UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Martelaarschap tussen natie en religie: politieke liefde, poëzie en zelfopoffering in Koerdisch nationalisme

Kanie, M.

Publication date
2010

Document Version
Final published version

Link to publication

Citation for published version (APA):
Kanie, M. (2010). *Martelaarschap tussen natie en religie: politieke liefde, poëzie en zelfopoffering in Koerdisch nationalisme*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

General rights
It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: https://uba.uva.nl/en/contact, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)

Download date:13 Nov 2026

Martelaarschap Tussen Natie en Religie

Politieke liefde, poëzie en zelfopoffering in Koerdisch nationalisme

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
AAN DE UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM
OP GEZAG Van DE RECTOR MAGNIFICUS
PROF. DR. D.C. VAN DEN BOOM
TEN OVERSTAAN VAN EEN DOOR HET COLLEGE VOOR PROMOTIES INGESTELDE
COMMISSIE, IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN IN
DE AULA DER UNIVERSITEIT
OP WOENSDAG 15 SEPTEMBER 2010, TE 13:00 uur

DOOR
MARIWAN KANIE
GEBOREN TE SULEIMANIYE, Irak

Promotores:	Prof.dr.mr. R. Peters
	Prof.dr. P. van der Veer
Copromotor:	Dr. M.M.Leezenberg
Overige leden:	Prof.dr. F. Gouda
	Prof.dr. A.C.A.E. Moors
	Prof.dr. T. Sunier
	Prof.dr. M. van Bruinessen
	Dr. R.L.A. van Leeuwen

Faculteit Geesteswetenschappen

Korte opmerkingen over de transcriptie.

In dit proefschrift zijn veel Arabische en Koerdische woorden gebruikt. Voor het Arabisch heb ik een vereenvoudigde versie gehanteerd van de transcriptie van de Encyclopaedia of Islam, maar zonder diakritische tekens en maak ik geen verschil tussen de emfatische medeklinkers, zoals tussen de ‘sad’ en de ‘sin’.

Voor het Koerdisch heb ik een simpele Latijnse transcriptie gebruikt. Soms heb ik de Engelse spelling gevolgd voor namen en woorden die zowel in het Arabisch als het Koerdisch voorkomen, bijvoorbeeld het gebruiken van de Engelse ‘sh’ de Koerdische ‘ş’ in het woord “Sheikh”. In het algemeen heb ik de spelling aangepast aan het Nederlands.

Inhoudsopgave

Voorwoord 8

Inleiding: Martelaarschap en de moderne politiek 10

Inleiding 10

God en Natie 13

Het Koerdisch nationalisme en de constitutieve rol van poezie 17

De onderzoeksvragen 22

Genealogische aanpak 23

Het interactionele perspectief 24

Hoofdstukindeling 29

Hoofdstuk één: Martelaarschap, religie en de politiek van de natie 34

Inleiding 34

De islamitische shahada: een complex en betwist begrip 34

Zulm, Mazlum en martelaarschap 39

De economie van het martelaarschap 41

Moderne naties en hun martelaren 43

Nationalisme, de waarheid en het hoogste offer 46

Religie, moderniteit en nationalisme 49

Martelaarschap en subjectvorming 51

Martelaarschap en de nationalisering van religie 54

Conclusie 55

Hoofdstuk twee: Bloedige oorlogen, veranderingen in taalpraktijken en de afwezigheid van het politieke martelaarschap 59

Inleiding 59

De oorlogen zonder martelaren 61

De centralisatie van de macht en het einde van de Koerdische vorstendommen 62
Veranderingen in taalpraktijken: schrijven in het Koerdisch 65
Salim en de representatie van de val van het vorstendom Baban 71
De verklaring van de oorlog 74
Baban doden als martelaren 77
De discursieve stilte over martelaarschap 82
Conclusie 83

Hoofdstuk drie: Martelaarschap, liefde en erotiek. Ghazal poëzie en de profanisering van het martelaarschap 88
Inleiding 88
Ghazal poëzie: van een bedoeïenenpoëzie naar een grenzeloos genre 89
Het landschap van de Koerdische ghazal poëzie in de eerste helft van de negentiende eeuw 93
'Ishq, liefde 95
'Ashiq, de aanbidder 103
Ma'shuq, de geliefde 105
'Ishq en het literaire martelaarschap 108
Shahada en de mannelijke zelfformatie 110
Liefde tussen mannen: Kūrdî, de 'homoseksuele' shahid 113
Conclusie 118

Hoofdstuk vier: De taal als martelaar. Pen, zwaard en bij 123
Inleiding 123
Hacî Qadir: ballingschap en nationalisme 127
De taal als martelaar 137
De seculiere kritiek op de ghazal poëzie 146
De nationalisering van de religie 154
De herformulering van religie: religie, trein en telegraaf 159
Agency: een bij en de geboorte van het nationale subject 166
De herformulering van de genderrelaties 168
Conclusie 170

Hoofdstuk vijf: Kolonialisme, nieuwe politieke verbeelding en martelaarschap 177

Inleiding 177

De politieke ontwikkeling na de Eerste Wereldoorlog: de optimistische verwachtingen 181

Têgeîshtnî Rastî: de koloniale macht spreekt de taal van een dichter 186

Een natie van helden en mazlums, onderdrukten 196

Têgeîshtnî Rastî en het discours van seculier politiek offer 197

Nieuwe kranten, nieuwe ontwikkelingen na de oorlog 200

Pêshkewtin: de natie moet eerst gereinigd worden 202

Bangî Kurdistan: het uitvinden van Kurdayetî 206

Rojî Kurdistan: angst, body politic en martelaarschap 213

Bangî Heq: verzet, religie en martelaarschap 221

Umêdî Istîqlal: nationalisme en zelfkritiek 225

Conclusie 228

Hoofdstuk zes: Revolutionair martelaarschap, pijn en het nationale politieke traum 236

Inleiding 236

Een nieuw collectief zelfbeeld 239

Zes september en het politieke discours van martelaarschap 248

Martelaarschap en de creatie van het nationale trauma en de nationale wil 257

Verdere secularisering van het discours van martelaarschap 260

Het revolutionaire geweld en het communistische martelaarschap 262

Seculier martelaarschap en religie: het martelaarschap van de vier officieren 267

Fahd, de seculiere communistische martelaar 270

Srūd, de jeugd als de toekomstige martelaren 278

Pêshmerge: mannelijkheid en de romantiek van het gewapende verzet 285

Zelfmoordmartelaren: de PKK en Ansar al-Islam 288

Conclusie 295

Algemene Conclusie 302

Genealogische en interactionele aanpak 303

Martelaarschap en de moderne nationale politieke subjectiviteit 307

Martelaarschap, religie en secularisatie 308

Pijn, angst en nationalisme 312

Nationalisme, religie en poezie 314
Gender en martelaarschap 317

Engelse samenvatting 319

Voorwoord

Vanaf de eerste dag heb ik met veel plezier aan dit boek gewerkt. De afgelopen periode waren vier leuke en rijke jaren met natuurlijk ups en downs. Nu dit proefschrift klaar is, moet ik veel mensen van wie ik al die jaren hulp heb gekregen, bedanken.

Drie mensen wil ik allereerst warm bedanken. Een speciaal woord van dank voor mijn promotor prof. dr. Ruud Peters, die steeds veel tijd heeft vrijgemaakt om mijn werk kritisch te bestuderen, in detail op mijn argumenten in te gaan en goed oplette bij alles wat ik schreef, tot aan punten en comma's. Ik wil ook prof. dr. Peter van der Veer van harte bedanken. Van hem heb ik mijn interesse voor de complexe relatie tussen religie en nationalisme, tussen het religieuze en het seculiere en de positie van religie in de moderne wereld, te danken. Zonder zijn scherpe theoretische inzichten was dit werk onmogelijk geweest. Mijn speciale dank gaat ook uit naar dr. Michiel Leezenberg van wie ik veel ideeën en intellectuele uitdagingen kreeg. Door mijn dagelijkse contact met Michiel Leezenberg kon ik mijn gedachten ordenen en beter mijn ideeën formuleren. Ik heb geluk gehad dat ik samen heb mogen werken met deze drie bijzondere geleerden uit drie verschillende studierichtingen: islamstudie, antropologie en filosofie. Hun kennis en inzichten waren van cruciaal belang voor het oplossen van alle intellectuele moeilijkheden waar ik tijdens het schrijven van dit werk mee geconfronteerd werd.

Ik wil ook filosoof Yolande Jansen mijn speciale dank betuigen. Met haar zat ik niet alleen in hetzelfde NWO project, maar ook in dezelfde kamer op de faculteit Wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam. Aan haar aan- en opmerkingen tijdens onze dagelijkse contacten en van haar vermogen om ingewikkelde dingen helder te formuleren heb ik veel gehad. Ook speciale dank aan Cevat Kara, een andere deelnemer aan het NWO programma en kamergenoot. Aan Cevats generositeit en brede kennis over het Ottomaanse Rijk heb ik veel gehad. Natuurlijk bedank ik de leden van onze leesgroep en hun discussies.

Daarnaast wil ik een aantal mensen bedanken die mij op andere manieren geholpen hebben. Speciale dank aan Edzard Lisser, die geduldig mijn teksten gelezen heeft en taalkundig de teksten gecorrigeerd heeft. Voor dezelfde steun bedank ik Olaf Paulus van Pauwvliet, Gary Price, Nies Medema, en Erica en Jaap Kelller. Ik bedank ook Rik Delhaas, Goran Baba Ali, Hawar Qaradagi, Sharog Heshmat Manesh en Farhad Golyardi voor hun interessen in mijn werk. Verder bedank ik de medewerkers en leerstaf van de faculteit Wijsbegeerte, Arabische Taal en

Letterkunde en het ASCA, waarmee ik de afgelopen vier jaar in contact ben gekomen en die mij op verschillende manieren gesteund hebben.

De voortdurende steun van mijn vriendin Grietje Keller was van groot belang voor het ontstaan van dit boek. Ik dank haar voor haar geduld, steun en liefde. De steun van onze dochter Barien was ook bijzonder, gewoon door aanwezig te zijn gaf zij mij veel kracht.

Amsterdam, 15 April 2010

Martelaarschap en de moderne politiek

"I regret that I have but one life to give for my country"
Nathan Halle (geciteerd in: *Journal of Palestine Studies,* No. 1, Autumn 2006: 86)

1- Inleiding

Dit onderzoek gaat over de radicale vorm van *national love;* de zelfopofferende politieke liefde voor de natie en het vaderland. De notie die deze politieke liefde sinds de laatste decennia van de negentiende eeuw in de islamitische wereld aanduidt, is shahada, het martelaarschap. Degene die zijn/haar leven voor het vaderland opoffert, wordt shahid, martelaar, genoemd en hij/zij zal door dat offer shahada, martelaarschap, bereiken. De relatie tussen shahada en liefde of shahada als liefde kent een lange geschiedenis in de islamitische tradities, met name in het soefisme. Aan het einde van de negentiende eeuw wordt deze religieuze notie geherarticuleerd om de nieuwe politieke liefde voor de natie en het vaderland aan te duiden. Deze dodelijke politieke liefde voor de natie en het vaderland is geen incidentele liefde, iets dat per toeval ontstaat en makkelijk stopt of verdwijnt. Ze is inherent aan het nationalisme in zowel haar milde civiele vormen als in haar meer agressieve etnische variaties. Nationalisme heeft de dood nodig om de wereld bewoonbaar te maken; echte patriotten moeten bereid zijn hun leven te offeren voor een bewoonbaar en beschermd vaderland. Deze houding is geldig voor het moderne Westen net zoals voor de wereld daarbuiten.

Vaderlandsliefde en de bereidheid om voor het vaderland offers te brengen wordt in het Westen vanaf de Franse filosoof Rousseau tot de Amerikaanse president George Bush keer op keer benadrukt. Deze liefde was altijd een belangrijk deel van het moderne politieke denken. De laatste Amerikaanse oorlog tegen Irak in 2003 laat zien hoe cruciaal de taal van zelfopofferingsliefde voor de natie en het vaderland is. Deze taal was een belangrijk onderdeel van de mobilisatie voor die oorlog (Denton-Borhaug 2007). Zolang de natiestaat het kader vormt voor het politieke handelen, is de liefde voor de natie en het vaderland een belangrijk concept. De vele miljoenen mensen die in de twintigste eeuw hun leven voor hun vaderland hebben opgeofferd, getuigen van de kracht van deze politieke liefde.

In de islamitische wereld is de politieke notie van vaderlandsliefde, "hubb al-watan", in de jaren dertig van de negentiende eeuw ontstaan in het werk van de Egyptenaar al-Tahtawi (Tibi

1971: 87). In zijn vertaling van de Marseillaise heeft al-Tahtawi het woord "watan" voor de Franse notie van Patrie gebruikt: l'Amour de la patrie wordt hubb al-watan. Al-Tahtawi ziet die liefde als basis van beschaving en hij beweert via Montesquieu dat liefde voor het vaderland één van de basisdeugden van beschaving is en dat zonder die liefde de beschaving is gedoemd tot sterven (Tibi 1971: 87). Sindsdien is het één van de centrale politieke begrippen in de islamitische wereld. Vaderlandsliefde wordt voordurend ingezet in politieke conflicten van landen in de islamitische wereld. Met andere woorden, liefde voor het vaderland en de bereidheid voor het vaderland te sterven zijn een constant thema in het denken over politiek in de moderne wereld. Gezien de vele nationale, regionale en internationale conflicten van de afgelopen decennia en het feit dat het nationalisme bloeit sinds de val van het communisme en de intensivering van globalisering, is deze liefde op allerlei plekken in de wereld op grote schaal toegenomen. De oorlogen van de jaren negentig van de vorige eeuw en die van het begin van deze eeuw werden vaak uit naam van vaderlandsliefde gevoerd en de bereidheid om voor de natie te sterven maakte daarvan een essentieel onderdeel uit. De Amerikaanse soldaten in Irak, de Hamas strijders in Palestina, de Israëlische soldaten in Gaza en de Koerdische partizanen in Turkije en Iran, Tamil Tijgers in Sri Lanka spreken allemaal de taal van de nationale liefde en het beschermen van het vaderland.

Daar waar nationalisme en patriottisme dominant zijn, is deze liefde sterk aanwezig (Johnston 2007). Moderne politiek is moeilijk voorstelbaar buiten deze romantische vorm van liefde voor de natie. Het argument luidt dat zonder deze liefde, die de bereidheid tot doden en gedood te worden impliceert, zelfs de democratische vorm van politiek veroordeeld is tot "nominal existence (...) democracies must stock themselves with awe-inspiring stories, self-sacrificing heroes, all-too-clever enemies, and death-courting deeds" (Johnston 2007: 64). Dit betekent dat het nationalisme niet te reduceren valt tot een rationele keuze of een berekende vorm van loyaliteit, het is eerder een emotionele identificatie met de natie als een morele gemeenschap; als een collectief kader voor groepsleven. Nationalisme als emotionele band met het land als moeder- of vaderland. Benedict Anderson definieert de natie als "an imagined community", hij het gevoel van "attachment" creëert tot de natie in de vorm van een nieuwe zelfopofferende politieke liefde (Anderson 1991).

Deze configuratie van zelfopoffering en politieke liefde voor de natie en vaderland heet-zoals eerder genoemd- in het Koerdisch, Arabisch, Turks en Perzisch shahada, het martelaarschap. Martelaarschap is één van de meest gebruikte politieke begrippen in de huidige islamitische wereld. Zowel religieuze politieke groepen als Hamas en Hezbollah, als seculiere groepen zoals de Koerdische Arbeiders Partij, de PKK, gebruiken de notie van shahid en shahada.

De seculiere Iraakse staat noemde, net als de islamitische republiek Iran, de Iraakse gevallenen tijdens de Iran-Irak oorlog van 1980-1988 martelaren van het vaderland. Zowel al-Qa'ida als de communisten in de Arabische wereld gebruikten de notie shahid om hun gedode politieke activisten aan te duiden.

Dat de notie van martelaar en martelaarschap niet vaak in de politieke taal van het Westen voorkomt, betekent niet dat deze dodelijke politieke liefde voor de natie en het vaderland uit de politieke cultuur van dit deel van de wereld verdwenen is. Men hoeft niet naar de gebeurtenissen van de Eerste en de Tweede Wereldoorlog te verwijzen om de agressieve vorm van deze politieke liefde in het Westen terug te vinden: een paar voorbeelden uit de recente geschiedenis illustreren de actualiteit van deze liefde en het belang van het offer voor de politiek van nationaal patriottisme in westerse wereld ook.[1] In Joegoslavië en vooral in het laatste conflict tussen de Serven en Kosovaren mobiliseerden de Servische nationalisten krachten met verwijzingen naar 'historische martelaren' en legitimeerden daarmee tevens de etnische zuivering van Kosovaren. Het creëren van een genocidale conditie voor mobilisatie van de massa liep langs de graven van de martelaren en de discursieve herinneringen van hun daden. De Servische herdenking van de Slag van Kosovo Polje in 1389, waarin de laatste Servische prins Lazar door de Turkse sultan Murat werd verslagen, speelde in dit scenario een belangrijke rol (Ray 1999). "For Serbian nationalism", schrijft Larry Ray, "the claim to Kosovo is grounded in myths of 'Old Serbia' (Stari Srbija), the birthplace of the Serbs, font of Slavic Christianity and site of the sacrifice of Count Lazar in 1389" (Ray 1999). Het Servische nationalisme heeft het verhaal van de gesneuvelde Lazar als een traumatische ervaring, of als een "sad celebration" zoals Durkheim het noemt (Durkheim 1976: 404), gebruikt om de Serven tegen de Kosovaren te mobiliseren. De herinneringen van het verleden en het warme bloed van prins Lazar, die het land eervol verdedigd heeft, worden in verband gebracht met het huidige conflict in de Balkan. "The 'coffin' (with the alleged remains of Lazar) toured every village in Serbia followed by huge black-clad crowds of wailing mourners" (Ray 1999). Het martelaarschap van Lazar in het Servische verhaal gaat eigenlijk veel verder dan alleen maar het verdedigen van Servië. "In both Serbian and Croatian national imaginations, the civil war was a replaying of ancient conflicts of west and east, European and Asiatic, 'civilisation' and 'barbarism'" (Ray 1999).

'Sad celebration' is niet de manier waarop het discours van martelaarschap in het liberale seculiere Engeland functioneert. De Falklandoorlog tussen Groot Brittannië en Argentinië in 1982 had een ander discours van vaderlandsliefde nodig, namelijk martelaarschap gebaseerd op het

[1] De dagelijkse berichtgeving in westerse media over de islamitische wereld heeft de notie van jihad en martelaarschap tot de belangrijke terminologieën en retoriek van het publieke debat in dit deel van de wereld gemaakt. In die zin ook zijn deze noties niet afwezig in de westerse wereld.

christelijke idee van liefde, niet de liefde voor Christus zelf, maar voor de medepatriotten. "The idea of sacrifice in Christian cultures", schrijft Gilley, "in realms remote from high theology, and the invocation of the soldier's sacrifice in war became highly topical, in 1982, when even sensitive Anglican bishops defended British onslaught in the Falklands with the text 'Greater love hath no man than this, that a man lay down his life for his friends' (Gilley 1987: 479). De notie van martelaarschap is in dit geval gebruikt als instrument voor de emotionele mobilisatie van de Engelse soldaten voor de oorlog. Last but not least is het Ierse nationalisme een voorbeeld van de manier waarop de christelijke notie van martelaarschap in de hedendaagse wereld gebruikt kan worden. Volgens Gilley heeft het discours van martelaarschap het Ierse nationalisme geïnspireerd en gerechtvaardigd. Met Pasen 1916 schreeuwden mensen in Dublin huilend "Christ has risen" en "Ireland has risen" in de kerken. Ierland en de Ieren identificeerden zich met Christus. De traditie dat de Ieren zichzelf zien als de lijdende Christus gaat "deep through nineteenth-century Irish Catholic culture" (Gilley 1987: 479). Ze presenteren zich als een natie "martyred by the British" (Gilley 1987: 479). Deze representatie is nog altijd een deel van het zelfbeeld van de Ieren tot de dag van vandaag. De notie van martelaarschap wordt hier gehanteerd om Ierland en de Ieren als slachtoffer te construeren en de Engelsen als misdadigers.

Deze voorbeelden laten zien dat het politieke denken zich niet gezuiverd heeft van deze dodelijke liefde voor de natie en het vaderland noch in het liberale deel van de wereld noch daarbuiten. Daarom is onderzoek naar martelaarschap ook van belang voor liberale politieke ideeën.

2- God en Natie

Martelaarschap is oorspronkelijk een religieus begrip. Het is afkomstig uit de monotheïstische religies, met name het christendom en de islam (Wensinck 1922). Beide religies beschikken over een lange traditie van martelaarschap die in geschreven teksten is overgeleverd, afbeeldingen van historische martelaren en speciale rituelen (Al-Baghdadi 1993) (Castelli 2004).[2] Dit onderzoek concentreert zich op de islamitische notie van martelaarschap, shahada, en kijkt hoe deze religieuze notie recentelijk opnieuw geherarticuleerd is en nieuwe politieke dimensies heeft gekregen tegen de achtergrond van het ontstaan van de natiestaat en de geboorte van nationalisme in het Midden-Oosten, met name binnen het Koerdisch nationalisme in Irak.

In islamitische religieuze tradities wordt de notie van shahada, onder andere, gebruikt om een speciale vorm van de dood aan te duiden die met het opofferen van het leven voor God of

[2] Ik beperk me in deze studie tot de betekenissen van martelaarschap binnen de islamitische tradities. Waar nodig is verwijs ik ook naar de christelijke tradities.

voor het geloof te maken heeft, de moderne rearticulatie daarvan presenteert shahada als de dood voor de natie en het vaderland, zelfs voor de moderne grote ideologieën, zoals marxisme en communisme. De communisten, liberalen en socialisten noemen in het Midden-Oosten hun gevallen kameraden shahid. De Iraakse Communistische Partij noemt zich hizb al shuhada, "de partij van martelaren". Het gebruik van deze religieuze notie om gedode seculiere linkse en nationalistische politieke activisten aan te duiden is meer dan alleen een simpele secularisering van de religieuze begrippen. Het hoofdargument van dit onderzoek is dat de transformatie van het begrip shahada van een religieus begrip naar een seculier begrip niet simpelweg valt te reduceren tot secularisering van religieuze begrippen à la Carl Schmitt, maar de notie van de religie zelf wordt ook in deze transformatie geherarticuleerd en opnieuw geherdefinieerd. Met andere woorden, de secularisatie van religieuze begrippen gaat gepaard met de herdefiniëring van religie zelf. Religie wordt niet gemarginaliseerd maar geherdefinieerd en krijgt een nieuwe inhoud en rol.[3]

In die zin is deze studie een onderzoek naar de interactie tussen God en natie, religie en nationalisme en het religieuze martelaarschap en de seculiere reconceptualisering daarvan. Dit onderzoek bestudeert hoe de passieve spirituele liefde voor God veranderde in de actieve gewelddadige politieke liefde voor de natie en het vaderland en hoe in deze verandering de notie van religie zelf opnieuw geherdefinieerd en geherarticuleerd wordt. In relatie tot de hedendaagse gewelddadige vorm van martelaarschap wil deze studie zien dat dit geweld niet een premodern religieus geweld is dat door antimoderne krachten weer in het leven geroepen is, maar juist een moderne vorm van geweld dat met moderne seculiere noties zoals "het recht op zelfbeschikking", "het revolutionaire geweld" en "de creatie van een nieuwe mens en samenleving" te maken heeft.

Het onderzoek herevalueert de relatie tussen moderniteit en religie en gaat voorbij de dominante orthodoxe visie die de moderniteit onlosmakelijk aan het secularisme verbindt en religie als een premodern fenomeen of als een fenomeen dat tussen de muren van de privésfeer zou moeten zitten, behandelt. Het seculiere in deze studie wordt niet gezien als de opvolger van religie op de manier dat de moderniteit als de opvolger van de traditie wordt gezien. Dit onderzoek behandelt deze relatie als een complexe historische formatie waarin de creatie van het seculiere de reconceptualisering van de religieuze begrippen en de verandering van de betekenissen daarvan tot gevolg heeft (Asad 2003). Hiermee wil dit onderzoek de samenhang laat zien tussen religie en de moderne wereld, met name hoe de moderne categorieën van religie, natie, nationalisme, nationaal subject, nationale identiteit et cetera elkaar wederzijds constitueren

[3] Voor de secularisering van de religieuze begrippen bij Carl Schmitt zie (Schmitt 1985) en voor sterke en fundamentele kritiek op Schmitts simpele notie van de secularisering van de religieuze begrippen zie (Asad 2003: 189-193).

binnen de veranderde machtspraktijken over individuen en de massa. In zijn relatie tot religie gaat dit onderzoek voorbij aan het perspectief dat het nationalisme als een nieuwe vorm van religie, namelijk een seculiere religie, beschouwt. In plaats daarvan laat dit onderzoek de samenhang zien tussen religie en nationalisme en hoe het ontstaan van nationalisme gepaard gaat met de reconceptualisering van religie als een constitutieve categorie in de creatie van de nationale identiteit en het nationale subject. Met andere woorden, dit onderzoek gaat voorbij aan het instrumentalistisch gebruik van religie in nationalisme als een mobilisatieinstrument en probeert aan te tonen dat de rol van religie in nationalisme constitutief is. Religie biedt niet alleen maar concepten die in het nationalisme ingezet kunnen worden om mensen te mobiliseren, zoals de noties van shahid en shahada, maar ze speelt zelfs een constitutieve rol in de constructie van de nationale identiteit, nationale politieke subjectiviteit en nationale politieke eisen. Hiermee plaatst dit onderzoek zich in de traditie van het bekritiseren van de dominante seculiere lezing van het nationalisme die religie als een premodern fenomeen behandelt en iedere politieke en openbare rol van religie binnen de moderniteit ontkent of als antimodern en gevaarlijk betitelt (Van der Veer 1994; Asad 2003).

Het onderzoek richt zich op de discursieve transformatie van de notie van shahada binnen het Koerdisch nationalisme, met name in Irak, tegen de achtergrond van de transformatie van het politieke systeem in het Midden-Oosten; van de transformatie van het multi-etnische Ottomaanse Rijk naar diverse moderne natiestaten. Het Koerdisch nationalisme biedt een unieke kans om de ontwikkeling van de notie van het martelaarschap te traceren en de complexiteit van de veranderende historische achtergrond van dit moderne begrip te begrijpen. In de huidige Koerdische samenleving vormt het politieke martelaarschap een belangrijk thema, een hoofdthema van verschillende Koerdische politieke en cultuuruitingen. Politiek gezien gebruiken de dominante seculiere Koerdische politieke partijen het martelaarschap als bron van legitimatie.[4] De politieke partij die de meest roemrijke martelaren op zijn kerkhoven heeft, eist meer macht dan de rest. Het martelaarschap wordt ook gebruikt als een middel om mensen te mobiliseren. Dit heeft plaatsgevonden tijdens de laatste parlementsverkiezingen in Irak in 2006 en ook tijdens het referendum over de Iraakse grondwet in hetzelfde jaar. Koerdische politieke partijen presenteerden zich als de erfgenamen van de Koerdische martelaren en hun politieke programma als de articulatie van hun wensen en hoop. De Koerdische literatuur, muziek, poëzie, theater, film, beeldende kunst et cetera behandelen politiek martelaarschap als één van de centrale thema's. In bijna alle Koerdische steden zijn wijken die martelaarswijk heten. Bij veel begraafplaatsen is een

[4] Wellicht begint deze legitimatie vandaag aan kracht te verliezen door de enorme corruptie waarvan de Koerdische partijen beschuldigd worden. De kritiek van de Koerdische intellectuelen op de politieke partijen omvat ook de kritiek op het inzetten van het martelaarschap als legitimiteitsinstrument.

apart deel gereserveerd voor de graven van martelaars of is er zelfs een aparte martelaarsbegraafplaats. Op de Dag van de Martelaar worden overal in Koerdische gebieden de martelaars herdacht. En foto's en standbeelden van de martelaren zijn opvallend aanwezig in alle Koerdische steden in Irak. Last but not least is er aan het begin van ieder feest, iedere lezing en veel andere sociale ceremonies één minuut stilte ter nagedachtenis aan de Koerdische martelaren. Kortom, er is een veelzijdige aanwezigheid van martelaren en martelaarschap in het dagelijkse leven van de Koerdische samenleving. De notie van martelaarschap is zo sterk in de Koerdische samenleving verankerd dat de Koerdische romancier Bextyar 'Ali de huidige Koerdische samenleving "een samenleving van de rouwdienst" noemt ('Ali 1996: 100).

Verrassend genoeg ontbrak het thema van politiek martelaarschap bij de Koerden tijdens de Ottomaanse periode en verscheen dat pas toen de Britten de Koerden wilden mobiliseren tegen het Ottomaanse Rijk aan het einde van de Eerste Wereldoorlog. De huidige overweldigende aanwezigheid van het martelaarschap in de Koerdische samenleving is het gevolg van vele historische en discursieve transformaties. Deze procesen vormen het onderwerp van dit onderzoek.

De afwezigheid van de notie van politiek martelaarschap betekende niet dat de Koerdische geschiedenis voor de Eerste Wereldoorlog geen slachtoffers had die als martelaar aangemerkt hadden kunnen worden; er waren zelfs veel slachtoffers, maar ze werden simpelweg geen martelaar genoemd. De enige vorm van martelaarschap die in de eerste helft van de negentiende eeuw in de Koerdische literatuur te vinden is, is de mystieke en erotische vorm van martelaarschap. Deze specifieke vorm van martelaarschap is echter deel van een liefdesrelatie tussen een dichter die beweert dat hij bereid is om zijn leven op te offeren voor zijn liefde en een geliefde die geportretteerd is als harteloos en onverschillig. De oorsprong van deze liefde ligt in de islamitische mystiek, liefde voor God staat centraal in deze ervaring. In deze liefde streeft de gelovige naar de persoonlijke eenwording met God of geliefde.

Het Koerdisch nationalisme biedt een unieke gelegenheid te onderzoeken hoe deze religieuze mystieke vorm van shahada wordt herconceptualiseerd binnen het discours van nationalisme. Deze uniciteit van het Koerdisch nationalisme heeft voornamelijk te maken met het feit dat het de Koerden niet is gelukt om een eigen natiestaat op te richten. De Koerden werden na de Eerste Wereldoorlog door de ontmanteling van het Ottomaanse Rijk verdeeld over vier nieuwe staten (Turkije, Irak, Syrië en Iran). Deze veranderingen hebben ertoe geleid dat de Koerden van gelijkwaardige onderdanen binnen het Ottomaanse Rijk minderheden werden in de nieuwe autoritaire natiestaten. Daarmee werden hun ontstaan als een natie en hun culturele en politieke rechten ontkend en vaak werden ze met grootschalig staatsgeweld tot zwijgen gebracht. De

reactie van Koerden op deze ontwikkelingen was voornamelijk gewapend verzet. Die strijd had mensen nodig die bereid waren hun leven op te offeren voor de natie en het vaderland. Het Koerdisch nationalisme is in die zin één grote fabriek voor het produceren van martelaren. Het discours van het politieke martelaarschap behoort daarom tot de centrale discoursen van dit nationalisme. Het feit dat het de Koerden niet is gelukt een staat te stichten, betekende ook de afwezigheid van staatsinstrumenten om de eisen van de nationalistische discoursen op te leggen en ze met dwang tot een deel van het individuele en collectieve leven van de Koerden te maken. Het Koerdisch nationalisme was daarom sterk afhankelijk van de inhoud van haar patriottische, morele en emotionele discoursen. Deze discoursen moeten niet alleen de mobilisatie van de Koerdische massa mogelijk maken, maar ook deze massa als nationale actieve politieke subjecten construeren. Het discours van politiek martelaarschap, beargumenteer ik, speelt hierin een cruciale rol.

3- Het Koerdisch nationalisme en de constitutieve rol van poëzie

Het grootste deel van het materiaal dat in dit onderzoek wordt geanalyseerd bestaat uit poëzie, met name de poëzie die vanaf het begin van de negentiende eeuw in Iraaks Koerdistan wordt geschreven. Ondanks het feit dat de poëzie in het Koerdisch nationalisme cruciaal is, is deze rol niet adequaat bestudeerd. Het bestuderen van de politieke geschiedenis van de Koerden negeert ten onrechte de culturele en intellectuele geschiedenis van de Koerden. De grote werken over het Koerdisch nationalisme laten deze rol buiten beschouwing (Jwaideh1960; Van Bruinessen 1992; McDowall 1997). Van Bruinessen behoort tot de weinigen die in zijn latere werk over het Koerdisch nationalisme aandacht besteed heeft aan de invloed van de Koerdische poëzie op het Koerdisch nationalisme (Van Bruinessen 2003).[5] De rol van poëzie in theorieën over het nationalisme in het algemeen is weinig belicht. Dit onderzoek heeft de ambitie om die rol duidelijk te maken en laat zien dat die rol cruciaal en vormend kan zijn in het ontstaan van nationalisme.

Omdat het Koerdisch nationalisme er niet in geslaagd is een eigen staat op te richten dienden de nationalistische discoursen van vaderlandsliefde, patriottisme en martelaarschap op eigen kracht, zonder staatsmacht, te staan. De afwezigheid van de staat heeft verder het Koerdisch nationalisme ook openbare rituelen ontnomen die nodig zijn voor het uitvoeren van de nationalistische discoursen, simpelweg omdat die rituelen verboden werden door de staten waarin de Koerden als minderheid leefden. Deze specifieke toestand gaf de intellectuelen een cruciale rol

[5] Martin van Bruinessen heeft op eenzame hoogte het veld van de academische Koerdische studies in de jaren zeventig geopend, zijn boek *Agha, Shaikh and State* (1992) is nog altijd een uitstekende analyse over het sociale en politieke leven van Koerden in de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw.

binnen het Koerdisch nationalisme, met name de dichters die tot het einde van de jaren zeventig de grootste groep intellectuelen vormden in Koerdistan en die echte producenten van de nationalistische discoursen waren.[6] Het is eigenlijk onmogelijk om het ontstaan en de ontwikkeling van het Koerdisch nationalisme te begrijpen zonder aandacht te geven aan de sterke rol die de Koerdische poëzie hierin heeft gespeeld. Poëzie is de plek waar de meest populaire beelden van de natie en de meest sterke nationalistische emoties en de beoogde politieke idealen geproduceerd zijn. Het Koerdisch nationalisme is één van de politieke bewegingen die sterk afhankelijk zijn van de dichters en hun poëzie in het produceren van hun discoursen en de popularisering daarvan. De rol die poëzie in dit nationalisme gespeeld heeft, is niet minder dan de rol van politieke organisaties, partijen en gedrukte media; of dat wat Anderson het "print capitalism" noemt. Een belangrijk deel van deze poëzie werd uit het hoofd geleerd en op sociale bijeenkomsten voorgedragen en was dus minder afhankelijk van pen en papier en zelfs van het proces van alfabetisering. De publieke praktijken van deze poëzie, dat wil zeggen het reciteren, voorlezen, discussiëren en zingen, zijn van cruciaal belang. De Koerdische poëzie is de toegangskaart waarmee de massa, zoals Tom Nairn dat mooi formuleert, "uitgenodigd wordt tot de geschiedenis" (Nairn 1981: 340).

Een reeks van belangrijke moderne Koerdische dichters heeft vanaf het einde van de negentiende eeuw en met name in de twintigste eeuw deze rol met overtuiging gespeeld, onder ander, Hacî Qadir, Ehmed Muxtar Caf, Pîremêrd, Bêkes, Qanî', Zêwer en vele andere. De simplificering van taal, het toegankelijk maken voor de massa, de creatie van een zelfbeeld als slachtoffer, het nadruk leggen op het stichten van de Koerdische nationale staat, het beschouwen van Koerdistan als een verenigd nationaal thuisland van Koerden, het centraal stellen van de liefde voor dit thuisland, het beschrijven van het grootheid van de Koerdische verleden, de representatie van de Koerdische natie als een zieke moeder die de hulp van haar kinderen roept en de bereidheid om voor de natie te sterven, zijn allemaal thema's die voornamelijk in de Koerdische poëzie voorkomen, met name vanaf de dichter Hacî Qadir aan het einde van de negentiende eeuw tot de dag van vandaag. Deze dichters vinden ook een Koerdische traditie uit (Hobsbawm & Ranger 1983) en scheppen een optimistisch Koerdisch toekomstbeeld. Gelijktijdig benadrukken ze de gevaren en bedreigingen waarmee de Koerden geconfronteerd zijn. Vanaf Hacî Qadir heeft bijna iedere Koerdische dichter het idee dat hij een missie heeft en dat zijn

[6] Het merendeel van de Koerdische dichters van de eerste driekwart van de twintigste eeuw was basisschool leraar. Daarnaast hebben ze zowel poëzie als journalistieke stukken geschreven. Eigenlijk is het moeilijk om de dichter, journalist, schrijver en politicus in Koerdistan van elkaar te scheiden, ze waren vaak verenigd in één persoon. Belangrijke voorbeelden hiervan zijn de dichter-journalist Pîremêrd die bijna twee decennia lang twee kranten heeft uitgegeven en Ibrahîm Ehmed, de dichter, journalist, schrijver en politicus. Voor een goed overzicht van de sociale en intellectuele achtergrond van de Koerdische dichters tot de eerste drie decennia van de twintigste eeuw zie (Hassanpour 1992).

poëzie het instrument is waarmee hij die uitvoert. Het idee dat de Koerdische natie in slaap is gevallen en dat de dichters haar moeten wakker schudden is bijna bij alle dichters na Hacî Qadir terug te vinden. In die zin is de rol die theoretici als Kedourie (1966), Tom Nairn (1981), Breuilly 1982) aan de intellectuelen geven in de constructie van de nationalistische ideologie in het Koerdische geval voornamelijk aan de dichters toegekend. De poëzie is zo'n belangrijk instrument dat zelfs politieke leiders in twintigste eeuw gedichten hebben geschreven om hun nationalistische ideeën, wensen en verwachtingen vorm te geven. Sheikh Mahmud, Refîq Hilmî en Ibrahîm Ehmed zijn daar voorbeelden van.

Tot aan de Eerste Wereldoorlog waren de Koerdische dichters voornamelijk mulla's, religieuze geleerden. Mensen die op religieuze scholen zowel religie als literatuur hebben bestudeerd. Het andere deel van de dichters kwam uit seculiere geletterde notabelen. Deze twee groepen waren de enigen die tot het einde van de negentiende eeuw toegang hadden tot onderwijs (Hassanpour 1992: 76) en deze groepen zijn ook de grote kracht achter het Koerdisch nationalisme tot het begin van de jaren veertig. De poëzie was een integraal deel van het religieuze onderwijs, met name de soefi poëzie van de twee klassieke Iraanse dichters Hafiz (d.1390) en Sa'di (d. 1292 of 1294). Het werk van deze dichters was een belangrijk deel van het curriculum van de religieuze scholen in Koerdistan. Hun poëzie had een religieus doel: de liefde voor God en de liefde voor de medemens te vergroten, maar bevorderde ook de verfijning van de taal. Door het beoefenen van de dichtkunst werden de retorische capaciteiten van de religieuze geleerde voor de communicatie met de rest van de samenleving versterkt (Caton 1990: 13,14). Poëzie was, zoals Caton zegt, "een culturele praktijk" (Caton 1990: 21) en werd gebruikt om ethische deugden te verspreiden, de onrechtvaardigheid te bestrijden, de geboorte van een kind, het sluiten van een huwelijk, het behalen van een succes te vieren en de dood van iemand te betreuren.[7] Een spotgedicht over een persoon kon hem toch voor de rest van zijn leven last bezorgen. Verder behoorde het zo geheten poëtische duel tot het amusement in het Koerdische leven voor de popularisering van radio en televisie. Wie een dergelijk duel had gewonnen, steeg enorm in aanzien. Kortom, een dichter in Koerdistan was een combinatie van profeet, wereldlijke wijze man en komediant met een groot gevoel voor humor. In de twintigste eeuw wordt het karakter van de activistische revolutionair hieraan toegevoegd.

Het publiek van de poëzie in Koerdistan bestond tot laat in de negentiende eeuw vaak uit andere mulla's, of de studenten van de religieuze scholen en de geletterden in de steden. "In the predominantly illiterate society of Kurdistan the size of a body of potential readers was too small

[7] Poëzie was dus niet alleen bedoeld voor de esthetische doelen, het bevatte ook veel dagelijkse kennis, het eerste Koerdisch/Arabische woordenboek werd in poëzievorm geschreven.

to be called a public". The potential audience for poetic literature were the clergy, the literate feudal nobility, scribes and, in the towns, the few literate individuals in the administrative apparatus of the larger principalities. Throughout Kurdistan, in villages and towns, the mosque schools were the main centers of literary production and reception" (Hassanpour 1992: 77). Maar tegen het einde van de negentiende eeuw en gedurende de twintigste eeuw verandert de situatie radicaal. Het moderne onderwijs heeft zowel de sociale achtergrond van de dichters als het publiek van de poëzie veranderd. Seculiere onderwijzers en hun leerlingen worden de nieuwe producenten en lezers van poëzie.

De Koerdische poëzie is vanaf het einde van de negentiende eeuw in snel tempo veranderd. Tot die tijd was de dominante vorm van poëzie de zogeheten ghazal poëzie, lyrische liefdespoëzie, geschreven in een zeer complexe taal en sterk onder de invloed van de spirituele taal, retoriek en beelden uit het soefisme. De dichter Hacî Qadir veranderde aan het einde van de negentiende eeuw de taal, de thema's en de boodschap van de Koerdische poëzie radicaal. Hij simplificeerde de taal, politiseerde de inhoud en maakte de verspreiding van het nationalistische gedachtegoed tot haar boodschap. De rest van de Koerdische dichters in de twintigste eeuw volgden hetzelfde pad. De twintigste eeuw verhoogt het belang van de poëzie in het politieke en culturele leven van de Koerden. De moderne technologie, dat wil zeggen de moderne journalistiek, de radio en het opnameapparaat, maakte de poëzie voor iedereen toegankelijk en maakte de poëzie geschikt als politiek communicatiemiddel. Door de poëzie konden verschillende generaties Koerden elkaars hoop, angst en verwachtingen leren kennen en een nationaal geheugen tot stand brengen. Het is vrijwel onmogelijk om een Koerdische intellectueel in de eerste helft van de twintigste eeuw te vinden die geen poëzie heeft geschreven. De Koerdische poëzie heeft ervoor gezorgd dat de traumatische en tragische gebeurtenissen uit de Koerdische geschiedenis niet uit het collectieve geheugen zijn gewist. De collectieve herinnering van Koerden kon immers niet behouden worden in de vorm van tomben, standbeelden en monumenten. Daar was officiële toestemming voor nodig, die niet werd gegeven. Daarom zijn de belangrijkste gebeurtenissen een onderdeel geworden van het mentale landschap van de natie met de poëzie als hoofdinstrument. Ieder nationalisme laat zijn geschiedenis in landschap, publieke ruimtes en instituties achter. Het Koerdisch nationalisme had voornamelijk de poëzie tot zijn beschikking om die taak uit te voeren. Daarom is deze poëzie zo belangrijk.

Een ander fenomeen dat in de Koerdische poëzie te vinden is, is het tekenen van het beoogde onafhankelijke Koerdische territorium. Hacî Qadir en Kanie hebben uitgelegd waar de grenzen van Koerdistan liggen, welke stammen tot de Koerdische natie behoren en waar ze wonen. De dichter neemt hier de rol van de sociaalgeograaf aan. De vooruitgangsideologie liet

ook de verbeelding van de Koerdische dichters reizen naar de beoogde gewenste toekomst van Koerdistan. Ehmed Muxtar Caf, bijvoorbeeld, verbeeldt Koerdistan als een ontwikkeld land met spoorwegen in de meest ontoegankelijke bergachtige streken.

Poëzie werkte verder als nationaal archief. Hacî Qadir schrijft in een van zijn gedichten de naam van bijna alle dichters die voor hem gedichten in het Koerdisch hebben geschreven, in de hoop dat hun namen niet vergeten worden. Terwijl Kanie schrijft over de namen van tientallen bomen, bloemen en gewassen die in Koerdistan te vinden zijn. Omdat de staat ontbrak nam de poëzie de archivering over.

Het laatste punt dat hier benadrukt moet worden, is dat deze poëzie niet alleen maar descriptief, maar ook performatief is. Dat wil zeggen dat deze poëzie niet alleen maar gevoelens, wensen en verwachtingen van Koerden beschrijft, noch alleen schoonheid, lijden en idealen van de natie. Ze laat ook de mensen de natie in hun gevoelens en fantasie creëren zoals die in de poëzie beschreven is. Performativiteit van poëzie betekent dat de nationale identiteit ontstaat in en via de poëzie. Performativiteit is wat Judith Butler beschrijft "the repetitive and citational practice by which discourse produces the effects that it names" (Butler 1993 :2). De vele rollen die de poëzie in het dagelijkse leven speelt via het lezen, herlezen, voorlezen en uit het hoofd leren, transformeren deze poëzie tot een performatieve kracht. Met het lezen en voorlezen van de nationalistische gedichten wordt nationalisme in de poëzie niet alleen opgelegd op de lezers en de luisteraars, het wordt ook gemaakt in die activiteiten (Butler 1990; 1993). Wat de performativiteit van deze poëzie vergroot heeft, is de trage verandering in de positie van het Koerdisch nationalisme. De grote lijnen van dit nationalisme bleven voor lange periode onveranderd; dat wil zeggen dat Koerden het gevoel bleven houden dat ze onderdrukt werden en slachtoffers waren. Dit heeft de kracht van de vele beelden, metaforen, verhalen, representaties die van belang zijn voor de constitutie van de natie, verder vergroot. De repetitieve kracht van deze poëzie is hierdoor verder vergroot: gisteren lijkt op vandaag, vandaag zou op morgen lijken als er niets gebeurt. Maar morgen zal niet op vandaag lijken omdat de Koerdische patriotten zich zullen inzetten voor het veranderen van deze toestand. Morgen zal Koerdistan bevrijd worden. Met deze aanname, beargumenteer ik, heeft deze poëzie een sterke constitutieve rol gespeeld in het Koerdisch nationalisme.

Sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw, dat wil zeggen met het uitbreken van het gewapende verzet van Koerden tegen de Iraakse staat, en sinds de staat de media monopoliseerde en de staatscensuur sterker werd, ontstond een ondergrondse politieke en revolutionaire literatuur, met name poëzie, waarin thema's als verzet, vaderlandsliefde en martelaarschap centraal stonden. De media van het verzet, met name de radio, en cassettebandjes hebben een belangrijke rol

gespeeld in de verdere verspreiding van deze revolutionaire poëzie. Het luisteren naar de radio en cassettebandjes en het lezen van de ondergrondse teksten waren niet alleen maar een politieke daad maar het heeft als een performatieve daad de politiek geëngageerde activisten gecreëerd.

Het laatste punt dat ik hier benadrukken wil, is dat ik de poëzie in dit onderzoek gebruik als een instrument om sommige aspecten van de sociale en politieke realiteit te onderzoeken. Ik ben hier dus niet bezig met de esthetische dimensie en literaire kwaliteit. Wat deze poëzie over de wereld buiten de poëzie zelf zegt, is het object van deze studie. Dit betekent dat wat in dit onderzoek over de poëzie gezegd wordt, geen deel uitmaakt van de literaire kritiek. Het behoort eerder tot de sociologie van cultuur. Wat deze aanpak in het geval van de Koerdische poëzie mogelijk maakt is de aandacht van de Koerdische poëzie, sinds Hacî Qadir, voor de sociale en politieke problemen van de Koerden op een simpele manier en in een simpele taal die toegankelijk is voor de Koerdische massa, zelfs voor degenen die nooit onderwijs hebben gehad. In een groot deel van deze poëzie staat esthetiek werkelijk in dienst van de politieke en sociale boodschap. De dichter legt minder nadruk op de poëzie als kunst, de dichter ziet de poëzie als een instrument om zijn politieke en sociale missie te verkondigen.

Verder biedt deze poëzie de mogelijkheid om de veranderende rol van religie en de complexe relatie tussen het religieuze en het seculiere te analyseren. De poëzie uit het begin van de negentiende eeuw kende geen onderscheid tussen het seculiere en het religieuze, terwijl in de poëzie van het einde van de negentiende eeuw dit onderscheid sterk wordt benadrukt. De transformatie van de notie van martelaarschap zelf in de Koerdische poëzie gaat gepaard met de transformatie van de notie van religie en de seculariseringsprocessen.

4- De onderzoeksvragen

Het martelaarschap is een belangrijke notie in de nationalistische discoursen, martelaren worden als loyale politieke subjecten geconstrueerd die niet aarzelen om hun leven voor de natie en vaderland op te offeren. De vragen die dit onderzoek wil beantwoorden zijn:

1- Wat zijn de historische omstandigheden en de discursieve praktijken die het ontstaan van het discours van politiek martelaarschap in Koerdistan mogelijk hebben gemaakt?

2- Hoe is de religieuze notie van martelaarschap getransformeerd naar het seculiere politieke martelaarschap? Hoe is de relatie tussen religie en nationalisme geordend?

3- Hoe is de passieve vorm van martelaarschap getransformeerd naar een actieve en subjectieve vorm van nationalistisch martelaarschap?

4- Welke genderverhoudingen zijn door deze transformaties geconstrueerd?

Om deze vragen te beantwoorden combineert deze studie *het genealogische perspectief* met *het interactionele perspectief*. Deze specifieke aanpak biedt de mogelijkheid de ontstaansgeschiedenis van het begrip martelaarschap te relateren aan het interactionele perspectief dat verder kijkt dan naar de lokale en nationale context. In de volgende twee paragrafen leg ik deze aanpak in detail uit.

5- Genealogische aanpak

Genealogie is een specifieke manier van geschiedschrijven die erop gericht is te analyseren hoe bepaalde discoursen en praktijken tot stand zijn gekomen. Kenmerkend voor de genealogische aanpak is het niet op zoek gaan naar een veronderstelde oorsprong van een fenomeen, of proberen de essentie daarvan te onthullen. In tegendeel genealogie zal op de historische omstandigheden, toevalligheden, fouten en machtspraktijken letten die ervoor gezorgd hebben dat een fenomeen is ontstaan. In die zin is de genealogische methode een anti-essentialistische methode. Nietzsche wordt als de belangrijke uitvinder van de genealogische methode gezien. Voor hem betekent genealogie het onderzoeken naar de ontstaansgeschiedenis van begrippen. De Franse filosoof Michel Foucault heeft in de jaren zeventig deze methode een nieuwe en sterke impuls gegeven, met name met de publicatie van zijn boek *Discipline, Toezicht en Straf* (1989). Foucault verstaat onder genealogie "een vorm van geschiedschrijving die rekening houdt met de ontstaanswijze (constitutie) van vormen van weten, discours, objectgebieden et cetera, zonder te moeten verwijzen naar een subject dat transcendent zou zijn aan het veld van de gebeurtenissen of in zijn lege identiteit door heel de geschiedenis rent" (Huijer 1996: 188). In dit onderzoek wordt gekeken naar de historiciteit van de notie martelaarschap en het veranderende gebruik van deze notie wordt in het Koerdisch nationalistische discours bestudeerd. Het traceren van de ontwikkeling van de notie van martelaarschap van een mystiek-religieuze vorm van passief lijden binnen het discours van soefi liefde tot een activistische manier van sterven voor de natie en het vaderland binnen het nationalistische discours vormt het centrale punt van dit onderzoek.

De genealogie is eigenlijk een kritiek van de actualiteit. Hedendaagse ideeën over martelaarschap benadrukken het islamitisch-religieuze karakter daarvan, alsof 'de' islam als religie verantwoordelijk is voor de huidige praktijken van martelaarschap. De genealogische

analyse maakt duidelijk dat het hedendaagse discours van martelaarschap een lange seculiere geschiedenis heeft waarin de noties van martelaren en martelaarschap geseculariseerd zijn, waarbij religie grote verandering onderging in interactie met de seculiere discoursen en praktijken. Deze aanpak laat zien hoe het religieuze en het seculiere verweven zijn met elkaar en hoe de religieuze begrippen centraal bleven staan in het ontstaan van moderne naties en nationalisme. De moderne vorm van martelaarschap is direct verbonden met de notie van de natie, vaderlandsliefde en het bereiken van seculiere nationale doelen, terwijl die in de eerste helft van de negentiende eeuw een passief mystiek erotisch karakter had. Een ander centraal punt is dat een genealogische aanpak liberaal-seculiere begrippen en aannames expliciet maakt (Asad 2003) met name als onderdeel van machtspraktijken, vooral die aangaande de staat en de quasi-koloniale overheersing. Hierdoor is het mogelijk het ontstaan van nationale identiteiten op een nieuwe manier te thematiseren. Het verband tussen sterven voor het vaderland en het liberale principe van recht op zelfbeschikking in het koloniale betoog maakt dit punt duidelijk. De Britten hebben de bewoners van de gebieden onder de heerschappij van het Ottomaanse Rijk de oprichting van de eigen autonome staat beloofd door nadruk te leggen op het recht op zelfbeschikking, maar dit recht werd in dit betoog in verband gebracht met de inzet van deze bewoners en hun bereidheid om hiervoor te sterven. De liberale notie van het recht op zelfbeschikking was voor de Britten een techniek om te regeren, het was een deel van de koloniale machtspraktijken, maar voor de bewoners was het een deel van de constructie van hun nationale identiteit. Dit thema wordt in hoofdstuk vijf uitgewerkt.

6- Het interactionele perspectief

Het interactionele perspectief biedt de mogelijkheid om boven de nationale grenzen uit te kijken en de historische processen in hun complexe interne lokale en externe boven-lokale dimensies te zien. De interactionele aanpak problematiseert het nationalistische paradigma van geschiedschrijving. Het is bijna een hardnekkige traditie om nationale geschiedenis te onderscheiden van de boven-nationale geschiedenis, met name binnen de grote wereldrijken. Peter van der Veer benadrukt dit punt in de relatie tussen de nationale geschiedenis van Engeland en de geschiedenis van dat land als een groot wereldrijk (Van der Veer 2001). Parallel aan deze fixatie op de nationale geschiedenis wordt ook vaak de ontwikkeling van de moderne wereld beschreven als een Europees of een westers vernieuwingsproces dat vervolgens aan de rest van de wereld is opgelegd. In deze visie worden de ontwikkelingen van de rest van de wereld als het gevolg van een simpele causaliteit gezien, met het Westen als de oorzaak van de veranderingen van de rest. De geschiedenis van de wereld buiten het Westen wordt op deze manier gereduceerd

tot een imitatie of passieve overname van het Westen. Deze aanpak gaat voorbij aan de transformaties van de westerse ideeën en praktijken in lokale omstandigheden en de manier waarop de lokale acteurs die ideeën en noties gebruiken in de interactie met hun omgeving, met elkaar en met de wereld in zijn geheel (Bayly 2004).

De interactionele aanpak bekijkt de lokale processen in hun complexiteit en bestudeert hoe de noties binnen de sociale, culturele en politieke lokale contexten worden geherarticuleerd en binnen de lokale cirkel van betekenissen gecontextualiseerd (Ewing 1997). In dit proces nemen noties zoals natie, nationalisme en vaderlandsliefde nieuwe betekenissen aan die afwijken van de oorspronkelijke. Het interactionele perspectief biedt de mogelijkheid om zowel de lokale ontwikkelingen te traceren die onafhankelijk van het Westen ontstaan als de analoge of gelijksoortige ontwikkelingen in verschillende delen van de wereld. Het biedt ook de mogelijkheid om de wederzijdse invloed van verschillende werelddelen op elkaar te zien. Dit onderzoek wil de bovengenoemde tekortkomingen van nationale historiografie voorbijgaan door de genealogische aanpak te koppelen aan het interactionele perspectief. Dus dit onderzoek wil voorbijgaan aan de nationalistische en eurocentristische paradigma's.

In de wetenschappelijke literatuur zijn twee variaties van interactionistische aanpak te onderscheiden. De eerste is door de antropoloog Peter van der Veer uitgewerkt in zijn boek *Imperial Encounters* (2001). Ik noem deze variatie *het* sterk*e interactionisme* en de tweede is die door de historicus C. A. Bayly ontwikkeld in zijn boek *The Birth of the Modern World* 1780-1914. Deze aanpak noem ik *het milde interactionisme.*

In de ontwikkeling van zijn interactionele perspectief is Van der Veer geïnspireerd door Edward Saids aanname in *Culture and Imperialism* "that the historical experience of empire is a common one among both the colonizers and the colonized" (Van der Veer 2001: 3). Van der Veer werkt dit perspectief uit in het bestuderen van de relatie tussen Groot-Brittannië en India in de negentiende eeuw. De traditionele historiografie maakt onderscheidt van de nationale geschiedenis van Groot-Brittannië met de imperialistische geschiedenis van dat land als het grootste rijk in de wereld. Bovendien wordt ook de Indiase nationalistische antikoloniale reactie op het koloniseren van India in de negentiende eeuw niet adequaat in relatie gebracht met wat in Engeland zelf gebeurde. Zelfs als deze twee processen, de kolonialisatie en de nationalistische reactie daarop, wel in verband worden gebracht met elkaar blijkt echter dat "their interaction is often perceived as having left British culture untouched" (Van der Veer 2001: 3). Van der Veer wil laten zien dat de cultuur van Groot-Brittannië wel degelijk door deze interactie met India is veranderd en gevormd.

De kern van het interactionele perspectief in Van der Veers aanpak is dat de nationale cultuur in Groot-Brittannië en India niet alleen maar binnen de nationale grenzen wordt gemaakt, de nationale culturen worden in uitwisselingen, wederzijdse invloeden en interacties gemaakt tussen India en Groot-Brittannië. Of zoals Van der Veer dit verwoordt " (the) national culture in both India and Britain is developed in relation to a shared colonial experience" (Van der Veer 2001: 3). Hieraan voegt Van der Veer toe dat hij "reject[s] the common assumption – sometimes hidden, sometimes explicit– that the metropole is the center of cultural production, while the periphery only develops derivative, imitative culture" (Van der Veer 2001: 3). Van der Veers aanpak is een succesvolle poging om de nationale geschiedenis en de imperialistische geschiedenis van zowel de kolonialen als de gekolonialiseerden binnen hetzelfde analytische kader te plaatsen waarbinnen gemeenschappelijke ontwikkelingen, interacties en wederzijdse invloeden hebben plaats kunnen vinden. Van der Veer onderscheidt de interactionele benadering van de wereldsysteemtheorie van Wallerstein en Gunder Frank door niet te focussen op een allesomvattende theorie, maar op een interactionele geschiedenis van fragmentarische ontmoetingen. Van der Veer ziet het fragmentarische karakter van dit perspectief als "a blessing in disguise, because it works against the grain of national history, which is written to put fragments into whole, signifying the nation, or else put them to oblivion. Interactional history is precisely an attempt to go beyond the national story and get at some of the fragments without losing coherence in the telling of the tale" (Van der Veer 2001: 8).

Van der Veers interactionalisme neemt de directe kolonialisatie als kader voor zijn analyse, Engeland heeft India voor een lange tijd direct bestuurd en geregeerd. Dus het strenge interactionalisme is sterk verbonden met deze directe vorm van regeren en besturen. Maar kolonialisme kende vele bestuursvormen. Veel andere gebieden werden niet direct door een koloniale macht geregeerd. Voor het Midden-Oosten kunnen verschillende historische koloniale ervaringen van elkaar worden onderscheiden. Algerije heeft net als India een lange koloniale geschiedenis gekend waarin Frankrijk het land direct regeerde, als een integraal deel van Frankrijk beschouwde en zich erop liet voorstaan de populatie cultureel te assimileren. Egypte kende ook een directe vorm van kolonialisme, maar de periode was korter en Egypte maakte geen deel uit van Engeland. Turkije en Iran zijn daarentegen nooit echt gekolonialiseerd. Irak, waar dit onderzoek zich voornamelijk op richt, kende slechts een korte mandaatperiode, namelijk van 1919 tot 1932. Daarom is het moeilijk om vormen van sterk *internationalisme,* zoals tussen de Britten en India, te vinden tussen de Britten en Irak. Belangrijk aan Van der Veers aanpak is zijn kijk boven de nationale geschiedenis uit en zijn kijk op de complexiteit van de interacties en zijn kritiek op het eenrichtingsverkeer van de invloeden en interacties.

Bayly biedt een andere vorm van interactionalisme die niet met directe koloniale ervaring te maken heeft, maar met het ontstaan van gelijksoortige ontwikkelingen in verschillende werelddelen buiten de imitatie van het Westen. Volgens Bayly is het ontstaan van de moderne wereld niet iets dat mensen van sommige werelddelen hebben veroorzaakt en dat de anderen later passief hebben ontvangen. Integendeel, de moderne wereld is gelijktijdig in verschillende werelddelen ontstaan als een serie van transformaties waaraan het grootste deel van de wereld actief heeft meegedaan, niet als slachtoffers maar als actieve actoren. Gelijktijdigheid en onderling contact, samenhang en wisselwerking staan centraal in deze benadering. Vanuit dit perspectief laat Bayly zien hoe "historical trends and sequences of events, which have been treated separately in regional or national histories, can be brought together. This reveals the interconnectedness and interdependence of political and social changes across the world well before the supposed onset of the contemporary phase of "globalization" after 1945" (Bayly 2004: 1). De oorzaak hiervoor is de snelle ontwikkeling in communicatie en transport en daardoor wederzijdse kennismaking tussen verschillende regio's in de wereld met elkaar en onderling. Volgens Bayly vinden in de negentiende eeuw twee tegenstrijdige ontwikkelingen plaats. Aan de ene kant begonnen de werelddelen steeds meer op elkaar te lijken. Hij noemt dit de "global uniformities" in staatsvormen, religie, politieke ideologieën en economische leven (Bayly 2004: 1). Binnen deze uniformiteit zijn overal in de wereld op elkaar lijkende processen begonnen, zoals de creatie van de religieuze identiteiten, het ontstaan van de nationale talen, de formatie van nieuw consumptiegedrag et cetera. Maar dezelfde interconnecties tussen de verschillende werelddelen die de uniformiteit voortgebracht hebben, hebben het gevoel van anderszijn, wat Bayly "differente" noemt, versterkt, met name bij de elites. Volgens Bayly "in the nineteenth century, nation-states and contending territorial empires took on sharper lineaments and became more antagonistic to each other at the very same time as the similarities, connections, and linkages between them proliferated. Broad forces of global change strengthened the appearance of difference between human communities. But the differences were increasingly expressed in similar ways" (Bayly 2004: 2). Met andere woorden, de moderne wereld heeft ook overal nieuwe vormen van convergentie, differentiatie en antagonisme gecreëerd.

Het belangrijkste argument van Bayly is dat deze historische processen zijn gedreven door een veelvoud van oorzaken die overal in de wereld zijn ontstaan, dus niet in het Westen alleen en niet als de reactie op het Westen. Bayly spreekt over de macht van de moderne staat, de rol van de politieke ideologieën, met name nationalisme, de rol van religie, de rol van het leger en de rol van kapitalistische economie in de creatie van de moderne wereld. De rol van de lokale agencies is belangrijk in dit geheel. Kortom, Bayly, net zoals Van der Veer, ontmantelt het

nationalistische en eurocentristische paradigma, maar niet door de directe koloniale ervaring en de interacties tussen de koloniale machten en gekolonialiseerden te bestuderen, maar door het ontstaan van de gelijktijdige en op elkaar lijkende processen in verschillende werelddelen te benadrukken die het resultaat zijn van intensieve contacten tussen verschillende werelddelen. In zijn boek laat Bayly zien hoe politieke ideologieën zoals nationalisme, herdefiniëren van religie en staatsmacht overal een nieuwe en belangrijke rol gaan spelen in de creatie van een nieuwe wereld.

In dit onderzoek zal ik het ontstaan van het Koerdisch nationalisme als ideologie en de rearticulatie van het martelaarschap van een religieus begrip naar een seculier nationalistisch concept binnen deze theoretische aanpak plaatsen. Ik zal laten zien dat het ontstaan van het Koerdische nationalisme als ideologie deel is van een breder proces van bovennationale articulatie van moderne vormen van politieke identiteiten binnen het wankelende Ottomaanse Rijk. In dit geval is het illustratief dat de sterke nadruk op de Koerdische identiteit ver van Koerdistan tot stand komt, namelijk in Istanbul de hoofdstad van het Ottomaanse Rijk, aan het einde van de negentiende eeuw. Deze identiteitsformatie, beargumenteer ik, kwam tot stand in interactie met het ontstaan van hetzelfde proces bij Turken, Arabieren en andere onderdanen van het Ottomaanse Rijk. En ook in interactie met de gebeurtenissen op wereldschaal zoals de unificatie van Duitsland, de onafhankelijkheid van Griekenland, het ontstaan van pan-germanisme en pan-slavisme in dezelfde periode. In dit complexe proces is het Westen een van de vele ‘anderen’ waar de Koerden zich mee en tegen definieerden. De Ottomaanse Turken, de Armeniërs, de Perzen en later de Arabieren zijn diverse articulaties van “de ander” van de Koerden naast de koloniale Britten en de andere Europese mogendheden. De lokale actoren binnen het Ottomaanse Rijk waren niet van elkaar geïsoleerd. Wat in Egypte werd geschreven werd in Istanbul gelezen en wat in Istanbul werd gezegd had haar echo’s in de Koerdische steden in Irak. Zelfs de metaforen, symbolen en ideeën die werden gebruikt om de eigen identiteiten vorm te geven, lijken op elkaar. Het werk van de Koerdische dichter Hacî Qadir, die ik uitgebreid in hoofdstuk vier behandel, maakt dit duidelijk. Deze dichter woonde als balling in Istanbul in de laatste drie decennia van de negentiende eeuw en in deze niet-Koerdische stad heeft hij zijn nationalistische visie in zijn poëzie ontwikkeld. Hij stuurde deze gedichten terug naar zijn geboortestad in Iraaks Koerdistan om ze door Koerden te laten voorlezen. Kortom, zowel de transnationale connecties als de langeafstandsconnecties van onderop ontstonden tussen verschillende lokaliteiten en speelden een belangrijke rol in de ontwikkeling van het discours van nationalisme en het discours van politiek martelaarschap. Dit onderzoek poogt deze veelzijdige interacties te bestuderen en te analyseren.

7- Hoofdstukindeling

Dit proefschrift bestaat uit zeven hoofdstukken.

1-Het eerste hoofdstuk: Martelaarschap, religie en de politiek van de natie.

Dit hoofdstuk bevat een theoretische behandeling van de islamitische notie van shahada, martelaarschap, en de notie van natie en nationalisme. Het hoofdstuk gaat gedetailleerd in op wat de notie van shahada in de klassieke islam betekent en hoe die notie in de islamitische traditie werd gebruikt. In tegenstelling tot het tegenwoordige gebruik van de notie van shahada als een gewelddadige vorm van de martelaarsdood, laten de islamitische tradities zien hoe complex de notie van shahada was. In relatie met natie en nationalisme toont dit hoofdstuk hoe de notie "sterven voor het vaderland" een cruciale rol speelt, niet alleen in nationalistische denken, maar ook in het moderne liberale politieke denken. Dit hoofdstuk laat zien dat een offer brengen voor de natie en het vaderland behoort tot de moderne vorm van politieke subjectiviteit. Verder behandelt dit hoofdstuk de relatie tussen religie en nationalisme, met name de relatie tussen de religieuze notie van shahada en de creatie van de nationale identiteit en nationale subjectiviteit. Shahada, als radicale vorm van pijn wordt paradoxaal genoeg gepresenteerd als een kracht om mensen tot handelend subject te vormen.

2- Het tweede hoofdstuk: Bloedige oorlogen, veranderingen in taalpraktijken en de afwezigheid van het politieke martelaarschap.

Dit hoofdstuk bestudeert de afwezigheid van de notie van politiek martelaarschap in de negentiende-eeuwse Koerdische poëzie. Gedurende de eerste helft van de negentiende eeuw is de notie van martelaarschap in verband met gevallenen tijdens oorlogen slechts één keer in een gedicht van de dichter Salim gebruikt. Dit hoofdstuk schetst eerst een beeld van de militaire confrontaties in de Koerdische gebieden binnen het Ottomaanse Rijk en de achtergrond van de oorlogen tegen het Koerdische vorstendom door het Ottomaanse Rijk. Vervolgens worden de taaltransformaties bestudeerd waardoor voor het eerst de drie grote Koerdische dichters van de eerste helft van de negentiende eeuw hun gedichten in het Koerdische, Soranî dialect, gingen schrijven terwijl men voor die tijd in het Arabisch, Perzisch en Turks dichtte. Dit hoofdstuk plaatst deze taaltransformatie binnen een grotere taaltransformatie die in het Ottomaanse Rijk heeft plaatsgevonden en ook buiten het Ottomaanse Rijk, bijvoorbeeld in India. Maar gelijktijdig benadrukt dit hoofdstuk dat er geen taalideologie achter de overgang van de drie dichters naar Soranî te vinden is. De taalpraktijken van

deze dichters gaan niet gepaard met de taalideologie. Als laatste verklaart het hoofdstuk de discursieve stilte over het politieke martelaarschap in de negentiende eeuw.

3- Het derde hoofdstuk: Martelaarschap, liefde en erotiek. Ghazal poëzie en de profanisering van het martelaarschap.
In dit hoofdstuk wordt de notie van het martelaarschap in de poëzie van de drie dichters Nalî (1797-1855), Salim (1800-1866) en Kūrdî (1809-1849) in de eerste helft van de negentiende eeuw bestudeerd. Dit is het prenationalistische tijdperk binnen het Ottomaanse Rijk. Het martelaarschap verschijnt in deze poëzie in de context van wereldse liefde, een liefde die zwaar onder invloed staat van de mystieke soefiliefde. In deze poëzie is het onderscheid tussen het religieuze en het seculiere niet te vinden. Het religieuze en het wereldse lopen door elkaar heen. De ervaring van zelfopoffering staat centraal in deze liefde. De dichter toont zijn bereidheid om zichzelf voor zijn geliefde op te offeren en daardoor martelaar van de liefde te worden. Dit offer is echter retorisch en literair van karakter. Deze specifieke vorm van liefde wordt in dit hoofdstuk het literaire martelaarschap genoemd en is een manier voor mannelijke zelfformatie. In deze poëzie construeert de dichter zichzelf als een altruïstisch persoon en maakt van zijn geliefde, vaak een vrouw, een harteloos persoon.

4- Het vierde hoofdstuk: de taal als martelaar, pen, zwaard en bij.
Dit hoofdstuk behandelt de notie van het martelaarschap in het werk van de Koerdische dichter Hacî Qadir Koiî (1824-1897).[8] De martelaar waarover Hacî Qadir schrijft is de Koerdische taal. In de tweede helft van de negentiende eeuw ondergaat de positie en betekenis van taal binnen het Ottomaanse Rijk een belangrijke verandering. De taal wordt voor het eerst als basis van de nationale identiteit geformuleerd en Hacî Qadir herformuleert de Koerdische taal als de basis van de individuele en collectieve identiteit van de Koerden. Hier wordt de taalideologie geboren. Het martelaarschap van de taal, dat wil zeggen het niet schrijven in de eigen taal totdat de taal bijna dood is, betekent bij Hacî Qadir daarom het martelaarschap van de Koerdische identiteit. Hacî Qadir valt in zijn werk ook het literaire martelaarschap aan en beschouwt het als een onethische vorm van een offer, dat waardeloos is. Dit hoofdstuk bestudeert dus de transformatie van het literair-erotische martelaarschap naar het nationalistische martelaarschap. De rol die religie speelt in dit proces, staat in dit hoofdstuk centraal. Het zal ook duidelijk worden hoe religie zelf geherdefiniëerd wordt tegen de achtergrond van deze verandering in de positie en de betekenis van de taal.

[8] In de rest van dit onderzoek zal ik de naam Hacî Qadir gebruiken om deze dichter aan te duiden, zijn achternaam Koiî wordt nauwelijks in het Koerdisch gebruikt.

5- Het vijfde hoofdstuk: Kolonialisme, nieuwe politieke verbeelding en martelaarschap.
Dit hoofdstuk bestudeert de gevolgen van de politieke ontwikkelingen na de Eerste Wereldoorlog en de kolonialisering van de Koerdische gebieden in Irak door de Engelsen voor de ontwikkeling van het Koerdisch nationalisme in het algemeen en het discours van het politieke martelaarschap in het bijzonder. De tijdspanne van dit hoofdstuk ligt tussen 1918 en 1930. Het martelaarschap is hier direct gerelateerd aan de moderne notie van recht op zelfbeschikking en de mogelijkheid om een eigen nationale staat op te richten. Dit politieke discours van martelaarschap is voor het eerst geformuleerd in de Koerdische krant, *Têgeîshtnî Rastî*, Begrip van de Waarheid, uitgegeven door de Britten in Bagdad in 1918. Deze koloniale krant was bedoeld om de Britse politiek te propageren, maar hij heeft een belangrijke rol gespeeld in de herformulering van de politieke verbeelding van de Koerden op basis van de notie van het recht op zelfbeschikking en de bereidheid om voor dit recht te sterven. De Britten beloofde autonomie en vrijheid voor alle onderdanen van het Ottomaanse Rijk en stelden het recht op zelfbeschikking centraal in hun pogingen om Koerden, Arabieren en de andere etnische groepen tegen de Ottomanen op te zetten. Dit hoofdstuk laat zien hoe het koloniale discours in *Têgeîshtnî Rastî* in interactie was met het Koerdisch nationalisme zoals dat in het werk van de dichter Hacî Qadir geformuleerd was. Verder laat dit hoofdstuk zien hoe de lokale actoren, d.w.z de Koerdische intellectuelen, hun eigen kranten maakten en de discours van het politieke martelaarschap verder voortzetten. Martelaarschap wordt hier onder het relatieve belang van koloniale invloed radicaal geseculariseerd.

6- Het zesde hoofdstuk: Nationalisme, martelaarschap en het nationale politieke trauma.
In dit hoofdstuk zal de periode na 1930 tot heden geanalyseerd worden. Kenmerkend voor deze periode is dat de Koerden zijn gedegradeerd tot een minderheid binnen de nieuw gevormde natiestaten, namelijk de Turkse, Iraanse, Syrische en Iraakse staat. Met het ontstaan van Irak als soevereine staat wordt de Koerden hun droom van zelfbeschikking ontnomen. Deze nieuwe staat aarzelde niet om de Koerden met geweld het zwijgen op te leggen. Het discours van politiek martelaarschap ontstond tegen deze achtergrond. Het verzet tegen staatsgeweld baande de weg naar het martelaarschap. De invloed van de seculiere revolutionaire ideologieën, met name het marxisme, de antikoloniale bewegingen en de linkse iconen van zowel de lokale martelaren, zoals Fahd, de secretaris-generaal van de Iraakse Communistische Partij, als de wereldmartelaren, zoals Che Guevara, waren van cruciaal belang voor de verdere ontwikkeling en verdere secularisering van het politieke discours van politiek martelaarschap in Koerdistan. Dit hoofdstuk zal ook de

introductie van de zelfmoordaanslagen bij de marxistische Arbeiders Partij van Koerdistan, de PKK, en de salafistische jihadistische groep, Jund al-Islam fi Kurdistan, als weer een nieuwe fase van martelaarschap, in deze brede context plaatsen en kort behandelen.

Bronnen:

Al-Baghdadi, M. (1993). *Al-Shahada, tasil la isti'sal*. Libanon al-Dar al-Islamiya.

'Ali, Bextyar (1996). "Komelgaî Pirse". *Rehend*. Vol. 1 Nr. 1 pp 66-99

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York, Verso.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif., Stanford University Press.

Bayly, Christopher (2004). *The Birth of the Modern World 1780–1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford, Blackwell.

Breuilly, John (1982). *Nationalism and the State*. Manchester, Manchester University Press.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London, Routledge.

Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursieve Limits of "Sex"*. London, Routledge.

Castelli, E. A. (2004). *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York, Columbia University Press.

Caton. C. Steven (1990). *Peaks of Yemen I Summon. Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*. Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press.

Center for Political & Strategic Studies (1998). *Al-Halla al-Diniya fi Misr*. Cairo.

Denton-Borhaug, Kelly (2007). "The Language of "Sacrifice" in the Buildup to War: A Feminist Rhetorical and Theological Analysis". *Journal of Religion and Popular Culture*, vol. 15, March 2007.

Durkheim, Emile (1976). The Elementary Forms of the Religious Life. London George Allen & Unwin Ltd.

Ewing, Katherine Pratt (1997). *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham, Duke University Press.

Foucault, Michel (1989). *Discipline, toezicht en straf: de geboorte van de gevangenis*. Groningen, Historische Uitgeverij.

Gilley, Sheridan (1987). Pearse's Sacrifice: Christ and Cuchulain Crucified and Reisen in te Easter Rising, 1916". In (ed) Obelkevich, Jim, Roper, Lyndal en Samuel, Raphael: Disciplines of Faith. London, Routledge & Kegan Paul Ltd.

Hassanpour, Amir (1992). *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1958*. San Francisco, Mellen Research University Press.

Hobsbawm, E. J & Ranger, T. O. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge Cambridgeshire, New York, Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality.* Cambridge [England], New York, Cambridge University Press.

Huijer, Marli. (1996). *De kunst gewoon te leven: aids en de bestaansesthetiek van Foucault*. Amsterdam, Boom.

Johnston, Steven (2007). *The Truth about Patriotism*. USA, Duke University Press.

Jwaideh, Wadie (1960). *The Kurdish National Movement. Its Origins and Development*. Ph.D. thesis, Syracuse University, Graduate School.

Kedourie, Elie (1966). *Nationalism*. London: Hutchinson University Library.

McDowall, D. (1997). *A Modern History of the Kurds*. London, New York, I.B.Tauris.

Nairn, Tom (1981). *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London, Verso.

Ray, Larry (1999). "Memory, Trauma and Genocidal Nationalism". *Sociological Research Online*, vol. 4, no. 2, http://www.socresonline.org.uk/socresonline/4/2/ray.html

Schmitt, Carl (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. George D. Schwab, trans. MIT Press.

Tibi, Bassam (1971). *Arab nationalism: Between Islam and the Nation-State*. London, Macmillan Press.

Van Bruinessen, Martin (1992). *Agha, Shaikh and State: the Social and Political Structures of Kurdistan*. London, Zed Books.

Van Bruinessen, Martin (2003). "Ehmedî Xanî's Mem û Zîn and its role in the emergence of Kurdish national awareness", in: Abbas Vali (ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*. Costa Mesa, Cal.: Mazda Publishers.

Veer, P. v. d. (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press.

Veer, P. v. d. (2001). *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Veer, P. v. d. and H. Lehmann (1999). *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Wensinck, A. J. (1922). *The Oriental Doctrine of the Martyrs*. Amsterdam, Koninklijke Academie van Wetenschappen.

Hoofdstuk één

Martelaarschap, religie en de politiek van de natie

"The specter of death looms large for many if not most humans, larger perhaps at times than the phenomenon of life itself. Immortality ideologies are created to subdue death, to circumvent it, or to outlive it."
(Sheets-Johnstone 2003: 241)

1- Inleiding

Dit hoofdstuk concentreert zich op twee noties: het islamitische martelaarschap, shahada, en de natie. In het eerste deel van het hoofdstuk bespreek ik uitgebreid de theologische aspecten van de notie van martelaarschap. Daarin laat ik zien dat shahada een complex en betwist begrip is dat vatbaar is voor tegenstrijdige interpretaties; vervolgens wordt de rol van zelfopoffering in de formatie van de natie en in de theorie over het nationalisme besproken. Dit hoofdstuk laat zien dat de notie shahada als uiting van de radicale nationale zelfopofferende liefde cruciaal is in de moderne conceptualisering van de natie en centraal staat in de ideologie van het nationalisme. De belangrijkste stelling van dit hoofdstuk is dat religie een vormende rol speelt in de creatie van de de nationale politieke subjectiviteit en de notie shahada speelt in dit proces een cruciale rol.

Dit hoofdstuk bespreekt een aantal theoretische standpunten die de secularistische kijk op de relatie tussen religie en de seculiere wereld kritisch benaderen. In deze kritische benadering wordt religie gezien als een kracht die veel meer is dan alleen een privé-overtuiging, zelfs in de meest geseculariseerde samenlevingen. Religie heeft niet alleen het vermogen om de massa te mobiliseren, religie speelt ook een belangrijke rol in het ontstaan van de moderne seculiere noties van natie, nationale identiteit en nationale zelfopofferende liefde voor de natie en vaderland. Religie is de *significante ander* van het seculiere, dat wil zeggen de ander waartegen het seculiere zichzelf vormt, en speelt een belangrijke rol in de creatie van het seculiere zelf (Asad 1999).

2- De islamitische shahada: een complex en betwist begrip

Ondanks het feit dat shahada een veelgebruikt begrip is geworden in de wetenschappelijke literatuur en verschillende populaire media, is het niet makkelijk om te bepalen wat dit concept precies inhoudt en wie in de islamitische tradities martelaar wordt genoemd. Shahada is een

veelzijdig begrip dat verschillende betekenissen heeft en steeds van inhoud verandert. Shahada is vatbaar voor diverse interpretaties waarbij vaak de éne interpretatie de andere radicaal bestrijdt. Een voorbeeld dat duidelijk deze tegenstrijdige interpretaties van het begrip shahada laat zien, is de manier waarop de zelfmoordaanslagen van de Palestijnen in de islamitische wereld worden beschreven. De vraag is of de daders van de zelfmoordaanslagen als martelaar, shahid, gezien kunnen worden en hun daad als martelaarschap, shahada, beschouwd kan worden De sheikh van de al-Azhar universiteit in Caïro, één van de meest gezaghebbende islamitische instellingen in de Arabische wereld, gaf in 1996 een fatwa uit waarin hij benadrukt dat Palestijnen die een zelfmoordactie tegen Israëlische civiele doelen uitvoeren en onschuldigen vermoorden geen martelaars, shahid, zijn, maar moordenaars (Center 1998: 28). Volgens deze sheikh tolereert de islam dat soort acties niet en het islamitische martelaarschap is niet van toepassing op deze daders van zelfmoordacties (Center 1998: 28). In een heftige reactie tegen deze sheikh gaf "Het Front van Al Azhar Geleerden", een vereniging van 5000 islamitische geleerden verbonden aan dezelfde universiteit, een tegen-fatwa uit waarin het benadrukte dat Palestijnen die tegen de Israeliërs vechten en zich opblazen, wel martelaars zijn, zelfs "de beste martelaars van de islam" (Center 1998: 28-29).

Deze tegenstrijdige interpretatie van zelfmoordaanslagen heeft niet alleen maar te maken met twee tegenstrijdige politieke standpunten die de zelfmoordaanslagen interpreteren, de ene de onkritische voorstander van het Palestijnse verzet tegen Israël en de andere een kritische visie op de strijd en haar methoden, maar ook met de complexiteit en het betwiste karakter van het begrip shahada en shahid zelf in de islamitische traditie. Shahada in deze traditie is een veelzijdig begrip dat voor verschillende vormen van sterven, pijn en lijden wordt gebruikt die weinig of niets met het gebruiken van geweld of een gewelddadige vorm van sterven te maken hebben. Zowel een gedode militante gelovige strijder in oorlog als een ongehuwde vrouw die als maagd doodgaat, worden shahid genoemd (Cook 2007) . Verder zijn er geen duidelijke, verifieerbare criteria waaraan een daad onbetwist moet voldoen om als shahada benoemd te kunnen worden. De martelaar, bijvoorbeeld, mag niet de intentie hebben om te sterven in de hoop **zo** het paradijs te betreden, dit zou het martelaarschap perverteren tot een zelfmoord, of tot een zoektocht naar het opzettelijk beëindigen van het leven en dit gaat tegen de islamitische overtuiging in dat het recht van het ontnemen van leven alleen aan God is voorbehouden. De intentie van de martelaar is natuurlijk moeilijk zo niet onmogelijk te meten en daardoor kan de juistheid van zijn/haar martelaarschap niet worden geverifieerd. De twee tegenstrijdige posities van de al-Azhar universiteit zijn dus niet alleen maar door de politiek te verklaren, maar die moeten ook gerelateerd worden aan de onduidelijkheid en complexiteit van het begrip shahada in de

islamitische theologie. Een theologische en historische weergave van de notie shahada is nodig om het veelzijdige karakter van deze notie nog duidelijker aan te tonen.

In de islam vormt de Qur'an het startpunt van het begrip shahada en vervolgens wordt dit begrip in de tradities verder uitgewerkt.[9] Shahada en shahid zijn afgeleid van het werkwoord shahada dat "zien" betekent en in de Qur'an wordt het woord shahid in enkelvoud en meervoud 55 keer gebruikt. Shahid in de Qur'an verwijst naar de volgende betekenissen: de getuige, degene die aanwezig is, degene die het weet, degene die het koninkrijk van God ziet en ook degene die lijdzaam en niet opzettelijk voor de zaak van God zich laten doden (Khalid 1978: 25-27). Volgens moslimtheologen betekende het woord shahid voor de islam alleen maar degene die iets gezien had of de getuige. Het idee dat shahid iemand is die zijn leven voor God offerde, kenden de mensen vóór de islam niet; dit begint bij de Qur'an (Khalid 1978: 19). De meningen lopen uiteen over de vraag of shahid in de betekenis van martelaar in de Qur'an aanwezig is of niet. Terwijl sommige onderzoekers dat bevestigen (Khalid 1978; Al-Baghdadi 1993; Cook 2007) wordt dit door anderen ontkend. Degenen dit ontkennen beweren dat de betekenis van shahid als martelaar later in de traditie is uitgewerkt (Wensinck 1922). Er zijn nog anderen die een tussenweg kiezen en beweren dat "de essentie" van het begrip shahada als martelaarschap in de Qur'an te vinden is, maar de verdere uitwerking van dit begrip heeft later vorm gekregen. Zo schrijft Wensinck: "The essence of the later Muslim doctrine of the martyrs is already found in the Qur'an, but the technical term designating the martyr, shahid, does not yet occur as such in the Qur'an" (Wensinck 1922: 147). Volgens Wensinck hebben de tradities en de populaire verbeelding veel toegevoegd aan wat al in de Qur'an aanwezig is. Khosrokhavar beweert hetzelfde als hij zegt dat martelaarschap in de betekenis van "dying a holy death" niet aanwezig is in de Qur'an. "In The Qur'an, the word means bearing witness and not dying a holy death" (Khosrokhavar 2005: 11). Hij schrijft verder over martelaarschap in de Qur'an: "Whenever dying for Allah is mentioned, we encounter expressions such as 'slain in the cause of God' (...) 'fight for the cause of God' or 'fled their homes in the cause of God and afterwards died or were slain'" (Khosrokhavar 2005: 11). De betekenis van martelaarschap als "dying a holy death" is volgens Khosrokhavar later gekomen toen de moslims in de zevende eeuw Palestina hebben veroverd (Khosrokhavar 2005: 11).

In deze verschillende visies op de aanwezigheid of afwezigheid van het begrip martelaarschap in de Qur'an, wil ik geen partij kiezen. Wat ik wil laten zien is dat het begrip geen

[9] De belangrijke Qur'an passages over martelaarschap zijn: "Say not of those who die in the path of God that they are dead. Nay rather they live". "Count not those who were slain in God's way as dead, but rather living with their Lord, by Him provided, rejoicing in the bounty of God has given them, and joyful in those who remain behind and have not joined them, because no fear shall be on them, neither shall they sorrow, joyful in blessing and bounty from God, and that God leaves not to waste the wage of the believers." (Esposito 1995: 55)

eenduidige betekenis heeft in de heilige tekst van de moslims en dat het niet zo eenvoudig is om precies te bepalen wat de Qur'an met shahid bedoelt. Eén punt is wel duidelijk, namelijk dat moslimgeleerden de letterlijke betekenis van het woord shahid als het zien of het getuigezijn onderscheiden van de technische betekenis van shahid als een martelaar. Shahid als martelaar wordt door de vele moderne theologen gepresenteerd als "degene die meedoet aan het gevecht tegen ongeloof, kufr, om het woord van God hoog te houden en de jihad in te gaan om de waarheid van het geloof te bevestigen" (Khalid 1978: 27). In deze interpretatie wordt een direct verband gelegd tussen het begrip shahada en jihad (Al-Baghdadi 1993). Shahid wordt geconstrueerd als degene die zijn/haar leven opoffert in de jihad voor God en de jihad vormt de voorwaarde waarbinnen shahada plaatsvindt. Maar dit verband tussen shahada en jihad lost de complexiteit van het begrip shahada niet op. Om de waarheid van het geloof van God te bevestigen hoeft men niet altijd het gevecht aan te gaan tegen de ongelovigen in militaire zin. Abū Bakr al-Razi, een tiende-eeuwse islamitische filosoof verwijst naar een andere soort shahid en schrijft: "Shahid is degene die getuige is van de geloofwaardigheid van de religie van God, soms door overtuigingskracht en soms door zwaard en pijl en boog" (Khalid 1978: 26). Shahid is dus niet alleen maar degene die meedoet aan de oorlogen van God tegen de ongelovigen, maar ook iemand die een intellectuele rol speelt en argumenten gebruikt om mensen van de juistheid van het geloof van God te overtuigen en daarbij de dood vindt. Jihad zelf is ook een complex begrip met verschillende betekenissen. Ruud Peters bevestigt dit punt en laat zien dat er niet één jihad narratief bestaat; integendeel, moslims hebben dit concept in verschillende tijdperken op verschillende manieren geïnterpreteerd, afhankelijk van de omstandigheden waarin ze zich bevonden (Peters 1996). In de islam is jihad meer dan een militaire confrontatie en wat in het huidige taalgebruik als 'heilige oorlog' aangeduid wordt. De islamitische geleerden onderscheiden twee soort jihad: de grote en de kleine jihad. De grote jihad is de jihad tegen het zelf, nafs, het is een innerlijke strijd tegen het veeleisende nafs die de mens verwijdert van God of geloof. Terwijl de kleine jihad verwijst naar militaire confrontaties van de moslims tegen de vijanden van de islam. De aanduiding "groot" en "klein" in de traditionele islam verwijzen naar het belang en hiërarchie van de beide vormen van jihad, de grote jihad, jihad tegen nafs, is belangrijker dan de kleine jihad, de militaire jihad tegen de vijanden van God. Het feit dat heden ten dage de militaire jihad belangrijker wordt gevonden dan jihad tegen nafs (Al-Baghdadi 1993; Peters 1996), zegt meer over de interpretatiepolitiek van de religieuze begrippen in de moderne wereld dan over de islamitische traditie van jihad en martelaarschap.[10] Kortom, wanneer in de

[10] In zijn boek *Martyrdom in Islam* beweert David Cook dat de notie van jihad zowel in de beginperiode van de islam als vanaf het einde van de negentiende eeuw en begin van de twintigste eeuw geen cruciale rol heeft gespeeld in de mobilisatie van mensen. Met

traditie een verband wordt gelegd tussen het martelaarschap en jihad betekent dat dat degene die doodgaat in een militaire confrontatie met de vijand evenals degene die tegen zijn nafs strijdt, op de titel van shahid kan rekenen (Kohlberg 1995: 204).

In de theologie van het martelaarschap wordt ook een duidelijk onderscheid gemaakt tussen de militante vorm van martelaarschap die "de martelaren van het slagveld" wordt genoemd en de niet militante vorm die "de martelaren buiten het slagveld" wordt genoemd (Kohlberg 1995: 204).[11] Dit onderscheid is belangrijk omdat hierdoor de notie van shahid niet gereduceerd wordt tot degenen die een militaire gewelddadige dood sterven. De martelaren buiten het slagveld bevatten zelfs zo een breed scala van niet militaire martelaren dat deze het gebruik van de notie van martelaar problematisch maakt. De martelaren buiten het slagveld omvatten: degenen die tijdens de pelgrimage of tijdens het zoeken naar kennis of tijdens het bidden zijn gestorven. Of mensen die een vroom leven hebben geleefd, degenen die door ballingschap of door de liefde zijn doodgegaan (Kohlberg 1995: 206). Degenen die ten gevolge van de liefde sterven worden shahidî 'ishq of shahidî mahabbat, de martelaren van de liefde, genoemd. Deze vorm van martelaarschap wordt in de liefdespoëzie in de islamitische wereld erg populair. Ik behandel deze vorm van martelaarschap in de Koerdische liefdespoëzie in hoofdstuk twee van dit onderzoek.[12] Maar de lijst van degenen die in de traditionele islam shahid worden genoemd, omvat nog veel meer: degenen die door brand zijn omgekomen, degenen die in de zee zijn verdronken en degenen die onder het puin van een gesloopt gebouw zijn gestorven, degenen die door de pest doodgingen zelfs degenen die van een hoge plek naar beneden vallen, degenen die door wilde dieren worden opgegeten, door een slang of schorpioen worden gebeten en degenen die van honger of dorst omkomen, worden allemaal shahid genoemd. Volgens een overlevering van profeet Muhammad is zelfs degene martelaar die de oprechte wens van martelaarschap had en wiens wens niet is verwezenlijkt doordat hij/zij in zijn/haar bed sterft. Cook noemt nog veel meer vormen van martelaarschap, bijvoorbeeld een betrouwbare handelaar, een goede vader en echtgenoot, iemand die vriendelijk is in het leven en de vrouw die haar jaloezie bestrijdt (Cook 2007: 35). Er is nog een vorm van martelaarschap die "living martyrs" worden genoemd. Deze groep "include those who, having joined the "greater jihad", succesfully fight their nafs". In sommige soefi tradities

---

name in de laatste periode werden mensen eerder door nationalistische en niet sektarische idealen gemobiliseerd tegen de Europese overheersing, dan door religieuze noties. Alleen vanaf de jaren zeventig van de twintigste eeuw wanneer de nationalistische en seculiere ideologie in diskrediet raakt, wordt opnieuw de religieuze notie van jihad zwaar benadrukt, dit keer door de activisten van de politieke islam (Cook 2007: 135-164).

[11] Achter deze typologie schuilt ook een reeks van rituele verschillen rond de beide type martelaren. De lichamen van de martelaren van het slagveld hoeven niet gewassen te worden. De daad van de opoffering, het martelaarschap, zuivert het lichaam van de martelaar.De martelaar van het slagveld wordt begraven met de kleren die hij tijdens zijn martelaarschap aan had. De kleren met de bloedspatten daarop zullen tijdens het laatste oordeel getuigen van de zelfopoffering van de persoon. Verder wordt voor martelaren van het slagveld gebeden: "het bidden van het martelaarschap" (Kohlberg 1995: 204).

[12] Voor een goede weergave van het martelaarschap van liefde zie Cook (2007: 98-115).

wordt beweerd “that the battlefield martyr is a *shahid* only externally (fi ‘l-zahir); the true martyr (fi ‘l-hakika) is he whose nafs has been slain while he continues to live in accordance with the Sufi rules” (Kohlberg 1995: 206).

Concluderend: de premoderne notie van martelaarschap is een complexe veelzijdige notie die veel meer betekent dan een gewelddadige dood vinden in de oorlog voor God. De militante vorm van sterven is één vorm van martelaarschap naast vele andere vormen in de traditie. In de komende hoofdstukken van dit onderzoek wordt duidelijk gemaakt dat het erkennen van de militante dood als enige vorm van martelaarschap in onze wereld het gevolg is van de seculiere rearticulatie van dit begrip binnen de contouren van het nationalisme en de natiestaat als het dominante politieke kader.

3- Zulm, mazlum en martelaarschap

De noties van zulm en mazlum spelen een belangrijke rol in het religieuze discours van martelaarschap, vaak worden de martelaren mazlum genoemd en de daad van doden zulm. Taalkundig betekent zulm de “dingen niet op hun juiste plek zetten”, maar in de sfeer van moraal waar de term vaak wordt gebruikt, zulm “denotes acting in such a way as to transgress the proper limittis and ex-coach upon the right of some other persoon”. Dat wil zeggen onrecht.[13] Zulm wordt ook als synoniem voor i‘tida, overtreding en dhanb, inbreuk of belediging, gebruikt. In het dagelijkse spraakgebruik wordt zulm gehanteerd in de betekenis van een ander zijn/haar rechten ontnemen en hem/haar onrechtvaardig behandelen. Die ander kan een individu zijn maar het kan ook een collectief zijn, een natie bijvoorbeeld. Lewis legt het algemene gebruik van deze notie uit: “ In common usage, zulm has come to signify wrongdoing, evil, injustice, opression and tyranny, particularly by persons who have power and authority.”**[14]** Kortom, zulm heeft een sterk verband met onrechtvaardige en inhumane handelwijzen, met name door de machthebbers. De machthebber die zulm pleegt wordt zalm genoemd.

Van zulm werd de notie mazlum afgeleid. Mazlum is degene die zulm ondergaat, dat wil zeggen iemand of iets die op een verkeerde, onrechtvaardige, beledigende of op een tirannieke manier wordt behandeld. De notie mazlum speelt met name een belangrijke rol in de shi’a islam. In de shi’a traditie is mazlum één van de eigenschappen van de onfeilbare imams die gedood zijn. De shi’itische imams waren mazlum, ze waren onderworpen aan een tirannieke en

[13]Badry, Roswitha; Lewis, B. "zulm (a., verbal noun of form I)." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 19 March 2010 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1393>

[14] Badry, Roswitha; Lewis, B. "zulm (a., verbal noun of form I)." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 19 March 2010 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1393>

onrechtvaardige behandeling die tot hun martelaarschap geleid heeft. Hier is de notie mazlum direct verbonden met de notie van shahid, martelaar, en soms wordt mazlum als substituut voor martelaar gebruikt**.**[15] De shi'a imams worden als een onschuldig slachtoffer gezien die door de tirannieke macht van hun tijd zijn gedood. Imam Hussein, en imam Rida zijn de twee modellen van mazlum. Hussein, die de mazlum van Kerbela wordt genoemd, heeft het geweld, de onrechtvaardigheid en de tirannie van de zulm van zijn tijd ondervonden; zijn martelaarschap wordt als het gevolg van zulm gezien. Imam Rida is mazlum omdat hij in ballingschap moest; hij moest Irak verlaten en naar Iran emigreren en stierf vervolgens daar. Mazlum in het geval van imam Rida wordt als synoniem voor gharib, een balling, gebruikt. Zijn dood als een onschuldige balling maakt hem mazlum of martelaar**.**

De islamitische terminologie zulm en mazlum, is van belang voor de verdere ontwikkeling van het discours van martelaarschap. Zulm geeft de betekenis aan de pijn en het lijden van de individu en gemeenschap. Hussein, bijvoorbeeld, werd voor lange tijd als mazlum en gharib gezien totdat hij in de twintigste eeuw een gedaantewisseling heeft ondergaan tot revolutionair politiek activist.[16] In de twintigste eeuw onderging zulm ook zo een transformatie. Tot aan de eerste helft van de negentiende eeuw werd de notie zulm door de gelovigen gebruikt om een onrechtvaardige en tirannieke macht te omschrijven, bijvoorbeeld, de macht van de Ottomaanse sultan bij de Koerdische dichter Salim. Dit punt wordt in het volgende hoofdstuk uitgebreid behandeld. Later in de twintigste eeuw wordt zulm door verschillende minderheidsgroepen gebruikt die slachtoffer zijn geworden van staatsgeweld, om het gewelddadige karakter van de moderne natiestaat aan te duiden. De Koerden, bijvoorbeeld, beschrijven de onderdrukking door de moderne Turkse, Iraanse en Iraakse staat van hun culturele en politieke rechten als zulm. Dit punt wordt in hoofdstuk zes van dit onderzoek behandeld. Het discours van politiek martelaarschap in de twintigste eeuw verplaatst deze religieuze noties binnen het nationalistische kader en transformeert de betekenissen ervan.[17] Gelijktijdig kent aan de religie een sterke performatieve kracht, een kracht die actief participeert in de creatie van revolutionaire subjecten die tegen politieke zulm proberen te strijden.

Tegenovergestelde van zulm is 'adl, rechtvaardigheid, of de insaf, gelijkheid. Insaf betekent "(to) assure to others the same right that one claims for one's self**"**.[18] Insaf als een

[15] Scarcia Amoretti, B. "Mazlum*."* *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 19 March 2010 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-5096>

[16] In hoofdstuk drie wordt deze transformatie uitgebreid besproken.

[17] In hoofdstuk één, vijf en zes van dit onderzoek wordt hierop uitgebreid ingegaan.

[18] Arkoun, M. "In̦af." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 19 March 2010 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-3575>

rechtvaardige manier van handelen of handelen naar een goed en rechtvaardig geweten wordt in de Koerdische liefdespoëzie van de negentiende eeuw uitgebreid gebruikt. In deze poëzie noemt de dichter zichzelf shahidî ‘ishq of shahidî mahabbat, de martelaar van de liefde. De geliefde voor wie de dichter bereid is zijn leven op te offeren en martelaar van de liefde te worden, wordt vaak als iemand zonder insaf beschreven. In hoofdstuk drie wordt dit punt uitgebreid behandeld.

4- De economie van het martelaarschap

Voordat ik de relatie tussen martelaarschap en nationalisme bespreek wil ik eerst de economie van martelaarschap behandelen. Centraal in deze economie staat de beloning voor de dood. Martelaarschap weerspiegelt de speciale affiniteit die religie met de dood heeft en is een manier waarmee religie de fataliteit van het menselijk leven betekenis geeft door de sterfelijke geest onsterfelijk te maken. Het feit dat in de islamitische traditie zo veel vormen van de dood als martelaardood worden genoemd, getuigt hiervan. Martelaarschap is een poging om aan de leegte van de dood te ontsnappen door er betekenis aan te geven en ook om die te overwinnen. Castelli schrijft: “Martyrdom can be understood as one form of refusing the *meaninglessness* of death itself, of insisting that suffering and death do not signify emptiness and nothingness, which they might otherwise seem to imply” (Castelli 2004: 34). De gedode martelaar is in de religieuze verbeelding niet echt dood, de martelaar leeft door en zijn ziel gaat direct na de dood naar het paradijs. De Qur‘an drukt dit als volgt uit: “En zegt niet van hen die op Gods weg gedood worden dat zij dood zijn; zij zijn juist levend, maar jullie beseffen het niet.”[19] Met andere woorden, de martelaarsdood is niet het absolute einde, het is meer een snelle en directe transitie naar een ander leven dat eeuwig en volmaakt is. Dit verbindt het begrip martelaarschap met het idee van de eeuwigheid en van de transcendentie van de dood. De martelaarsdood is een directe stap in de richting van het eeuwige leven bij God. Als de dood het “absolute nothing” zou zijn, zoals Zygmunt Bauman beweert (1992: 2), is het martelaarschap een poging om deze absolute leegte in te vullen met waarde en betekenis. Martelaarschap is in die zin een bewuste samenzwering tegen de dood, tegen die bittere kennis dat de mens een sterfelijk wezen is. Vanuit dit standpunt kan martelaarschap gezien worden als een protest tegen de mortaliteit van het leven of als een poging om te voorkomen dat met onze dood alles in het graf zal verdwijnen. “Mortality”, schrijft Bauman, “is ours without asking, but *im*mortality is something we must build ourselves” (Bauman 1992: 7). Martelaarschap is een poging tot het bereiken van die eeuwigheid.

Pogingen om onsterfelijkheid te bereiken of aan het lot om tot stof te degraderen en in het graf te verdwijnen te ontsnappen, verbinden martelaarschap met een speciale economie van

[19] Qur’an 2: 154 (vert. Leemhuis).

verwachting. De martelaren verwachten het eeuwige leven in het paradijs en de islamitische religieuze teksten zijn niet zuinig in het beschrijven van de economie van plezier waarin de martelaren zullen geraken. Het is deze speciale economie van verwachting die een filosoof zoals Nietzsche ervan overtuigde dat het christelijke martelaarschap geen zelfontkenning maar een zichzelf misleidende wil tot macht is. Het martelaarschap in de woorden van Nietzsche is de uiting van " a will to be more", "to overcome the meaninglessness of life by finding meaning in suffering" of in het sterven (geciteerd in Smith 2006: 171). Volgens Nietzsche zijn "acts of self-denial in fact merely means for self-enhancement and exaltation"; martelaren en asceten presenteren een radicale vorm van de wil tot macht want "it seeks to triumph over the very material preconditions of life" (Smith 2006: 171). Of wij het nu met Nietzsche eens zijn of niet, uit de theologie van het religieuze martelaarschap wordt duidelijk dat achter het idee van martelaarschap een uitgebreide economie van een winst en verliesrekening ligt. Martelaren verwachten beloningen voor hun martelaarschap. De belangrijkste elementen van deze economie van martelaarschap in de islam zijn:

A- martelaren zullen een eeuwig leven leiden, want volgens de Qur'an blijven ze voortleven bij God.[20] Het religieuze discours van martelaarschap veronderstelt dat de martelaren niet dood zijn, of niet gedood kunnen worden. In die zin zijn de martelaren, zoals Jayyusi vooronderstelt, het tegenovergestelde van wat Agamben *homo sacer* noemt. Bij Agamben is *homo sacer* iemand die gedood kan worden, maar niet opgeofferd kan worden. Jayyusi keert dit om en zegt dat martelaren zichzelf transformeren tot degenen die opgeofferd kunnen worden maar niet gedood kunnen worden (geciteerd in Asad 2007: 481). Dus de eeuwigheid is de eerste beloning.

B- martelaren zullen hun eeuwige leven met een ongeschonden lichaam in het paradijs doorbrengen.[21] Wensinck schrijft: "The admiration of martyrs expressed in Allah's Book is developed into a doctrine by tradition and dogmatics, a doctrine the center of which is the close relation between martyrdom and paradise" (Wensinck 1922: 148). In de Qur'an staat "whoever fights for the cause of God, whether he dies or triumphs, on Him we shall bestow a rich recompense" (geciteerd in Khosrokhavar 2005: 11).

[20] In de Qur'an staat een passage die het eeuwig leven van de martelaren bevestigt: "Count not those who were slain in God's way as dead, but rather living with their Lord". In de traditie wordt deze Qur'anpassage vaak letterlijk geïnterpreteerd. "According to some traditions, the spirits of the martyrs will ascend directly to Paradise, there to reside in the craws of green birds near God's throne. During the Resurrection these spirits will return to the martyr's earthly bodies and the martyrs will then be given their abode in Paradise" (Kohlberg 1995: 204).

[21] In de islamitische filosofie, met name bij al-Farabi, overleeft het lichaam de dood niet; alleen de geest komt in het paradijs. Al-Farabi reserveert het paradijs slechts voor de geest van de denkers, de 'onderontwikkelde' geesten overleven de dood niet. Avicenna reserveert wat ruimte voor het lichaam in het paradijs. Volgens hem zullen de 'onderontwikkelde' geesten met een deugdzaam leven een soort van fysiek plezier in het paradijs ervaren, omdat ze niet het nodige vermogen hebben om mentaal plezier te beleven (Rahman 2002: 119).

C- martelaren zullen niet blootgesteld worden aan pijn in het graf. Volgens de traditie is het essentiële verschil tussen shahid en de andere doden dat de ziel van shahid direct na de dood naar de hemel gaat, terwijl die van anderen moet wachten tot het laatste oordeel (Khalid 1978: 92-97). Hierdoor maken de martelaren de pijn van het graf niet mee.
D- martelaren kunnen voor hun familie bemiddelen bij God. Er zijn tradities die beweren dat de martelaren kunnen bemiddelen voor zeventig nabestaanden, zelfs voor personen die zondig hebben geleefd. De martelaren zouden na de profeten de tweede groep zijn die de rol van bemiddelaar bij God kunnen krijgen (Wensinck 1922: 151).

Kortom, het martelaarschap kan niet altijd als een idealistisch winstvrij offer of als een belangeloze daad gezien worden. Het is een complexe daad waarin idealisme en berekeningen van eigenbelang, altruïsme en narcisme hand in hand gaan. Binnen het discours van nationalisme wordt deze religieuze eeuwigheid in verband gebracht met de veronderstelde eeuwigheid van de natie als een collectief project. De ceremoniën van herdenking en de media-aandacht voor de nationale martelaren, d.w.z roem vergaren, zijn een seculiere vorm van de economie van martelaarschap. De nationalistische martelaren gaan waarschijnlijk niet naar het paradijs, maar "ze leven voort in het hart van het volk" zoals de Koerdische dichter Piremêrd het formuleerde (Hawar 1970: 130). Ze spelen niet de rol van religieuze bemiddelaars, maar hun dood geeft materiële en morele privileges aan hun nabestaanden.

5- Moderne naties en hun martelaren

Martelaarschap is niet te reduceren tot een fenomeen uit het religieuze verleden, want het is een belangrijk element van het heden en waarschijnlijk van de toekomst van naties en nationaal leven. Net als God eist de moderne natie offers van zijn onderdanen. Moderne natiestaten beschikken over hun eigen martelaren en hebben hun eigen betoog van het martelaarschap. De kerkhoven van de martelaren van de moderne naties zijn groter dan de kerkhoven van de religieuze martelaren van God. Een handvol natiestaten hebben in de twintigste eeuw de dood van tweehonderd miljoen mensen veroorzaakt. Deze massale slachtingen worden hoofdzakelijk in de naam van vaderlandsliefde en de bereidheid om voor het vaderland te doden en gedood te worden, gerationaliseerd. Deze gepolitiseerde vorm van de dood wordt als een uiting van patriottisme beschouwd. De bloedbaden van de twintigste eeuw, van de Eerste Wereldoorlog tot en met de genocide in Rwanda en de bloedige oorlogen in de Balkan, Irak en Palestina, laten zien dat deze zelfopofferende liefde voor de natie en vaderland niet incidenteel is, het staat centraal in de moderne notie van patriottisme (Johnston 2007). Met het ontstaan van de natiestaten in de negentiende eeuw en de ontwikkeling van een wereldorde gebaseerd op de actieve deelname van

natiestaten zijn de categorieën van natie en nationalisme geworden tot wat Billig de universele "common sense" noemt (Billig 1995). Gellner gaat een stap verder door de vanzelfsprekendheid van de natie en nationalisme bij de moderne mens als iets natuurlijks te benadrukken: "Een mens moet een nationaliteit hebben zoals hij een neus en twee oren moet hebben" (Gellner 1983: 15). De vanzelfsprekendheid van de natie houdt de vanzelfsprekendheid van de liefde voor de natie in en de ultieme vorm van deze liefde van patriotten is de zelfopofferende liefde voor de natie. Met natie wordt in dit onderzoek de politieke gemeenschap bedoeld waarmee mensen zich identificeren en ze deze politieke gemeenschap beschouwen als het morele, culturele en politieke kader dat de contouren van hun collectieve leven bepaalt; natie in de betekenis van de "verbeelde gemeenschap" die de mensen het gevoel en idee geeft dat ze tot eenzelfde politieke gemeenschap behoren (Anderson 1991).

Johnston (2007) bekritiseert het onderscheid dat in de politieke theorie wordt gemaakt tussen nationalisme en patriottisme waarin het nationalisme met een negatieve excessieve liefde voor de natie wordt geassocieerd dat tot gewelddadigheden en moorden kan leiden, terwijl het patriottisme met een onschuldige geweldloze liefde voor de natie wordt geassocieerd. Johnston gaat met argumenten in tegen een lange rij van theoretici die het patriottisme als onschuldige liefde verdedigen.[22] Hij beweert dat geweld net zoals bij het nationalisme onderdeel uitmaakt van het patriottisme en dat de patriottische liefde ook de bereidheid inhoudt om voor het object van die liefde, namelijk de natie, te sterven. In de visie van Johnston heeft het patriottisme twee "constitutive elements a willful enmity and a logic of sacrifice" (Johnston 2007: 2). Volgens Johnston wordt de dood voor de natie als de ultieme vorm van patriottisme beschouwd en evenals het nationalisme demoniseert het patriottisme de dissidenten en de anderen die als vijand van de natie worden verbeeld. Johnston geeft als voorbeeld de patriottische sfeer die in Amerika na 11 september ontstond, waarbij dissidente geluiden als vijandig jegens Amerika werden beschouwd en kritiek gelijkgesteld werd met "aiding and abetting the enemy, fratricide" (Johnston 2007: 4-5). Voor het betoog van dit onderzoek ligt het belang van de analyse van Johnston met name in zijn beklemtoning dat patriottisme ook de dood kan eisen ten behoeve van de bescherming van de natie en het vaderland. Men kan inderdaad al vanaf het begin van de moderne staat over de sacrificiale politieke liefde in de moderne natiestaat spreken. De eis van martelaarschap of van zelfopoffering voor de staat en de natie is bij verschillende moderne denkers te vinden. In zijn boek *Leviathan* behandelt Thomas Hobbes het idee van martelaarschap vanuit de logica van de moderne staat (Hobbes 1998: 334). Hobbes onderscheidt "privé" martelaren van "staats"

[22] Ook liberale theoretici zoals Charles Taylor, Richard Rorty, Maurizio Viroli, Ben Barber en nog vele anderen. Zie (Johnston 2007: 21-63).

martelaren en beschouwt de staatsmartelaren als de enige echte en erkende martelaren. Hobbes schrijft: “He, that to maintain every doctrine which he himself draweth out of history of our Saviour's life, and of the Acts, or Epistles of the apostles; or which he believeth upon the authority of a private man, will oppose the laws and authority of the civil state, is very far from being a martyr of Christ, or a martyr of his martyrs (...) To die for every tenet that serveth the ambition, or profit of clergy, is not required” (Hobbes 1998: 334). Hobbes ontkent het martelaarschap niet, hij probeert het te ordenen door de noodzakelijk geachte offers van de burgers aan de staatspolitiek te verbinden. Bij Hobbes is de moderne staat de enige die het recht heeft om de dood van haar burgers te eisen en de gedode burgers als martelaar te benoemen. Hobbes veroordeelt de burgeroorlog, maar hij laat de oorlog tussen staten toe. In die oorlogen “the individual must give up his right to self-preservation and lay down his life for the sake of the nation” (geciteerd in Seery 1996: 11).

Rousseau is een andere vroegmoderne denker die het verband tussen de moderne natiestaat en de bereidheid om offers te brengen, benadrukt. Rousseau benadrukt het belang van een Spartaanse opvoeding voor de creatie van de moderne burger in de moderne staat; volgens hem eist de moderne staat burgers met een spartaanse mentaliteit van strijden voor de gemeenschap of vaderland en met de bereidheid om hiervoor hun leven op te offeren. Rousseau ziet zelfopoffering voor het vaderland als de basis voor de creatie van een goed en deugdzaam burgerschap (Elshtain 1987: 61-62-63). Ook Hegel vraagt het moderne individu zich op te offeren “on behalf of the individuality of the state” (geciteerd in Elshtain 1987: 74) want, Elshtain legt dit punt verder uit, “ with the state comes not simply the possibility but the inevitability of war” (Elshtain 1987: 74). Net zoals individuen hun zelfbesef en zelfidentiteit kunnen construeren door de strijd aan te gaan, “so each state”, schrijft Elshtain in haar commentaar op Hegel, “must struggle to attain recognition. The state’s proclamation of its own sovereignty is not enough: the sovereignty must be recognized. War is the means to attain recognition” (Elshtain 1987: 75). Maar deze oorlogen kosten levens en de burgers moeten bereid zijn om deze offers voor de staat te brengen.

Zelfs de liberale staat eist van zijn onderdanen de bereidheid te sterven. Talal Asad (2007) laat de sterke band zien tussen het ontstaan van de moderne liberale staat en de eis tot bereidheid om voor het algemene welzijn van die staat te sterven. Een liberale vorm van het goede leven heeft mensen nodig die dat goede leven met hun leven verdedigen. Asad schrijft: “The mobilization of individuals within and by the sovereign democratic state and the care devoted to its population have been at the heart of the liberal conception of the good life. And a guarantee of the life is the citizen-soldier who is prepared to kill and die for it” (Asad 2007: 60-

61). Verder benadrukt Asad dat "the absolute right to defend oneself by force becomes, in the context of industrial capitalism, the freedom to use violence globally" (Asad 2007: 62**).**

Zo te zien is de noodzaak om te doden en gedood te worden inherent aan de politieke systemen van de moderne wereld, zowel liberale als niet liberale systemen en wordt sterven voor de natie als een nobele dood gezien. Opvallend aan die dood is dat hij niet wordt verborgen, maar dat hij bewust een publiek karakter krijgt. In de nationale publieke rituelen worden de offers van de patriotten benadrukt en er worden standbeelden, gedenktekens en monumenten voor de gedode patriotten opgericht. De nationale martelaren worden voortdurend herdacht en hun naam, missie en politiek worden levend gehouden. Idith Zertal beschrijft het belang van het herdenken van de martelaren voor de creatie van de nationale identiteit. "When memory and national identity meet,", schrijft Idith Zetral, "there is a grave, there lies death. The killing fields of national ethnic conflicts, the graves of the fallen, are the building blocks of which modern nations are made, out of which the fabric of national sentiments grows" (Zertal 2005: 9). Er is dus een direct verband tussen de kerkhoven waar martelaren begraven liggen en het ontstaan van het gevoel tot een natie te behoren. De kerkhoven van de nationale martelaren onderscheiden zich van de andere kerkhoven door het feit dat de kerkhoven van de natie niet een uitweg zijn van de dood, ze zijn niet de eerste "ghettos", zoals Baudrillard de kerkhoven noemt, die de dood en de doden van het leven en de levenden onderscheidt (geciteerd in: Bauman 1992: 24). De kerkhoven van de nationale martelaren zijn juist een belangrijk deel van het politieke en het publieke leven van de moderne naties geworden. Volgens Bauman wordt in de moderne wereld de alledaagse normale dood als "abnormal, dangerous, those to be shunned" beschouwd en de doden worden verdreven "from the company of the normal" (Bauman 1992: 24). De dood van de martelaren van de natie daarentegen, hun offer voor het vaderland, is juist iets dat zichtbaar, herdacht en levend gehouden moet worden. De zichtbaarheid van de nationale doden is voor het nationalisme de meest normale daad, de afwijking daarvan wordt juist abnormaal gevonden. Martelaarschap heeft in die zin een necrofiel karakter. De vraag is waarom nationalisme, de natiestaat zo'n behoefte heeft aan martelaren? Hieronder wordt deze vraag beantwoord.

6- Nationalisme, de waarheid en het hoogste offer

In dit onderzoek wordt met het nationalisme het denkkader bedoeld, waarin de notie van de natie als een politieke gemeenschap centraal staat, nationalisme dus als de ideologie die de verbondenheid met de natie als de belangrijkste vorm van affiniteit beschouwt. In deze betekenis is nationalisme sinds het einde van de negentiende eeuw wereldwijd een krachtige politieke ideologie en beweging geworden (Bayly 2004: 199).

In de theorievorming rond natie en nationalisme wordt een sterk verband verondersteld tussen nationalisme en de dood. Nationalisme wordt als de moderne ideologie gezien die evenals religie sterk met de dood en eeuwigheid verbonden is; het leven opofferen voor de natie en het vaderland behoort tot de kern van deze ideologie (Anderson 1991; Smith 2000; Smith 2001). De centrale vooronderstelling van de ideologie van het nationalisme is dat het eeuwige leven van de natie als collectief belangrijker is dan het tijdelijke leven van het individu. De natie wordt als de ultieme waarheid geconstrueerd waarvoor het individu zijn/haar leven moet opofferen. Het nationalisme construeert de natie als het algemene goed dat uitgaat boven het belang van het individuele leven. Deze conceptualisering van de natie als het goede vitaliseert de ethiek van opoffering. Voor het ultieme goede is het offer noodzakelijk, als de verdediging van het goede dat nodig maakt, en dit offer stelt de eeuwigheid ter beschikking van de individuele patriotten. De gesneuvelde patriotten worden herdacht in de poëzie, liederen, monumenten en in symbolische activiteiten. In die zin is het nationalisme niet alleen maar een dood opeisende ideologie, maar het is, zoals Bauman dat formuleert, de meest succesvolle strategie van "group immortality" (Bauman 1992: 105). Nationalisme maakt van de dood in plaats van een individuele en eenzame gebeurtenis een betekenisvolle en aan het collectieve leven gerelateerde gebeurtenis. De dood van een patriot brengt de zelfactualisering van de natie voort.

De creatie van het vaderland of de natie als object van de liefde en ook als het noodzakelijke kader voor het individuele en collectieve leven staat aan de basis van de bereidheid om een offer te brengen. "Since the group ideal (as an object of love and identification) is fantasied as that which gives life to individuals within the group, the preservation of the common love object is felt as a primary function as compared with the preservation of the individual" (Fornari 1974: 36). In die zin is het offer verankerd in de nationale cultuur voor zover die cultuur de natie als het object van de liefde van individuele patriotten en als ideale groep creëert waarmee de individuen zich kunnen identificeren. De bereidheid om voor de natie en het vaderland te sterven is afhankelijk van de mate van de liefde voor de natie en van de haat jegens de vijanden in iedere specifieke nationale cultuur. Volgens Bauman transformeert het nationalisme de patriottische liefde of de " individual unselfishness (patriotism) into national egoism" (Bauman 1992: 110). Deze combinatie van individuele liefde en groepsegoïsme is datgene waarop het nationalisme zich concentreert.

In tijden van oorlog en vijandelijke confrontaties monopoliseert het nationalisme vaak de toegang tot de eeuwigheid. Dit monopolie creëert een radicale maar simpele tweedeling in de natie. Degenen die bereid zijn om de natie te verdedigen en zich met de natie te identificeren, de martelaren of de proto-martelaren van de natie, staan tegenover degenen die dit niet willen doen

en daardoor het stempel van lafaard zo niet van verrader opgeplakt krijgen. In dit soort momenten treden de martelaren als de enige ware woordvoerders van de natie op. Zo hebben naties in de oorlogen van de afgelopen twee eeuwen hun kinderen relatief makkelijk het slagveld op kunnen sturen. Het argument luidde steeds dat individuen het leven van de natie tegen vijanden en dreigementen van de buitenwereld moeten beschermen en daarvoor bereid moeten zijn te sterven. Benedict Anderson verbindt de eis van zelfopoffering voor de natie met de geboorte van een nieuwe politieke liefde. Hij noemt deze liefde "a profoundly self-sacrificing love" voor de natie en het vaderland (Anderson 1991: 141). Ondanks het feit dat Anderson het verband tussen deze politieke liefde en de dood in het nationalisme niet verder uitwerkt, met name de religieuze wortels van deze liefde-vanwege Andersons secularistische benadering van de natie en nationalisme worden de religieuze elementen in het nationalisme verwaarloosd-blijft dit verband heel belangrijk in het nationalisme. De wil en de wens om het leven op te offeren voor de natie zijn van levensbelang voor de constitutie van de natie (Smith 2001). Smith beargumenteert dat de cult rond de "glorious dead" een belangrijke rol speelt in het leven van de natie want "the cult of the glorious dead gives the most tangible expression to the idea of the nation as a sacred communion of the dead, the living and the yet unborn" (Smith 2000: 809). Voor sommige theoretici van het nationalisme is de natie niet een "community of texts" maar een "community of blood" en "not by accident, ceremonies of nationalism are about death and not literature, though literature may remodel blood sacrifice" (Marvin & Ingle 1999: 27). Volgens deze benadering is datgene wat mensen bij elkaar brengt en hen tot een politieke gemeenschap maakt, niet zozeer hun tekstuele verbeelding, maar het door de patriotten geofferde bloed. "A nation", schrijven Marvin & Ingle, "is the shared memory of blood sacrifices periodically renewed" (Marvin & Ingle 1999: 4).

Zoals bij de religieuze opoffering is de nationalistische opoffering een uiting van het feit dat de zaak waarvoor het leven geofferd wordt, belangrijker dan het individuele leven en die waarde gaat uit boven de waarde van het individuele leven. In beide gevallen is het offer de weg naar de creatie van het heilige, het offer als "the construction of a loss necessary for the creation of the sacred" (Funck 2002 :3). Dus het offer is een instrument om het sacrale te creëren. Door de offers van het leven van patriottische individuen wordt de natie geheiligd. Het nationalisme sacraliseert de natie tot aan het punt dat het evenals God offers eist.

Met dit mechanisme raken wij het hart van de aanwezigheid van het religieuze in het nationalisme. De aandacht van het nationalisme voor de dood en het offer maakt de relatie tussen religie en nationalisme op zo een cruciaal punt duidelijker. Maar desondanks besteden de dominante theorieën over de natie en het nationalisme weinig aandacht aan de religieuze

dimensie van de moderne natie en nationalisme of ontkennen dat zelfs. Natie en nationalisme worden in deze theorieën gezien als een belangrijk deel van de moderniteit, waarbij religie wordt gemarginaliseerd of beroofd van iedere politieke rol van betekenis. De invloed van deze secularisering theses op de dominante theorieën van nationalisme is groot (Van der Veer 1994). De secularisering sthese houdt in dat in de moderne wereld het maatschappelijke en politieke belang van religie is geminimaliseerd. Hoe meer een samenleving zich als een moderne samenleving ontwikkelt, des te meer zal religie verdwijnen. Nationalisme in de moderne samenleving wordt gezien als een seculiere vervanging van de religieuze identiteit. Kortom, de secularisering sthese negeert iedere rol van betekenis voor religie in het vormen van de moderne nationale identiteit en nationale politieke subjectiviteit, terwijl deze rollen in de moderne wereld groter worden. De secularisering sthese is niet in staat om zowel het religieuze verleden als de hedendaagse wereldwijde wederopleving, transformatie of herformulering van religieuze begrippen en vooral de sterke politieke rol die religie heden ten dagen speelt, te verklaren en analyseren. De secularistische lezing van de natie en van het nationalisme is in de afgelopen decennia door verschillende wetenschappers bekritiseerd (Van der Veer 1994; Van der Veer 1999; Asad 2003). In de volgende paragraaf behandel ik deze kritiek en de perspectieven die ze opent voor een andere benadering van de verhouding tussen religie en nationalisme. Ik besteed speciale aandacht aan de positie van het martelaarschap in de relatie tussen religie en nationalisme.

7- Religie, moderniteit en nationalisme

Het grote verhaal van de moderniteit ziet het nationalisme als een modern en seculier fenomeen in tegenstelling tot de traditionele-religieuze orde van de premoderne wereld. In deze benadering behoort religie tot het verleden en de traditionele wereld die voorbij is (Van der Veer 1994; Van der Veer 1999). Volgens deze benadering komt het nationalisme tot stand na de neergang van de heilige talen (zoals het Arabisch en Latijn, die de talen van grote, prenationale rijken waren), de ontwikkeling van het kapitalisme en de oprichting van de centrale hegemoniale staat (Anderson 1991; Gellner 1983; Hobsbawm 1990). Deze visie veronderstelt een onvermijdelijk en universeel verband tussen moderniteit, secularisme en de formatie van natiestaat en nationalisme. De 'traditionele' samenleving wordt geassocieerd met de dominantie van religie. De hoofdweg naar de moderniteit die naar de seculiere natiestaat en het nationalisme leidt, loopt door een ruïne van de religieuze gemeenschappen, religieuze verbeelding en ideeën. Iedere aanwezigheid van religie in het moderne politieke leven wordt als een afwijking gezien van de moderniteit. De rol die religie kan spelen in het definiëren en herdefiniëren van de moderne nationale identiteit wordt

ontkend. Nationalisme wordt gezien als een modern discours dat eerdere religieuze en culturele discoursen vervangt of domweg afschaft. Van der Veer (1994,1999) bekritiseert dit veronderstelde verticale onderscheid tussen religie en nationalisme. In zijn visie zijn nationalisme en religie geen twee tegenstrijdige ideologische machtsblokken, waarbij de aanwezigheid van de éne de afwezigheid van de andere zou betekenen. Integendeel, de religieuze concepten, rituelen en tradities kunnen worden ingezet om nationale identiteit te creëren. Van der Veer beargumenteert dat met het ontstaan van de natie de religieuze elementen niet zullen verdwijnen maar juist bijdragen aan de formatieprocessen van de natie. Van der Veer schrijft: "Religious nationalism in the nineteenth and twentieth centuries builds on forms of religious identity and modes of religious communication that are themselves in a constant process of transformation during both colonial and postcolonial periods" (Van der Veer 1994: xiii). Volgens hem kan de vorming van de natiestaten de religieuze identiteiten zelfs versterken. In zijn boek *Religious Nationalism* beargumenteert Van der Veer dat de verbeelding van de natie niet los is te zien van de religieuze verbeelding. Religie is een belangrijk aspect van de nationale identiteit en het belang van de religieuze gemeenschappen is van grote betekenis voor het ontstaan van nationalisme (Van der Veer 1994: 196-197).

Talal Asad brengt deze discussie een stap verder door de complexe constitutieve relatie tussen het seculiere en het religieuze genealogisch te benadrukken. Volgens Asad is het niet correct om over de religieuze oorsprong van het seculiere en politieke nationalisme te spreken en helemaal niet om het nationalisme als een geseculariseerde religie te zien. In dit verband schrijft Asad: "I am not persuaded that because national political life depends on ceremonial and symbols of the sacred, it should be represented as a kind of religion that it is enough to point to certain parallels with what we intuitively recognize as religion" (Asad 2003: 189). Verder benadrukt Asad dat het niet voldoende is om de paralellen tussen de religieuze begrippen en hun seculiere vormen te vinden, maar er moet meer gekeken worden naar wat hij "the differential results" noemt van het secullariseringsproces van religieuze begrippen. In zijn reactie op Carl Schmitt (2001) schrijft Asad: "It is not enough to point to the structural analogies between premodern theological concepts and those deployed in secular constitutional discourse,(...), because the practices these concepts facilitate and organize differ according to the historical formations in which they occur" (Asad 2003: 191). Asad vraagt nauwkeurige aandacht voor wat hij "the historical grammar of concepts" noemt (Asad 2003: 189). Asads argument is dat de moderne natiestaat nieuwe machtsprocessen impliceert ten gevolge waarvan de religieuze concepten en de categorie religie zelf opnieuw worden geherdefinieerd en geherarticuleerd. Ondanks de complexiteit van Asads benadering, komt zijn argumentatie erop neer dat het seculiere het

religieuze opnieuw produceert. In relatie tot het nationalisme betekent dit dat niet alleen religie constitutief is voor het nationalisme, maar ook dat het nationalisme constitutief is voor religie. Nationalisme herdefinieert religie en religieuze concepten.

Van der Veers uitgangspunt dat religie constitutief is voor het nationalisme en Asads argument dat het nationalisme constitutief is voor religie zijn cruciaal om de positie van religie binnen het nationalisme te begrijpen. In navolging van deze theoretische benadering beargumenteer ik dat het religieuze concept van shahada de grondslag vormt voor de moderne en seculiere vorm van het nationalistische martelaarschap en dat het nationalisme op zijn beurt dit religieuze begrip herconceptualiseert. Met andere woorden, nationalisme adopteert dit religieuze begrip en herconceptualiseert het vervolgens. In deze herformulering ondergaat shahada een radicale betekenisverschuiving en wordt in verband gebracht met nieuwe praktijken en processen, namelijk die van nationale strijd voor zelfbeschikkingsrecht en de inzet van revolutionair geweld voor het bereiken van nationale rechten en eisen. Hierdoor wordt de religieuze veelzijdigheid van het begrip shahada gereduceerd tot een gewelddadige vorm van het sterven voor de natie en het vaderland. In relatie tot het Koerdisch nationalisme betekent de herconceptualisering van het begrip shahada de transformatie van een passieve en mystieke vorm van lijden dat sterk verbonden is met het soefisme naar een revolutionair activistisch begrip dat verbonden is met de gewapende strijd voor de nationale rechten.

De manier waarop de notie shahada in het Koerdisch nationalisme werd ingezet en getransformeerd, maakt duidelijk dat dit nationalisme sterke lokale elementen omvat die los staan van pogingen van het Westen om de rest van de wereld zijn eigen ideeën en noties op te leggen. Dit onderzoek bevestigdt dat de vooronderstelling dat het nationalisme “het gevoel van de ontwikkelde witte mensen is” dat naar de rest van de wereld is gebracht, herzien moet worden (Bayly 2004: 205). De rol van de lokale concepten en agencies zijn uitermate belangrijk in het ontstaan van de historische transformaties. De notie van martelaarschap brengt het gevoel bedreigd te zijn, in een conflictueuze toestand beland te zijn en met oorlog en bezetting geconfronteerd te zijn, naar voren. Deze elementen vormen de gevoelstoestand van het late negentiende-eeuwse Ottomaanse Rijk en het ontstaan van Koerdisch nationalisme als ideologie in het werk van de Koerdische dichter Hacî Kader in die periode is aan die omstandigheid te danken. In hoofdstuk vier wordt dit punt verder geanalyseerd.

8- Martelaarschap en subjectvorming

Martelaarschap als een heilige dood geeft op collectief niveau de natie haar gemeenschappelijke emotionele eenheid. Even belangrijk is, zo beargumenteer ik, dat de daad van zelfopoffering op

individueel niveau de nationalistische subjecten het gevoel geeft een handelend subject te zijn, de maker van de geschiedenis en de bepaler van hun eigen lot te zijn. Martelaarschap vergroot het geloof in de maakbaarheid van de wereld. In martelaarschap wordt de notie van zelfopoffering verbonden met het beschermen, in stand houden en het bereiken van een politiek ideaal. De pijn van martelaarschap is verbonden met de verwerkelijking van politieke doelen. In die zin is martelaarschap geen uiting van een doodswens en heeft evenmin de intentie om de dood te verheerlijken. Het is juist de uiting van de liefde voor een ideaal, een politieke kwestie en een religieuze of politieke gemeenschap. Door zelfopoffering bevestigt de martelaar zijn/haar liefde voor het ideaal. Hier is pijn, lijden en zelfs dood de uiting van een agency, de uiting van een positie waarin het subject zijn subjectiviteit, zijn agentschap bevestigt en activeert. In tegenstelling tot de seculiere aanname laat Talal Asad zien hoe pijn een expressie kan zijn van agency, om dit punt uit te leggen schrijft hij: "The agency need not be conceptualized in terms of individual self-empowerment, pain could constitute an agency and it can be itself a kind of action" (Asad 2003: 69). Verder benadrukt hij: "One can think of pain not merely as passive state (although it can be just that) but as itself agentive" (Asad 2003: 79). Martelaarschap als een radicale ervaring van pijn kan gezien worden als een daad die individuen het gevoel geeft een actief subject te zijn, een subject die de geschiedenis de baas is. Deze subjectvormende kracht van het martelaarschap in de moderne wereld, beargumenteer ik, is direct verbonden met de ideologie, processen en praktijken van het moderne nationalisme en de oprichting van de natiestaat. Deze praktijken en processen zijn vaak conflictueus en gewelddadig van aard. Ze gaan gepaard met oorlogen, gewapende strijd en vijandigheden tegen interne en externe nationale vijanden.

In het voorgaande heb ik laten zien dat de zelfopofferende nationale liefde in het nationalisme niet alleen maar te maken heeft met uitzonderlijke omstandigheden zoals oorlog of militaire dreigingen; ook het innerlijke leven van de nationalistische subjecten is ervan doordrongen. Bereidheid tot opoffering is een onlosmakelijk deel van het patriottisme. Dit betekent niet dat een bepaalde innerlijke of psychologische karaktertrek het nationalisme voortbrengt, maar juist andersom, het nationalisme brengt een specifieke vorm van subjectiviteit voort waarin de overtuiging om voor de natie te sterven centraal staat. Zonder het nationalisme te psychologiseren kan gezegd worden dat de processen van het nationalisme "lead to a particular kind of 'psychology' because they are oriented towards the construction of a particular kind of social and political subject" (Finlayson 1998: 147). Deze speciale vorm van het sociale en politieke subject wordt geconfronteerd met de ervaring van pijn, angst, bedreiging en verlies als belangrijke onderdelen van het leven van de natie. Deze negatieve ervaring heeft vaak te maken met de aanwezigheid van een vijand die de natie omvormt in een kwetsbare politieke en culturele

entiteit en noodzaakt dat de natie een permanente bescherming vraagt. De bedreiging kan van verschillende kanten komen: het kan het moderniseringsproces zijn, koloniale bezetting of een buitenstaander.[23] De vijanden van de natie zijn ultieme kwaadwillende krachten die het bestaan van de goedwillende natie bedreigen. In het geval van radicale vormen van het nationalisme, bijvoorbeeld het fascisme, spreken sommige theoretici over het kameleontische karakter van de vijand bij het fascisme. Een vijand die in verschillende tijden verschillende vormen kan krijgen en overal vandaan kan komen (Neocleous 2005: 75). De dreigingen zijn niet gericht op het fysieke bestaan van de natie alleen, maar ze bedreigen tevens de eigenheid en authenticiteit van de natie (Finlayson 1998: 147 en 154). De natie is een pijnlijdende collectiviteit en die pijn beweegt haar tot acties en agency. De oorlogen van de natie zijn ook de oorlogen van iedereen, de natie neemt deel aan de oorlog als een verenigde eenheid. De oorlog van de natie is nooit de oorlog van het ene segment van de natie of het andere, of die van de ene klasse of de andere, het is de oorlog van de hele natie. De vijand is ook één verenigd geheel.

Zowel liefde voor de natie als haat jegens de vijanden vormen de emotionele krachten achter de beweegredenen van de patriotten. "The nationalism in personal identity", schrijft Elshtain, "may encourage social commitment to and for one's homeland and its people, on the one hand, or energize fear and hatred of the homelands of others, on the other" (Elshtain 1991: 557). De liefde voor het vaderland en de angst voor de vijand worden vaak samen gepresenteerd. Robert Coles schrijft in zijn boek *The Political Life of Children* dat de gehechtheid van kinderen aan hun land verpersoonlijkt wordt in de vorm van het vaderland of moederland. Coles observeert dat "the entrenched notion of a homeland is double-edged, at once inward-looking, a place where one "gets one's bearings," a domicile, a source of spiritual and social nourishment, and outward-projecting, protecting us from "them," from foreigners who, all too easily, become enemies" (Coles 1986: 60).

Kortom, de creatie van het zelfbeeld van de natie als een lijdende en bedreigde gemeenschap is cruciaal voor het nationalisme. Tegelijkertijd is de hoop en het optimisme om de natie van lijden en pijn te redden een onlosmakelijk deel van de ideologie van nationalisme. Dit optimisme dat gekoppeld is aan lijden en angst geeft het nationalisme de kracht om de pijn te activeren en het als een vormende kracht in te zetten voor de creatie van de nationalistische politieke subjectiviteit. Pijn is in het nationalistische discours niet een ervaring die uitgeschakeld moet worden, zoals het dominante seculiere betoog inhoudt (Asad 2003: 68, 71), maar het is juist

[23] De aanwezigheid van de vijand in de nationalistische verbeelding herinnert ons aan de notie van het politieke bij Carl Schmitt. Tegen de liberale notie van de politiek als consensus, discussie en vreedzame concurrentie introduceert Schmitt het politieke conflict, strijd en vijandschap. Bij Schmitt is de voorwaarde voor politiek het bestaan van een vijand en de mogelijkheid van een conflict (Zie: Schmitt 2001). In die zin behelst een nationalistische politiek een sterk schmittiaans aspect.

een kracht die gevoed moet worden en de massa het gevoel moet geven een actief subject te zijn. Pijn is niet alleen maar de oorzaak van de actie, maar ook een bepaalde vorm van actie (Asad 2003:69). Vanuit dit perspectief kan het martelaarschap gezien worden als pijn in actie of pijn als actie. De pijn van martelaren leent de groep de nodige legitimatie, vergroot het besef van plicht bij de andere leden van de groep en creëert een martelaarscult die anderen tot dezelfde actie zullen uitnodigen.

9- Martelaarschap en de nationalisering van religie

Martelaarschap als een modern politiek begrip is het product van de rearticulatie van religie tegen de achtergrond van nationalisme of de natiestaat. Het nationalisme adopteert en bouwt op het religieuze betoog voort met a-religieuze doeleinden. In dit nieuwe kader neemt religie een activistische vorm aan, wordt geïndividualiseerd en in bepaald opzicht geseculariseerd (Khosrokhavar 2005). Ondanks het feit dat de noties van martelaar en martelaarschap in de islamitische traditie voor een breed scala van mensen werden gebruikt, werden deze begrippen in de premoderne hiërarchische islamitische samenlevingen juist als een geprivilegieerde elitaire vorm van sterven beschouwd. Tot aan de negentiende eeuw had martelaarschap een elitair karakter."A holy death", schrijft Khosrokhavar "was meaningless unless it was related to the figures of the saints" (Khosrokhavar 2005: 39). Husayn, de kleinzoon van profeet Muhammad, en Hamzah, de oom van profeet Muhammad en al-Hallaj, de grote soefi heilige, werden als martelaren gezien en herdacht. Normale mensen die in de islamitische theologie 'amma, de massa, worden genoemd, hadden geen toegang tot deze geprivilegieerde vorm van martelaarschap, ze konden de heiligen noch tijdens hun leven noch na en in hun dood imiteren (Khosrokhavar 2005: 39-40). Met andere woorden, ondanks het feit dat de islamitische traditie de titel van martelaar ter beschikking stelde aan een grote hoeveelheid mensen, kon in werkelijkheid slechts een handvol geprivilegieerden op die titel rekenen. Wanneer het nationalisme de religieuze concepten nationaliseert en de religie een activistische vorm geeft, wanneer de natiestaat de zelfopofferende politieke liefde voor de natie en het vijandbeeld van de buitenstaanders creëert, wanneer de lijdende natie wordt gekoppeld aan de hoop en het optimisme dat het nationalisme creëert om dat lijden te boven te komen, wordt het mogelijk voor normale mensen om patriotten te worden en als martelaren van de natie te sterven. Nationalisme democratiseert de streng hiërarchische heilige dood van de pre-moderne tijd en stelt het beschikbaar aan iedere loyale patriot, vooral de patriotten die een eind willen maken aan het lijden van de natie door hun leven op te offeren. Zoals reeds beweerd, stelt het nationalisme de eeuwigheid ter beschikking aan iedere patriot en democratiseert het hiermee de toegang tot het

martelaarschap. De transformatie van het martelaarschap van een elitair privilege tot een gedemocratiseerde mogelijkheid voor iedereen, vormt de basis voor de democratisering van de toegang tot de nationale eeuwigheid. Binnen de contouren van de natie zal iedere patriot in de positie zijn om geschiedenis te maken. De biografie van de martelaar maakt deel uit van de biografie van de natie en de individuele geschiedenis van de martelaar wordt als een organisch deel van de nationale geschiedenis gepresenteerd. Zonder de notie van de nationale geschiedenis is er geen sprake van een egalitaire notie van het individuele martelaarschap. De belofte van een eeuwig leven als martelaar wordt door de natie gedaan en de nationale geschiedenis is de plek waar deze belofte wordt nagekomen.

10- Conclusie

Dit hoofdstuk concentreerde zich op het islamitische martelaarschap, shahada, en de relatie met de moderne zelfopofferende liefde voor de natie en het vaderland. De oorspronkelijke religieuze notie van shahada en shahid in de islam zijn complex. Het is moeilijk te bepalen wie als martelaar en welke actie als uiting van shahada beschouwd kunnen worden. In de islamitische tradities wordt de notie shahid voor een breed scala van personen gebruikt. Zowel degene die in religieuze militaire confrontaties voor God sterft als de vele anderen die niets daarmee te maken hebben, worden shahid genoemd. Deze complexiteit verdwijnt als deze notie in het nationalisme opgenomen wordt en het nationalisme deze opnieuw definieert. Het nationalisme gebruikt de notie shahid voor degene die hun leven opofferen voor de natie en het vaderland. De moderne naties beschikken over hun eigen martelaren en net zoals God eisen de moderne naties van de patriot de bereidheid zijn/haar leven voor de natie op te offeren. Deze moderne politieke eis wordt met de termen vaderlandsliefde of patriottisme aangeduid. Het nationalisme presenteert de natie als object van liefde voor wie de loyale patriotten bereid moeten zijn hun leven op te offeren. Dit wil zeggen dat, in tegenstelling tot de visie van de dominante theorieën over natie en nationalisme (Gellner 1983; Hobsbawm 1990; Anderson 1991) de relatie tussen religie en nationalisme veelzijdig en complex is. Terwijl de dominante theorieën deze relatie bagatelliseren en ze het nationalisme presenteren als een moderne seculiere ideologie die niet veel met religie te maken heeft, laat dit hoofdstuk zien dat nationalisme en religie geen twee tegenstrijdige ideologische machtsblokken zijn, waarbij de aanwezigheid van de éne de afwezigheid van de andere zou betekenen. Met Van der Veer (1994, 1999) laat dit hoofdstuk zien dat de religieuze concepten, rituelen en tradities kunnen worden ingezet om een nationale identiteit te creëren. Met het ontstaan van de natie zullen de religieuze elementen niet verdwijnen maar juist bijdragen aan het ontstaan van de natie. Dit betekent niet dat het nationalisme een geseculariseerde religie is en

zoals Asad (2003) duidelijk maakte is het niet voldoende om de paralellen tussen de religieuze begrippen en hun seculiere vormen te vinden. Er moet eerder gekeken worden naar de manier waarop de religieuze concepten en de categorie religie zelf opnieuw worden geherdefinieerd en geherarticuleerd.

In overeenstemming met deze theoretische benadering zal ik in de volgende hoofdstukken laten zien dat het religieuze concept van shahada de grondslag vormt voor de moderne en seculiere vorm van het nationalistische martelaarschap en dat het nationalisme op zijn beurt dit religieuze begrip herconceptualiseert. In deze herformulering ondergaat de islamitische shahada een radicale betekenisverschuiving en wordt die gereduceerd tot een gewelddadige vorm van sterven in de nationale strijd, shahada wordt in relatie gebracht met moderne noties zoals zelfbeschikkingsrecht of revolutionair geweld.

Martelaarschap is ook de uiting van pijn, een collectieve en individuele pijn. Maar pijn werkt hier als een kracht die handelende subjecten creëert. Pijn werkt zoals Asad (2003) beweert, als agency. De collectieve pijn geeft de natie haar gemeenschappelijke emotionele eenheid en op individueel niveau geeft deze pijn de nationalistische subjecten het gevoel en geloof dat ze een handelend subject zijn, de maker van hun individuele en collectieve geschiedenis. Daarnaast democratiseert nationalisme het martelaarschap. Deze vorm van sterven als martelaar was voor de tijd van het nationalisme gereserveerd voor de hogere en geestelijke standen in de samenleving, het nationalisme stelt het beschikbaar aan iedere loyale patriot. Binnen de contouren van de natie zal iedere loyale patriot in de positie zijn om via zijn dood de geschiedenis van de natie mede te vormen.

Bronnen:

Al-Baghdadi, M. (1993). *Al'-shahada, ta'sil la isti'sal*. Libanon, al-Dar Al Islamia.

'Ali, Bakhtiyar (1996). "Komelgaî, Pirse". *Rahand*. Vol 1, nr.1. Rahand Center for Kurdish Studies.

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York, Verso.

Asad, T. (1999). "Religion, Nation-State, Secularisme". In: Peter van der Veer & Helmut Lehmann (eds): *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: 178-196.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif., Stanford University Press.

Asad, T (2007). *On Suicide Bombing*. New York, Columbia University Press.

Bauman, Zygmunt (1992). *Mortality, Immortality and other Life Strategies*. Stanford University Press. Standford, California.

Bayly, Christopher (2004). *The Birth of the Modern World 1780–1914*. Global Connections and Comparisons. Oxford, Blackwell.

Billig, Michael (1995). *Banal Nationalism*. London, SAGE Publication.

Castelli, E. A. (2004). *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York, Columbia University Press.

Caton. C. Steven (1990). *Peaks of Yemen I Summon. Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*. California, University of California Press.

Center for Political & Strategic Studies (1998). *Al-Halla al-Diniya fi Misr*. Cairo.

Coles, Robert (1986). *The Political Life of Children*. Boston, Atlantic Monthly Press.

Cook, David (2007). *Martyrdom in Islam*. Cambridge University Press.

Elshtain, J. B. (1987). *Women and War*. New York, Basic Books.

Elshtain, J. B. (1991) "Sovereignty, Identity, Sacrifice." *Social Research* 58 (3): 545-464.

Esposito, J. L. (1995). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (V.3). New York, Oxford University Press.

Finlayson, A. (1998). "Psychology, Psychoanalysis and Theories of Nationalism." *Nation and nationalism* 4 (2): 145-62.

Fornari, Franco. (1974). *The Psycho-Analysis of war*. New York, Anchor Books, Anchor Press/Doubleday.

Funck, M., G. Eghigian, et al. (2002). *Sacrifice and National Belonging in Twentieth-Century Germany*. College Station, Texas A&M University Press.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Hawar (1970). *Diwani Piramêrd*. Bagdad, Al Zaman.

Hobbes, Thomas (1998). *Leviathan*. New York, Oxford University Press.

Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and Nationalism Since 1780 : Programme, Myth, Reality*. Cambridge [England]; New York, Cambridge University Press.

Johnston, Steven (2007). *The Truth about Patriotism*. USA, Duke University Press.

Kedourie, Elie (1966). *Nationalism*. London: Hutchinson University Library.

Khalid, H. (1978). *Al-Shahid Fi al-islam*. Beiroet, Dar al-'ilm.

Khosrokhavar, F. (2005). *Suicide Bombers : Allah's New Martyrs*. London, Pluto Press.

Kohlberg, L. (1995). "Shahid". In C.E. Bosworth et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam* (IX). Leiden, E.J. Brill.

Killilea, Alfred G. (2006). “The Political Impact of Death: A Reappraisal”. *Midwest Quarterly*; Autumn 2006, vol. 48 issue 1, 29-36.

Marvin, C. and D. W. Ingle (1999). *Blood Sacrifice and the Natio : Totem Rituals and the American Flag*. Cambridge, UK. ; New York, Cambridge University Press.

Neocleous, M. (2005). *The Monstrous and the Dead : B*urk*e, Marx, Fascism*. Cardiff, University of Wales Press.

Peters, Rudolph (1996). *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton Series on the Middle East. Princeton, NJ : Markus Wiener.

Rahman, Fazlur (2002). *Islam*. The University Chicago Press, Chicago.

Schmitt, Carl (2001). *Het begrip politiek*. Uitgeverij Boom.

Seery, John Evan (1996). *Political Theory for Mortals: Shades of Justice, Images of Death*. Cornell University Press. USA.

Sheets-Johnstone, Maxine (2003). “Death and Immortality Ideologies in Western Philosophy”. *Continental Philosopy Review*. 36: 235-262.

Smith, A. D. (2000). “The 'sacred' Dimension of Nationalisme”. *Millennium: Journal of International Studies*. 29 (3): 791-814.

Smith, A. D. (2001). “Will and Sacrifice: Images of National Identity”. *Millennium: Journal of International Studies*. 30 (3): 571-584.

Smith, J. Warren (2006). “Martyrdom: Self-denial or Self-exaltation? Motives for Self-Sacrifice from Homer to Polycarp a Theological Reflection”. *Modern Theology.* volume 22, Issue 2, 169– 96.

Veer, Peter van de (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press.

Veer, Peter van de (2001). *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Veer, P. v. d. and H. Lehmann (1999). *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Wensinck, A. J. (1922). *The Oriental Doctrine of the Martyrs*. Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen.

Zertal, Idith (2005). *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*. Cambridge Middle East Studies. UK, Cambridge University Press.

Hoofdstuk twee

Bloedige oorlogen, veranderingen in taalpraktijken en de afwezigheid van het politieke martelaarschap

1- Inleiding

De eerste helft van de negentiende eeuw in de Koerdische geschiedenis binnen het Ottomaanse Rijk is een periode van vele bloedige oorlogen. Er vonden veel militaire confrontaties plaats en er vielen vele doden, maar deze doden werden geen martelaren genoemd en de oorlogen zelf zijn geen thema geworden in de literaire teksten. De afwezigheid van oorlog en martelaarschap in de literaire teksten van de eerste helft van de negentiende eeuw betekent dus niet dat er in de Koerdische geschiedenis van die periode geen politieke conflicten zijn geweest, geen oorlogen zijn gevoerd en geen slachtoffers zijn gevallen. Integendeel, de oorlogen en de vele slachtoffers waren er in overvloed, maar ze vonden hun weg niet naar de literaire teksten van die periode, en ook niet naar de poëzie die vrijwel de enige geschreven vorm van literatuur was in die periode. Men kan over een discursieve stilte spreken wat betreft het thema oorlog in relatie tot martelaarschap in de Koerdische literatuur van die periode.

Dit hoofdstuk analyseert deze discursieve stilte en brengt twee oorzaken naar voren. De eerste is dat een deel van die oorlogen een nieuwe vorm had aangenomen, voortkomend uit de centralisatie van de macht van het Ottomaanse Rijk en de volledige uitschakeling van de tot dan toe getolereerde lokale machtsbases van de etnische groepen in verschillende provincies van het rijk. Dit soort oorlogen, beargumenteer ik, waren nieuw en hadden nog niet een eigen taal, noties en rationalisering ontwikkeld. Voor de lokale bevolkingsgroepen waren zij oorlogen zonder discours. Terwijl het andere deel van die oorlogen en confrontaties, en dit betreft de tweede oorzaak, binnen de islamitische notie van fitna, opstand of burgeroorlog viel, wat in de islam als grootste kwaad wordt genoemd.[24] De oorlogen in de Koerdische gebieden in de eerste helft van de negentiende eeuw waren oorlogen tussen moslims onderling: het Ottomaanse Rijk tegen de Koerdische vorstendommen, het ene Koerdische vorstendom tegen het andere Koerdische vorstendom en zelfs tussen verschillende fracties binnen hetzelfde Koerdische vorstendom. De religieuze rationalisering van de oorlog als jihad tegen ongelovigen of ter verdediging van de islam was niet van toepassing op die oorlogen. Aan het einde van de eerste helft van de

[24] Voor fitan zie: Gardet, L. "Fitna." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2009. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 18 March 2009. <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-2389>

negentiende eeuw en met name met de uitschakeling van het laatste Koerdische vorstendom, dat van Baban, kwam een einde aan deze stilte en de laatste confrontatie tussen het Ottomaanse leger en het leger van het vorstendom Baban werd uitgebreid door de dichter Salim (1800-1866) besproken. In zijn voorstelling van de oorlog gebruikt Salim voor het eerst en eenmalig de notie van martelaarschap. In dit hoofdstuk wordt uitgebreid ingegaan op de manier waarop de dichter Salim de confrontaties gepresenteerd heeft en in welke betekenis hij de notie martelaarschap gebruikt.

De eerste helft van de negentiende eeuw wordt in de Koerdische gebieden ook gemarkeerd door de grote aandacht voor de Koerdische taal. De belangrijkste Koerdische dichters van die periode gingen over van het schrijven in het Arabisch, Perzisch en Turks naar het lokale dialect Soranî Koerdisch, dat tot dat moment alleen maar als een gesproken dialect werd gebruikt.[25] Een paar belangrijke religieuze geleerden begonnen ook in het Soranî te schrijven waardoor het belang van dit dialect groter werd. De aandacht voor taal in die periode was een algemeen fenomeen binnen het Ottomaanse Rijk. Vanaf het einde van de achttiende eeuw was er een beweging binnen het Ottomaanse Rijk om de taal van het Rijk te hervormen (Mardin 1961); verschillende groepen binnen en buiten het Rijk besteedden veel aandacht aan hun etnische taal, onder andere de Arabieren, Turken, Grieken, Slaven en hetzelfde fenomeen zien wij in deze periode in India (Bayly 2004: 213). Het belangrijkste argument van dit hoofdstuk is dat de nieuwe taalpraktijken in Koerdistan niet samenvielen met het ontstaan van een taalideologie die aan de taal sociale, politieke en nationalistische betekenissen geeft. De overgang naar het Soranî is een nieuwe taalpraktijk in de zin dat er in een nieuwe taal geschreven werd, waarbij een lokaal dialect tot een schrijftaal omgevormd werd. Maar dit gaat niet gepaard met een taalideologie die een politiek verhaal over de taalverandering vertelt en bepaalt wat taal is en doet in de maatschappelijke en politieke contexten (Bauman & Briggs 2003). De nieuwe taalpraktijken van de dichters en religieuze geleerden in het Soranî waren niet verbonden met politieke en maatschappelijke onderwerpen en hadden geen nationalistische betekenis.

Dit hoofdstuk schetst eerst een beeld van de militaire confrontaties in de Koerdische gebieden in de eerste helft van de negentiende eeuw, daarna bestudeert het de achtergrond van de oorlogen tegen de Koerdische vorstendommen binnen het Ottomaanse Rijk. Vervolgens analyseert het de overgang van de drie Koerdische dichters Nalî (1797-1855), Salim (1800-1866) en Kūrdî (1809-1849) binnen het Baban vorstendom van het Arabisch, Perzisch en Turks naar het Koerdisch. Daarna wordt de manier bestudeerd waarop de dichter Salim de ondergang van het

[25] Voor de negentiende eeuw werd de Koerdische poëzie en sagen in andere Koerdische dialecten geschreven, namelijk Kurmancî en Goranî. De grote werken van Ehmedî Xanî (1650-1707) en Melaî Jezîrî (1570-1640) zijn in Kurmancî geschreven en het werk van de soefi dichter Bêsaranî (1641-1702) in het Goranî.

Baban vorstendom in zijn gedichten presenteert, hoe hij deze in zijn ogen dramatische gebeurtenis verklaart en in welke zin hij de notie van martelaarschap gebruikt.

2- De oorlogen zonder martelaren

De eerste helft van de negentiende eeuw in de Koerdische geschiedenis is een periode van militaire confrontaties en een grote hoeveelheid dodelijke slachtoffers. Verschillende legers in de Koerdische gebieden bevochten elkaar: het Ottomaanse leger, het Qajar leger van het Perzische rijk en de lokale legers van de Koerdische vorstendommen. Geheel in de lijn van de structuur van de macht binnen het Ottomaanse Rijk stonden de Koerdische gebieden tot aan het einde van de eerste helft van de negentiende eeuw onder het gezag van de lokale Koerdische prinsen en koningen (Emîn 2005; McDowall 1997). Halverwege de negentiende eeuw zijn in het kader van de centralisatie van de macht in het Rijk, alle Koerdische vorstendommen na bloedige militaire confrontaties door het Ottomaanse leger onderworpen.

De negentiende eeuw begon met een intern Koerdisch gevecht tussen de prins van Baban, Salim Beg, en de heerser van Rewandūz Mustefa Beg in 1801. Ondanks de bemiddeling van de Ottomaanse gouverneur van Bagdad vermoordde Salim Beg de heerser van Rewandūz (Emîn 1998: 113) en aan het eind van de eerste helft van die eeuw werd het Baban vorstendom, één van de laatste en waarschijnlijk sterkste Koerdische vorstendommen, door het Ottomaanse leger ten val gebracht (McDowall 1997). Tussen het begin en het midden van die eeuw vonden er nog vele oorlogen plaats waarbij veel slachtoffers zijn gevallen. De centralisatie van de macht van het Rijk was de voornaamste oorzaak achter deze vele oorlogen. In 1805, vond er een nieuw gevecht plaats, dit keer tussen het Baban leger en het leger van het Ottomaanse Rijk. In dit gevecht heeft het Ottomaanse leger 550 soldaten en officieren verloren en de Babani's 300 personen. De Ottomaanse gouverneur in Bagdad heeft om de hoofden van de doden en ook de hoofden van krijgsgevangenen van Baban gevraagd. Zes grote kisten gevuld met de hoofden van Babans doden werden naar Bagdad verstuurd (Emîn 1998: 117). In een ander gevecht in 1812 heeft het Ottomaanse leger de traditie van het onthoofden voortgezet. Historische bronnen melden daarover dat het Ottomaanse leger "een minaret van de onthoofde schedels van het Baban leger heeft gemaakt" (Emîn 1998: 130). De dood heeft duidelijk een theatraal karakter en werd expliciet als een straf zichtbaar gemaakt. De bedoeling is de onderdanen bang te maken en af te schrikken.

De concurrentie tussen de familieleden van het Baban vorstendom was een andere bron van de militaire confrontaties. In vier jaar tijd, tussen 1827 en 1831 hebben de twee prinsen van Baban-die broers van elkaar waren - in een bitter conflict om de macht, elkaar hevig bevochten . De één heeft de steun van het Ottomaanse leger ingeroepen en de ander de steun van het Iraanse

leger (Emîn 1998: 181). Al eerder vond hetzelfde scenario plaats. In 1818 waren 10000 militairen de Ottomaanse grens overgestoken om steun te geven aan een van de Koerdische fracties binnen het vorstendom Baban in de Ottomaanse gebieden van Koerdistan (McDowall 1997: 35). Kortom, in de eerste dertig jaar van de negentiende eeuw vonden er zeker zestien grote oorlogen in de Koerdische gebieden plaats. Meer dan één grote oorlog per twee jaar.

Al die oorlogen hebben het leven van de bewoners moeilijk gemaakt. De Baban gebieden werden zwaar getroffen en velen kwamen om . Als de Schot Fraser in 1835 vanuit Sardasht in de Iraans-Koerdische gebieden naar Suleîmanî trekt, om vervolgens in Suleîmanî de Baban Pasha te ontmoeten, komt hij geen enkel bewoond dorp tegen. Van de hoofdstad van het vorstendom Baban, Suleîmanî, treft hij alleen nog ruïnes aan (geciteerd in Emîn 1998: 181). Het aantal bewoners van Suleîmanî was in het begin van de jaren dertig van de negentiende eeuw gedaald tot minder dan 5000. Ambachtslieden, boeren, handelaren hebben door de vele oorlogen deze gebieden verlaten om vervolgens naar Rewandūz, Kirkuk en Mosoel te vluchten (Emîn 1998: 157).

Als hier gezegd wordt dat de eerste helft van de negentiende eeuw de eeuw is van vele oorlogen in de Koerdische geschiedenis, betekent dat niet dat de voorgaande eeuwen rustig en vredig waren. In de drie eeuwen voor de negentiende eeuw volgden de militaire confrontaties min of meer hetzelfde patroon (McDowall 1997: 38). Om de heftigheid van de oorlogen van voor de negentiende eeuw te illustreren kunnen wij de oorlog van het Ottomaanse leger van de gouverneur van Bagdad Ehmed Pasha tegen de Afghaanse koning in Iran Eshref Khan als voorbeeld nemen. Die oorlog brak in 1726 uit. Het leger van Eshref Khan bestond uit 17000 mensen en het leger van Ehmed Pasha uit 70 tot 80.000 mensen waarvan ongeveer 20000 Koerden. Na zware gevechten is het Ottomaanse leger verslagen en liet 12000 doden achter (Emîn 1998: 61-62).

Er was dus geen tekort aan oorlogen en slachtoffers die martelaren genoemd hadden kunnen worden. De oorlogen waren ook zo heftig dat men verwacht dat ze het thema zouden worden van literaire teksten in die periode. Maar beide is niet gebeurd, de slachtoffers werden geen martelaren genoemd en de oorlogen worden niet in de poëzie van die periode behandeld. In de rest van dit hoofdstuk leg ik deze discursieve stilte uit.

3- De centralisatie van de macht en het einde van de Koerdische vorstendommen

Nieuw aan de oorlogen van de negentiende eeuw is de centralisatie van de macht en het opheffen van de lokale machtsbases. De eerdere oorlogen van de Ottomanen tegen de lokale vorstendommen hadden niet tot doel de vorstendommen te vernietigen, maar streefden naar het

onstabiel, klein en zwak houden van de Koerdische vorstendommen zodat ze niet te bedreigend voor de Ottomanen zouden worden (Emîn 1998: 141). Dus in tegenstelling tot de traditionele oorlogen in het Ottomaanse Rijk heeft deze nieuwe oorlog een einde gemaakt aan de lokale machtsbasis van de lokale actoren en de staatsmacht sterker gemaakt in de provincies.[26] De centralisatie van de macht was een antwoord op de politieke en militaire crisis waarmee het Ottomaanse Rijk zich geconfronteerd zag. De Ottomanen zagen zich in de negentiende eeuw verwikkeld in een veelzijdig desintegratieproces, eerst in de Europese gebieden van het Rijk en daarna in de Arabische en Koerdische gebieden in het Midden-Oosten. In Europa zagen de Ottomanen zich geconfronteerd met een voortdurend conflict met de Europese grootmachten van de negentiende eeuw: Engeland, Frankrijk, Oostenrijk, Hongarije en Rusland. Het motto van die tijd was dat de Europese krachten een alliantie aan moesten gaan om Europa te bevrijden van "the yoke and vexations of the Turks" (Kinross 1977: 437; Finkel 2008: 489-526). Het gevolg van deze confrontaties was dat de Ottomanen de controle verloren over het merendeel van hun Europese gebieden. De volledige onafhankelijkheid van Griekenland in 1830, na bijna tien jaar van opstanden en militaire confrontaties, was het dieptepunt van dit desintegratieproces van het Ottomaanse Rijk.

Het Ottomaanse Rijk werd ook in de Arabische en Koerdische gebieden bedreigd. Napoleon bezette in 1798 het Egypte van de Ottomanen en de Koerdische en Arabische lokale machthebbers in de Ottomaanse gebieden wilden een grotere autonomie. Vanaf de jaren dertig van de negentiende eeuw begon bijvoorbeeld Muhammad 'Ali in Egypte tegen de Ottomanen te rebelleren met het doel zijn macht te versterken en uit te breiden. Met een groot leger onder leiding van zijn zoon Ibrahim heeft hij Gaza, Jeruzalem, Aleppo en Damascus bezet. Hij is zelfs de Turkse gebieden binnengedrongen en heeft in het hart van Anatolië Konya bezet (Kinross 1977: 467; Finkel 2008: 523-526). In de Koerdische gebieden waren dezelfde patronen te vinden. Hiervoor heb ik al een aantal voorbeelden besproken van de gevechten tussen het vorstendom Baban en het leger van de Ottomanen. Maar de Baban waren niet de enige Koerdische lokale machthebbers die de confrontatie aangingen met de Ottomanen. Mir Muhammad van Rewandūz, de prins van het Soran vorstendom, heeft zijn macht in 1833 uitgebreid tot de belangrijke handelssteden zoals Zakho en Dehok die Mosoel in Irak met Jazira in Turkije verbinden. Dit was een grote bedreiging voor het handelsverkeer tussen de Turkse gebieden van het Rijk en de gebieden in Irak. Daarnaast waren de Ottomanen bang voor de ondergrondse contacten en samenwerking tussen Mir Muhammad en het Egyptische leger van Muhammad 'Ali in Syrië

[26] Voor een uitstekende analyse van de eliminatie van de lokale machtbasis en de versterking van de macht van de centrale regering in de provincies zie Al Azmeh 1998.

(McDowall 1997: 42-43). De lokale heersers hadden de politiek van het uitbreiden van hun macht van elkaar overgenomen en breidden de macht van hun vorstendom uit ten koste van de macht van de Ottomanen. Het vorstendom Baban, bijvoorbeeld, beschikte over een groot en sterk leger. Zelfs een jaar voor zijn ondergang beschikte het vorstendom nog over een sterk leger. Alleen al in Suleîmanî, de hoofdstad van het vorstendom Baban, waren er 3000 gewapende mannen, terwijl de bevolking van de stad in 1847 15.000 zielen telden (Jalil 1987: 90). De macht van het vorstendom was zo groot dat de stabiliteit van de positie van de Ottomaanse gouverneur in Bagdad afhankelijk was van de steun van de Baban prinsen aan die gouverneur. De loyaliteit van deze prinsen was vaak cruciaal voor het in stand houden van de macht van de Ottomaanse gouverneur in Bagdad (Jalil 1987: 86). Soms hebben de Koerdische prinsen Bagdad met succes aangevallen. In 1810 is, bijvoorbeeld, ‘Abd al-Rahman Pasha van Baban met tienduizend mannen naar Bagdad opgetrokken om de gouverneur van Bagdad te verdrijven . ‘Abd al-Rahman begon met de toestemming van de sultan de aanval op Bagdad samen met de gouverneur van Mosoel. De stad werd ingenomen door het leger van ‘Abd al-Rahman en zijn bondgenoot en de gouverneur van Bagdad is de stad ontvlucht naar een Arabische stam, maar een Arabier heeft de gevluchte gouverneur gedood en bracht zijn hoofd naar ‘Abd al-Rahman Pasha terug (Emîn 1998: 124). Volgens sommige bronnen was de macht van de sultan in de Koerdische gebieden puur nominaal. De echte machthebbers waren ambitieuze Koerdische prinsen (Jalil 1987).

Tegen deze achtergrond begon het Rijk haar politieke systeem, dat gebaseerd was op het uitoefenen van het gezag van de Sultan in het centrum de macht van de vorstendommen in de periferie, radicaal te hervormen (McDowall 1997). De eliminatie van de Koerdische vorstendommen binnen de politiek van centralisatie van de macht in het Rijk is in de eerste helft van de negentiende eeuw gelukt. Sultan Mahmud II (1808-1839) en Sultan ‘Abd al-Mecid I (1839-1861) hebben alle Koerdische vorstendommen vernietigd. Het Soran vorstendom in 1837, het Baban vorstendom in 1848, het Hekkarî vorstendom in 1848, het Botan vorstendom in 1848 en het Bitlis vorstendom in 1849 werden na heftige gevechten ontmanteld (Heme Baqî 2000: 13), (McDowall 1997).

De oorlog ten behoeve van de centralisatie van de macht was nieuw. Ze was anders dan de oorlogen die ten doel hadden om de lokale machthebbers te verzwakken maar niet uit te schakelen. De uitgeschakelde machthebbers en hun geleerden hadden geen taal en noties om deze nieuwe oorlogen te benoemen en te verklaren. Behalve de traditionele notie van zulm hadden ze geen kader om die oorlogen binnen te plaatsen. Zulm is ook de notie die de dichter Salim heeft gebruikt om de uitschakeling van het Baban vorstendom betekenis te geven. Hierop kom ik straks terug. Maar zowel de nieuwe oorlogen als veel van de traditionele oorlogen hadden een

gemeenschappelijk karakter: het waren oorlogen tussen moslims onderling. Dus ze waren niet te rationaliseren door de notie van jihad. Fitna, dat wil zeggen de oorlog van de ene moslim tegen de andere moslim, is het meest voor de hand liggende concept om deze oorlogen te kenschetsen. Het feit dat deze oorlogen niet in de literaire werken besproken zijn en geen thema van de hoge cultuur, namelijk de poëzie, zijn geworden, heeft met het feit te maken dat de dichters van die tijd vaak religieuze geleerden waren, of in de religieuze scholen waren onderwezen. Ze waren op de hoogte van het negatieve theologische oordeel over dat soort oorlogen. Fitna is iets dat zeker veroordeeld dient te worden en niet iets om in de poëzie gevierd te worden. Het zal ook de dichters van die periode niet ontgaan zijn dat het openbare negatieve oordeel over die oorlogen in hun werk gevaarlijk voor hen kan zijn geweest, de vechtende prinsen of koningen zouden woedend gereageerd hebben over de presentatie van hun ambities als uiting van fitna.[27] De dichters die in die periode poëzie schreven waren voornamelijk met iets anders bezig, namelijk met het introduceren een nieuwe taalpraktijk: ze verhieven een lokaal dialect tot een schrijftaal.

4- Veranderingen in taalpraktijken: schrijven in het Koerdisch

Tussen al de bloedige gevechten en de rook van de kanonnen door werden er in die periode wel gedichten geschreven. De wortels van de moderne Koerdische literatuur in Irak en Iran liggen in de poëzie die in die periode in het vorstendom Baban is geschreven. Kenmerkend voor deze poëzie is dat ze in het lokale dialect Soranî is geschreven, terwijl dat dialect eerder geen geschreven vorm van poëzie kende en ze alleen maar werd gesproken. De dominante talen waarin poëzie in het Ottomaanse Rijk werd geschreven, waren Arabisch, Ottomaans Turks en Perzisch. De geleerde Koerden, vaak religieuze geleerden en aristocraten, schreven in deze drie talen. Ze vonden blijkbaar het lokale Soranî dialect niet waardig genoeg om poëzie mee te schrijven en om tot de literaire elite van die tijd te behoren, moesten de dichters in de dominante talen van toen schrijven. De talen waren duidelijk geordend, het Arabisch was de taal van de heilige Qur'an en het religieuze onderwijs in de moskeeën, het Ottomaanse Turks was de taal van de overheid en van de correspondentie met Istanbul en Perzisch was de taal van poëzie en cultuur (Muhammad 1976: 143-144). Er bestond Koerdische poëzie die in de zestiende en zeventiende eeuw in andere Koerdische dialecten is geschreven zoals Kurmancî en Goranî, maar de overgang naar het lokale Soranî was een nieuw fenomeen. De aandacht voor de lokale talen vanaf het einde van de

[27] Bassam Tibi beschrijft in zijn boek over het Arabische nationalisme de manier waarop Ibrahim Pasha, de zoon van Muhammad 'Ali de pasha van Egypte, de aanvallen van zijn leger in Syrië gelegitimeerd heeft. Ibrahim Pasha legitimeerde zijn aanval op de Ottomanen niet in religieuze termen, maar met de bewering dat hij voor de Arabieren tegen de Turken vecht (Tibi 1971: 98). Deze bewering van Tibi is te betwijfelen; de etnische tegenstellingen werkten niet als mobilisatieinstrument in de eerste helft van de negentiende eeuw, dit is iets voor de latere periode, met name in de twintigste eeuw.

achttiende eeuw en in het begin van de negentiende eeuw was een universeel fenomeen. Later hierover meer.

De overgang naar het Soranî in het Baban vorstendom is het gevolg van twee soorten ontwikkelingen, globale ontwikkelingen binnen het Ottomaanse Rijk en de wereld daarbuiten en lokale ontwikkelingen in de Baban gebieden zelf. Hierbij hebben respectievelijk de soefi leider en hervormer Maulana Khalid al-Naqshbandi (1779-1829) en de dichter Nalî (1797-1955) een belangrijke rol gespeeld. De rol van Maulana Khalid in het legitimeren en verspreiden van het schrijven in het Soranî is groot. Khalid was één van de belangrijkste religieuze geleerden van zijn tijd, hij was de stichter van een tak van de Naqshbandi soefi orde die zich snel vanuit Koerdistan verspreidde naar andere gebieden in het Ottomaanse Rijk, onder andere Irak, Turkije en Syrië. Zijn aanhang werd op tienduizenden volgelingen geschat (Van Bruinessen 1992: 222-259).

Khalid had als eerste een korte inleidend theologisch schrift over de islam in het Soranî geschreven, genaamd de *Eqîdenameî Kūrdî*, "Geloofsbelijdenis van Koerden". Het boek bevat een simpele uitleg van de basisprincipes van de islam, beschrijft de engelen, hemel en hel en bespreekt het leven van profeet Muhammad en zijn reis naar God, mi'raj. Opvallend aan het boek is de simpele taal waarin het geschreven is; het is toegankelijk voor iedereen die lezen en schrijven kan en zelfs voor degene aan wie de tekst voorgelezen wordt. Vernieuwend van Khalid was om het gesproken Soranî dialect tot de basis van de geschreven tekst te maken.

Het heftige conflict dat tussen Khalid als de leider van de nieuwe Naqshbandi soefi orde en Sheikh Ma'ruf Node als de leider van de gevestigde Qadirî soefi orde in Suleîmanî ontstond, zou de motivatie kunnen zijn voor het eenvoudige taalgebruik van Khalid. Khalid en zijn soefi orde probeerden als nieuwe stroming de 'amma, "het lage volk van het gebied", grotendeels bestaande uit analfabete mensen, te bereiken en voor zichzelf te winnen. De taalsimplificatie bij Khalid is een poging om deze gewone mensen te betrekken bij zijn conflict met de gevestigde Qadirî soefi orde. De taal wordt als een instrument voor de mobilisatie gebruikt en als zodanig moest de taal begrijpelijk en simpel zijn. De taalsimplificatie en de pogingen om de 'amma te bereiken, markeert het begin van een periode waarin het strikte onderscheid tussen de khassa, de elite en de 'amma, zwakker wordt. De massa begint langzaamaan gepolitiseerd te worden zonder dat dat betekent dat ze zelf als een politieke actor gezien wordt. Aan het einde van de negentiende eeuw wordt deze massa geherdefinieerd als een volk, dus als een politieke actor. In hoofdstuk vier wordt hierop nader ingegaan.

De taalvereenvoudiging was echter een breed fenomeen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk. Op het Arabische schiereiland was Muhammad ibn 'Abd al-wahhab (1703-1791) al eerder begonnen met het schrijven van simpele teksten voor een publiek dat niet hoogopgeleid is. Zijn

hoofdwerk *Kitab al-Tawhid*, "Het Boek van de Eenheidsbelijdenis", is een duidelijk voorbeeld van het gebruik van een simpele taal om de Qur'anverzen te interpreteren. Muhammad ibn 'Abd al-wahhab probeerde de 'amma, de massa, te bereiken en de macht van de traditionele 'ulama en soefi leiders te breken. In de beide gevallen heeft de taalsimplificatie te maken met het interne conflict tussen diverse fracties van de religieuze elite. In dezelfde tijd waren de Ottomaanse machthebbers bezig met het versimpelen van de taal om de communicatie tussen de staat en de bewoners van het Rijk beter en efficiënter te maken (Mardin 1961). Op dezelfde manier waren de Arabische intellectuelen, met name in Syrië, Libanon en Egypte sterk geëngageerd met de taalhervormingen.

Een andere oorzaak voor de aandacht voor taal had voor een deel te maken met de activiteiten van christelijke missionarissen die de Bijbel en andere religieuze boeken in het Arabisch vertaalden en deze in hun scholen gingen doceren (Tibi 1971: 100-101). De evangelische boodschap was simpel en duidelijk geformuleerd zodat ze toegankelijk was voor de gewone mens. Wat naast deze globale aandacht voor de taal binnen het Ottomaanse Rijk de taalverandering bij Maulana Khalid mogelijk heeft gemaakt, is zijn reis naar India. In 1808 verliet Khalid Koerdistan voor India om in de kringen rond de beroemde Shah Wali Allah (1703-1762) en misschien zelfs bij hem verder te studeren en werd een erkende soefi leider. Shah Wali Allah was één van de grote religieuze geleerden van de achtiende eeuw in de islamitische wereld (Ibrahim 2006). Opvallend aan het werk van deze geleerde is zijn aandacht voor de lokale talen van zijn geboorteplek, India. Voor het eerst vertaalde Shah Wali Allah de Qur'an in 1738 in het Perzisch ondanks de grote bezwaren van de traditionele 'ulama die hem hiervoor van apostasie beschuldigen (Ibrahim 2006: 111). De traditionele 'ulama waren van mening dat de Qur'an niet vertaald mag worden, zij beschouwden de Arabische tekst als de enige heilige tekst en de vertaling daarvan zal een grote belediging voor het boek van God zijn. Shah Wali Allah's zoon Rafi' al-Din heeft op zijn beurt ook de Qur'an vertaald, een letterlijke vertaling die de idiomatische vertaling van zijn vader volgde (Ibrahim 2006: 111). Na een paar jaar in dit intellectuele milieu geleefd te hebben, keerde Khalid in 1811 terug naar de stad Suleîmanî om vervolgens de Naqshbandi orde in Koerdistan te stichten (Muhammad 2004: 386). Bij zijn terugkeer in Suleîmanî vertoonde Khalid grote aandacht voor het lokale dialect Soranî en schreef zijn theologische traktaat in het Soranî.

Een ander boek dat hierbij ook van belang is, is het Arabisch-Koerdische (Soranî dialect) woordenboek dat door Sheikh Ma'ruf Node (1760-1839) is geschreven. Zoals al gezegd, was Sheikh Ma'ruf de leider van de Qadri soefi orde in Koerdistan. Zijn woordenboek heet *Ehmedî Woordenboek*, geschreven in de vorm van rijmende poëzie. Sheikh Ma'ruf wilde hiermee zijn

zoon Arabisch leren. Dit woordenboek en het boek van Khalid werden overal in Koerdistan gebruikt en ze hebben de weg vrij gemaakt voor de vele imams en religieuze geleerden in Koerdistan om hetzelfde pad te betreden. Het boek van Khalid heeft de mogelijkheid geopend om in het lokale Soranî dialect over de heilige zaken van de islam te schrijven en het woordenboek heeft Soranî synoniemen voor de Arabische woorden, de taal van de heilige Qur'an, gevonden. Woordenboeken creëren wat Benedict Anderson het "egalitarianism among language" noemt (Anderson 1991: 71). De talen worden als gelijke ten opzichte van elkaar gezien en gepresenteerd. Volgens Anderson heeft dit speciale egalitarisme een belangrijke rol gespeeld bij het ontstaan van het nationalisme in de negentiende eeuw in Europa. Anderson noemt deze taalgelijkheid als "a fraternity of equals" (Anderson 1991: 84).

Beide werken van deze Koerdische geleerden, die in interactie met elkaar en met de ontwikkelingen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk tot stand gekomen waren, hebben de betekenis van het Soranî dialect, vergroot. Deze nieuwe taalpraktijken leidden in de tweede helft van de negentiende eeuw tot de geboorte van een taalideologie die een directe relatie veronderstelt tussen het bestaan van een volk, zijn volksaard en de eigen taal. De taal wordt gezien als de belichaming van het volk. In hoofdstuk vier wordt deze ontwikkeling uitgebreid besproken en geanalyseerd.

Zoals gezegd had de taalverandering in het Baban vorstendom ook een lokale oorzaak, namelijk het stichten van de nieuwe stad Suleîmanî als de hoofdstad van het vorstendom. De oprichting van de stad Suleîmanî in 1784, en met name het stichten van de moskee van de stad, Mezgawti Gawra, de Grote Moskee, zette een nieuw cultureel leven in de stad in gang. De grote moskee werkte als een madrasa met een grote verzameling boeken en manuscripten. De machtigste en belangrijkste vorst van Baban 'Abd al-Rahman Pasha (17..?-1813), heeft intussen vele moskeeën en madrasa's opgericht en hij heeft belangrijke religieuze geleerden naar Suleîmanî gehaald onder andere Sheikh Ma'ruf Node (Emîn 1998: 102). Het aanschaffen en kopiëren van vele boeken voor het religieuze onderwijs was een systematische bezigheid van de madrasa in zijn tijd. De Pasha was persoonlijk betrokken bij het onderwijs en hij gaf soms zelf in de madrasa van de Grote Moskee les aan de religieuze studenten (Emîn 1998: 131). Het tijdperk van deze Pasha was een mengeling van succesvolle militaire confrontaties en een bloeiend cultureel leven.

In zijn tijd vestigde Maulana Khalid zich ook in Suleîmanî en begon in zijn eigen moskee en madrasa met zijn werk. Kortom een verlichte Pasha, de nieuwe stad en nieuw cultureel leven vormen de belangrijkste elementen van het leven in de hoofdstad van het vorstendom Baban aan het einde van de achttiende eeuw en het begin van de negentiende eeuw. Het Soranî dialect-de

spreektaal van de Pasha en de bewoners van Suleîmanî-wordt in deze nieuwe context tot de taal van de hoge cultuur, de poëzie, verheven.

Eerder hadden Melaî Jezirî (1407-1481), Ehmedî Xanî (1650-1706) en Besaranî (1641-1702) in andere Koerdische dialecten geschreven. De eerste twee in het Kurmancî en de derde in het Goranî dialect (Sūcadî 1952). De poëzie in het Soranî begint voor het eerst in de negentiende eeuw bij de drie Baban dichters Nalî (1797-1855), Salim (1805-1869) en Kūrdî (1809-1849) waarna in de twintigste eeuw het Soranî dialect de taal van journalistiek, literatuur en onderwijs in Iraaks Koerdistan wordt.[28] Nalî is de eerste die overgaat naar het Soranî. Op het moment dat de stichter van de stad Suleîmanî, 'Abd al-Rahman Pasha, stierf, was Nalî zestien jaar oud. Dus de jonge dichter had de bloeiperiode van de Pasha en de eerste jaren van de nieuwe stad meegemaakt. Met zijn schitterende poëzie in het Soranî schept Nalî een poëziemodel dat door andere dichters wordt overgenomen. Maar ook hier leidt de verandering in taalpraktijken van de poëzie niet tot de geboorte van een taalideologie ondanks het feit dat de overgang naar het Soranî in de poëzie niet zonder kritiek is geweest. De kritiek is op te maken uit de manier waarop Nalî deze overgang legitimeert. Als Nalî beslist om in het Soranî te schrijven, moet hij zijn daad rechtvaardigen door aan zijn lezers uit te leggen dat het er niet toe doet in welke taal de poëzie geschreven is, waar het in de poëzie om gaat is wat de dichter te vertellen heeft. Nalî schrijft (Mella Kerîm 1976: 60):

> Zeg niet dat mijn woorden Koerdisch en dialect zijn
> Wie niet onkundig is, zoekt naar de betekenis

Nalî verdedigt duidelijk Soranî, zijn eigen dialect, als de taal van de poëzie, maar hij trekt hier geen politieke of sociale gevolgen uit. Hij relateert de taal niet aan de etniciteit en hij beschouwt de nieuwe taalpraktijk als neutraal zonder politieke betekenis.

Naast het schrijven in het Koerdisch bleven de drie dichters ook in het Arabisch en Perzisch gedichten schrijven vooral om te bewijzen dat hun overgang naar het Koerdisch een bewuste en vrije keuze is en niet voortkomt uit het niet beheersen van het Arabisch, Ottomaans Turks en Perzisch.[29] Nalî laat zich in één van zijn gedichten met trots uit dat hij in de drie talen van het Rijk kan schrijven (Mella Kerîm 1976: 67):

[28] Vanaf de jaren negentig van de twintigste eeuw wordt Kurmancî systematisch in Iraaks Koerdistan gebruikt, met name in de gebieden onder controle van de KDP.
[29] De traditie om in het Arabisch, Perzisch en Turks te schrijven bleef tot aan het einde van de negentiende eeuw bestaan. De dichter Mehwî (1830-1904) en de dichter Sheikh Reza (1835-1909) hebben allebei naast het Koerdisch in het Perzisch, Arabisch en Turks geschreven.

Perzisch, Koerdisch en Arabisch heb ik in mijn geschriften verzameld
Nalî is daardoor de koning van drie landen, hij heeft dîwan.[30]

Nalî plaatst het Koerdisch naast het Arabisch en Perzisch en hierdoor geeft hij net zo'n grote waarde aan het Koerdisch als aan het Arabisch en Perzisch. Hij is tevens trots dat hij deze drie talen beheerst en in elke taal een huis heeft waar hij de baas of de koning is. Nalî wil ons laten zien dat hij zich bewegen kan van de ene naar de andere taal en dat hij deze talige diversiteit ziet als een intellectuele rijkdom en persoonlijke kwaliteit. Hij heeft het over de overeenkomsten van die talen waarmee hij de poëzie kan schrijven, de verschillen ertussen doen niet ter zake. Hier bestaat nauwelijks het besef omtrent de afzonderlijkheid van die diverse talen en helemaal geen politieke betekenis van de taalovergang. Maar gelijktijdig wordt toch de etnische identiteit van de dichter als Koerd, naast andere identiteiten van de dichter als moslim of Ottomaans onderdaan, benadrukt. De taalovergang impliceert een indirecte en milde voorkeur voor de etnische identiteit. Maar die identiteit bestaat zonder conflict naast de andere niet-etnische identiteiten van de dichter. De nadruk op de etnische identiteit bij Nalî betekent niet dat hij nationalistische ideeën en gevoelens uitte.

Deze nadruk op de etnische identiteit in die periode is niet iets unieks voor de Koerden, in die periode maakten ook de andere etnische groepen binnen het Rijk hetzelfde proces mee. In Syrië bijvoorbeeld ontstond aan het eind van de achttiende eeuw ook een vaag gevoel van Arabische identiteit. "This did not imply any hostility to the adjacent Ottoman Turkish populations or the Ottoman governors who ruled Syria. It was reflected, though, in a sense of a sacred and historical geography, a kind of "soft patriotism" (Bayly 2004: 213). De taalovergang bij de drie dichters is eerder de uiting van wat Leerssen "een streekbesef" noemt, dat te vergelijken is met "hedendaags regionalisme en 'heimatgefül', dan iets 'nationaals'" (Leerssen 1999: 15).

Kortom het nadruk leggen op de eigen taal en daardoor op een milde vorm van etnische identiteit in de eerste helft van de negentiende eeuw kwam via twee lijnen. Ten eerste via een religieuze lijn door de leiders van de soefi order, Khalid en Node, waarin het schrijven van religieuze teksten voor het eerste in het lokale Soranî dialect plaatsvindt. Ten tweede via een seculiere lijn door de poëzie van Nalî en andere Baban dichters waarin religie niet het hoofdthema is. Het gevoel van Koerd-zijn, wordt bij zowel de religieuze leiders als bij de dichters gezien als een integraal deel van het Ottomaans-zijn en het Ottomaans-zijn is op zijn beurt een

[30] In het Arabisch, Turks, Perzisch en Koerdisch wordt het woord dîwan gebruikt om de verzameling van gedichten binnen een boek te noemen. Dîwan wordt ook gebruikt in de betekenis van koninklijke hof .

deel van een nog belangrijker groter geheel, de islamitische umma.Religie en poëzie vormen de twee belangrijke aspecten van deze nieuwe ontwikkelingen.

5- Salim en de representatie van de val van het vorstendom Baban

De achtereenvolgende vernietiging van de Koerdische lokale vorstendommen heeft de nadruk op de etnische identiteit verder versterkt. Dit is duidelijk te zien in de gedichten die Salim na de val en over de val van het vorstendom Baban heeft geschreven, zijn nadruk op zijn etnische identiteit bereikt een schaal die niet in de werken van andere dichters van de eerste helft van de negentiende eeuw naar voren komt.[31] Eigenlijk is de val van het Baban vorstendom en de manier waarop Salim dat in zijn poëzie verwoordt een moment van transformatie. Salim is de eerste Koerdische dichter in de negentiende eeuw die in zijn poëzie reageert op de sociale en politieke gebeurtenissen en deze in zijn poëzie verwoordt. Het is een kenmerk van de klassieke poëzie om niet op de socio-politieke kwesties in de samenleving te reageren (Hakkak 1995). De reactie van Salim op de aanval van de Ottomanen en het ten val brengen van Baban vorstendom markeert het begin van een nieuwe vorm van poëzie die de intentie heeft om de sociale en politieke kwesties op de literaire agenda te zetten.[32] Als enige Koerdische dichter besteedt Salim vijf gedichten aan de ondergang van het vorstendom Baban en het beschrijven van zijn ballingschap als gevolg hiervan. In deze gedichten behandelt Salim drie thema's: de aanval van het Ottomaanse leger op het vorstendom Baban, zijn afscheid van de stad Suleîmanî en het tragische lot van de prinsen van Baban en hun onderdanen na de val van het vorstendom.[33]

Salim (1800-1866) behoorde tot de aristocraten van Baban, zijn directe familieleden bekleedden belangrijke posities binnen het vorstendom. Het stamhoofd van de stam van Salim was het hoofd van het Baban leger en Salim zelf was een soort adviseur van de Mahmud Pasha van Baban (Emîn 1998: 190). Na de val van het vorstendom in 1848 verliet Salim Suleîmanî om vervolgens in de Iraanse hoofdstad, Teheran, te belanden. Hij heeft een moeilijke tijd in de Iraanse hoofdstad en ervaart zijn verblijf daar als ballingschap. De nadruk op zijn etnische identiteit als Koerd en het Koerdisch als zijn taal is opvallend. Salim noemt Iran in een van zijn gedichten "biladi rafizi", het land van de weigeraars (Mūkiryanî 1972: 75). Met "de weigeraars" doelt hij op de shi'iten, die door de soennitische moslims als de weigeraar van het ware islamitische geloof worden gezien. Als Salim in dat gedicht afscheid neemt van Suleîmanî, neemt

[31] Het is algemeen bekend dat oorlog de particulariteit en het identiteitsbesef van de vechtende partijen versterkt.Voor de invloed van oorlog op de ontwikkeling van nationale identiteit zie Tilly 1990 en Grant 1998.
[32] In hoofdstuk vier wordt dit punt verder geanalyseerd wanneer het literaire werk van de dichter Hacî Qadir aan het einde van de negentiende eeuw wordt bestudeerd. Hacî Qadir politiseert de Koerdische poëzie op een radicale manier.
[33] Het is onduidelijk wanneer Salim deze vijf gedichten heeft geschreven, omdat ze ongedateerd zijn. Maar het is zeker dat ze na de val van het Baban vorstendom zijn geschreven. Salim overleed in 1866, en dat is 18 jaar na de val van het Baban vorstendom.

hij ook afscheid van "de gelovigen" (Mūkiryanî 1972: 75). Hieruit is te concluderen dat hij zijn verblijf in Iran als verblijf bij de ongelovigen ervaart en niet als verblijf tussen een vreemde natie. De nadruk op het religieuze karakter van zijn ballingschap maakt duidelijk dat de religieuze identiteit voor Salim op de eerste plaats komt en hij ontleent deze religieuze identiteit aan de religieuze identiteit van het Ottomaanse Rijk, namelijk de soennitische islam. Maar zijn ballingschap vergroot ook zijn besef van zijn etnische identiteit in zo een sterke mate dat hij in één van zjin gedichten tegen zijn geliefde Perzische vrouw zegt dat hij haar taal niet spreekt.[34] Als Salim in één van zijn gedichten door zijn Perzische geliefde in het Perzisch wordt toegesproken, antwoordt hij dat hij geen Perzisch kent en hij benadrukt zijn Koerd-zijn in deze persoonlijke relatie (Mūkiryanî 1972):

> Mijn Perzischtalige maan vroeg: Salim vertel over je zelf
> Ik antwoordde: mijn geliefde ik beheers jullie taal niet, ik ben een Koerd.

Dit terwijl Salim wel degelijk gedichten in het Perzisch kon schrijven. De behoefte om zich Koerd te noemen, zelfs in zo'n intieme liefdevolle context, is radicaal nieuw in de Koerdische literatuur. Dit markeert de aanwezigheid van een sterk etnisch besef bij Salim dat bij andere dichters niet aanwezig is en dit is ontstaan na de val van het Baban vorstendom.

De vijf gedichten die Salim aan het beschrijven van de val van het vorstendom Baban wijdt , is de grootste hoeveelheid gedichten die over de oorlog van de Ottomanen tegen de Koerden gaan in de hele Koerdische literatuur tot het einde van de negentiende eeuw (Mūkiryanî 1972: 66-67-68-75-102-103-104-105-106-107).[35] Er liggen twee oorzaken achter deze thematisering van de oorlog bij Salim. Ten eerste de persoonlijke betrokkenheid van Salim bij de vorsten van Baban en de gevolgen van de oorlogen voor hem persoonlijk, namelijk zijn vlucht naar Iran. Ten tweede de verdere versterking van het etnische besef bij Salim aan het einde van de eerste helft van de negentiende eeuw, dat is in een tijd waarin de etnische grenzen binnen het rijk

[34] Lord Acton heeft al in de tweede helft van de negentiende eeuw gezegd: "Exile is the nursery of nationalism"(Anderson 1992). In de volgende hoofdstuk behandel ik de invloed van ballingschap op het ontstaan van nationalistische ideeën bij de Koerdische dichter Hacî Qadir die in Istanbul leefde.

[35] De laatste editie van de verzamelde bundel van de gedichten van Salim dateert van 1972. Sindsdien zijn er veel nieuwe gedichten van deze dichter gevonden maar doordat zijn werk niet opnieuw is uitgegeven zijn deze nieuwe gedichten niet opgenomen in zijn verzameldwerk. De gedichten die met het vorstendom Baban te maken hebben, zijn in 1998 verzameld in (Emîn 1998). De vijf gedichten bestaan uit drie lange gedichten en twee korte gedichten. Het eerste lange gedicht gaat over de verbanning van de Baban prinsen en hun knechten, dit gedicht telt 96 regels. Het tweede gedicht bestaat uit 196 regels en beschrijft het laatste gevecht tussen het Ottomaanse leger en de Baban ridders. Het derde lange gedicht is een antwoord op een brief van de dichter Nalî, die na de val van het Baban vorstendom de stad ontvluchte, waarin hij Salim vraagt of het verstandig is om naar Suleîmanî terug te keren. Dit gedicht bestaat uit 92 regels. Het vierde is een lofzang op Baban prins, Sheikh 'Aziz. Het vijfde is een gedicht dat over de mogelijke terugkeer van 'Abullah Pasha van Baban naar Suleîmanî gaat. Hij zou na de val van het vorstendom terugkomen naar Suleîmanî om weer Pasha te worden en het vorstendom Baban weer op te richten.

zich sterker deden gevoelen en de etnische groepen binnen het rijk een culturele vorm van nationalisme begonnen te ontwikkelen (Suleiman 2003).

Salim toont in de gedichten zijn verdriet over het ten val brengen van de Baban prinsen en over het lot van de stad Suleîmanî. Hij beschrijft zichzelf als een wrak en zegt: “Mijn hart verbrandt en mijn adem lijkt op rook”. Hij is “zonder vrienden en bekenden gebleven” en “gaat bijna dood van verdriet”. Salim beschrijft hoe de stad Suleîmanî door de “Romî”, de Turken, werd aangevallen en geplunderd. De moskeeën zijn gevuld met Turkse soldaten die “niets weten van de geleerden”. “Het water in de fonteinen en in de bronnen in de stad is vertroebeld”, ze lijken op “het verdriet in het hart van de mensen”. Suleîmanî, de stad van “plezier en vreugde” is de stad geworden van zulm, rouw en bandieten”. Salim verteld over de heftigheid van de gevechten waarbij “ het gras en steen verbranden en de bomen verdrogen”. Hij vertelt hoe “het geluid van de Turkse kanonnen” is “vermengd met de schreeuw van de Baban ridders”. Hij typeert het Turkse leger als een leger van “dieven, schaamtelozen en minderwaardige spoken” die zelfs niet aarzelden om “de graven van de heiligen te schenden”

In tegenstelling tot de Turken typeert Salim de Baban prinsen als mannen met een hart voor de armen, “geda perwer”, en “moedige mannen”. Maar ze zijn na de val van hun vorstendom “bedelaars geworden” en zijn “verbannen naar de dorpen” en afgelegen gebieden. De hoge militairen van de Baban zijn gedegradeerd en “in de dorpen boeren geworden”. Salim noemt de Koerdische bewoners van de hoofdstad van Baban, Suleîmanî, onder het Turkse gezag “de vernederden” , mensen die hun “respect kwijt zijn”. Deze mensen worden door Salim als “verdrietige, verlaten en eenzame” mannen beschreven en hij vergelijkt de bewoners van Suleîmanî met een “verlaten minnaar”, die “voortdurend zijn tranen laat lopen”. De “barmhartige gastheren” van de stad zijn zelf “thuisloos en gasten geworden”.

Salim beschrijft ook het gevoel van de mensen in de stad. Uiterlijk “lachen ze voor het gezicht van de Turken”, maar van binnen “borrelen ze als kokend water in pannen”. Ze zijn boos en verdrietig over het lot van de Babanen, maar ze zijn “bang voor de Turken”. Salim beschrijft hoe de Turken over de bewoners van de stad denken. Volgens Salim zijn de mensen van de stad in de ogen van de Turken “lafaards geworden” en Salim heeft hetzelfde idee over de mannen van Suleîmanî. Hij benadrukt dat de sterke mannen van Suleîmanî, de mannen die “zo sterk waren als olifanten”, nu “voor de Turken vossen geworden” zijn. Salim benadrukt verder dat sinds de uitschakeling van de Babanen “de kunst en cultuur zijn verwaarloosd”.

Wat opvallend is aan deze beschrijving is de nadruk op de wreedheid van de Turkse soldaten en hun gebrek aan respect voor religie. Salim probeert het Turkse leger religieus te delegitimeren en daardoor ook de aanval op het vorstendom. Niets uit de beschrijving van Salim

van de ondergang van het vorstendom Baban ruikt naar nationalistische gevoelens. Salim presenteert het Baban vorstendom niet als de belichaming van de macht van de Koerdische natie, de notie van natie of volk is afwezig in zijn representatie van de identiteit van het vorstendom. Maar dat neemt de sterke nadruk op de etnische identiteit niet weg uit het betoog van Salim. De etniciteit bij Salim vormt hier wat Connor noemt: "potential nations", etniciteit als een groep waarvan het bewustzijn "need not be very important politically". Ze weten "ethnically what they *are not* before they know what they *are*" (Hutchinson and Smith 1994: 45). Het Koerdische zelfbesef bij Salim is in deze negatieve betekenis aanwezig, waarover Connor het heeft, en dat heeft geen politiek nationaal karakter. Met andere woorden, het Koerd-zijn bij Salim heeft geen specifieke nationale inhoud, maar verwijst wel naar een etnische grens die de Koerden onderscheidt van Turken en Perzen. De stap van etniciteit naar de natie is noch bij Salim noch bij de andere Baban dichters te vinden. Maar de nadruk op wat ze "niet zijn" is sterk aanwezig. Deze sterke nadruk op wat ze "niet zijn" vormt een belangrijke fase in de complexe transformatie van de etnische identiteit van Koerden tot een nationale identiteit en vormt het begin van een lang proces waarbij de Koerden zich als etnische groep ontwikkelen van, wat Connor, een "other-defined" groep noemt, tot een "self-defined" groep, van etnische groep tot natie (Hutchinson and Smith 1994: 45-46).

6- De verklaring van de oorlog

Salim noemt twee factoren als oorzaak voor de ondergang van het vorstendom Baban. De eerste is een sociaal-politieke factor en de andere is een metafysische factor. In zijn sociaal-politieke verklaring beschrijft Salim twee groepen bewoners van Suleîmanî, de hoofdstad van het Baban vorstendom, die de val van het vorstendom goedkeuren en er "gelukkig en blij" mee waren. Deze twee groepen zijn de handelaren en ambachtslieden van de stad. Salim noemt ze "bastaarden", mensen die behoren "tot het ras van de duivel" en ontstaan zijn uit "menstruatiebloed". Met "bastaard" plaatst Salim deze groepen buiten de sociale identiteit die op bloedverwantschap is gebaseerd. En met "het ras van de duivel" plaatst Salim deze groepen buiten de religieuze gemeenschap. De handelaren en ambachtslieden zijn dus tegelijkertijd geen echte Babanen, omdat ze bastaarden zijn, en geen echte moslims, omdat ze tot het ras van de duivel behoren. Bloedverwantschap en religieuze identiteit zijn de enige categorieën waarover Salim beschikte om deze twee sociale groepen aan te duiden.

Het is duidelijk dat Salim de gebeurtenissen interpreteert vanuit het standpunt van de regerende elite in het vorstendom, of beter vanuit het standpunt van de Baban fractie die de macht kwijt is geraakt. De vijandige politieke positie van de handelaren en ambachtslieden ten aanzien

van de Babanen is aan de hand van politieke en sociale omstandigheden te verklaren. Deze twee groepen hadden genoeg van de vele oorlogen van het vorstendom Baban en ze verlangden naar een stabiel en veilig klimaat om hun beroep te kunnen uitoefenen. Daarnaast nam de instabiliteit voor deze twee groepen soms de uiterste vorm aan: gedwongen migratie. Als de ene Baban prins de andere verdreef, nam de verliezende prins alle handelaren en ambachtslieden met zich mee in ballingschap. Suleiman Pasha deed dit twee keer. De eerste keer toen hij Suleîmanî verliet om naar Sna in Iran te vluchten, de tweede keer toen hij later van Sine naar Shahrezūr in Iraaks Koerdistan terugkeerde (Emîn 1998: 84). Kortom de vele oorlogen en het instabiele leven dat daaruit voortvloeit, verklaren de politieke positie van deze twee groepen.

Een andere oorzaak die deze groepen zich tegen de Baban vorsten keren heeft met de militarisering van de samenleving in het vorstendom te maken. Ik heb al eerder vermeld dat van de vijftienduizend bewoners van Suleîmanî in 1847 er drieduizend militair waren, wie van duizend alleen tot taak hadden de paleizen van de emir van Baban te beschermen (Jalil 1987: 90). Als men het aantal vrouwen, ouderen en kinderen aftrekt van de vijftienduizend bewoners, blijft er een kleine groep over om in het levensonderhoud van de bewoners te voorzien. De kleine productieve kracht van handelaren en ambachtslieden werd dus zwaar belast met het onderhouden van de rest van de bevolking. In deze sociale positie liggen de wortels van de vijandige politieke positie van deze groepen ten aanzien van het vorstendom Baban. Salim ziet deze gegevens niet of hij is er niet in geïnteresseerd en beschouwt deze twee groepen als bastaarden die niet loyaal willen zijn ten aanzien van het vorstendom. Hij plaatst deze twee belangrijke groepen buiten de grenzen van zijn gemeenschap.

De tweede belangrijker factor voor de val van het vorstendom Baban is volgens Salim het noodlot, "qadar". Salim gebruikt veel termen die verwijzen naar predeterminatie als de oorzaak van het tragische lot van Baban. Sayyadi falak, de jager van de kosmos, xermanî tale', de oogst van het noodlot, heurî bedbextî, de wolken van het ongeluk, dehrî dūn, het minderwaardige tijdperk, bakht, het geluk of lot, kewkebî bext, de ster van het lot, zijn belangrijke termen die Salim gebruikt om de val van Baban te verklaren. In deze verklaring heeft de val van het Baban vorstendom te maken met het noodlot, ongeluk, de stand van de sterren en de jager van de kosmos. Al deze metaforen komen uit de astrologie die in de islam een lange traditie heeft.[36] Astrologie was niet onbekend in het vorstendom Baban. Sheikh Hasan Gilezerde (1677-1762), een religieuze geleerde die tot de Qadirî Soefi orde behoorde, had in zijn madrasa in het dorp

[36] Voor een overzicht van de islamitische astronomie zie King (1986) en Kunitzsch (2004).

Gelazarde dichtbij Suleîmanî een observatorium om de dagen, maanden en jaren bij te houden en horoscopen te berekenen.[37]

Een van de metaforen die Salim het meest gebruikt als verklaring voor het lot van Baban is "cherxî dūnperwer". Dūnperwer betekent het bevorderen van minderwaardigen. Maar "cherx" betekent verschillende dingen: het wiel, de aansteker en een eeuw. Heel vaak wordt de metafoor cherxî zamana, gebruikt en dat betekent zoiets als het "wiel van de tijd" of "de cirkel van de tijd". Wat Salim met het gebruik van de metafoor van cherxî dūnperwer wil zeggen, is dat het draaien van het wiel des tijds in het voordeel is van wat hij de minderwaardigen noemt en niet in het voordeel van Baban prinsen die volgens hem de echte gelovigen en de vrienden van armen waren. Deze 'minderwaardigen' in het gedicht van Salim zijn de twee groepen uit de stad Suleîmanî, de handelaren en ambachtslieden, en ook het Ottomaanse leger dat volgens hem op "minderwaardige spoken" lijken.

De metafoor van het wiel voor het beschrijven van de dwangmatige zich herhalende beweging van de tijd en het beschrijven van de levensloop van individu en groep is een van de meest gebruikelijke metaforen in de Koerdische poëzie in de negentiende eeuw. Zonder uitzondering hebben alle dichters er gebruik van gemaakt. Zo gezien is de echte factor voor de Baban tragedie in de ogen van Salim een metafysische factor die met het onontkoombare noodlot, het dwangmatige draaien van het wiel van de tijd of met een kosmologische loterij te maken heeft. Uit deze cyclische opvatting van de geschiedenis wordt duidelijk dat er geen lineair tijdbegrip en geen idee van vooruitgang bestaat. In deze predeterminstische visie is zelfs de rol die de handelaren en ambachtslieden hebben gespeeld de uitkomst van het draaien van cherx. Het bewegen van cherx dat in die tijd in het voordeel van de 'minderwaardigen' uitpakte. Zo gezien is in de ogen van Salim de politieke vijandigheid van de handelaren en ambachtslieden geen gevolg van de sociale en politieke omstandigheden waarin deze twee groepen zich bevonden. De onzichtbare hand van het lot en het onzichtbare draaien van de cherx hebben deze twee groepen tot deze politieke positie bewogen. Hier is ook een andere interpretatie mogelijk namelijk dat de handelaren en handwerkslieden die minderwaardige tijd hebben veroorzaakt door zich niet volgens de morele code van Salim te gedragen en door tevens het einde van het vorstendom te wensen.

[37] Als de Iraanse koning Nadir Pasha in de jaren veertig van de achttiende eeuw de Ottomaanse gebieden begint aan te vallen vraagt hij dreigend in een brief om de loyaliteit van deze Sheikh. Sheikh Hasan antwoordt in een brief aan Nadir Pasha en hij adviseert Nadir Pasha om te stoppen met de aanval op de Ottomaanse gebieden. In de brief vertelt Sheikh de Nadir Pasha, vanuit een predeterministisch geloof, hoe nutteloos zijn pogingen zijn om de Ottomanen te verslaan . De Sheikh schrijft letterlijk: "De kenners van de geheimen hebben voorspeld dat de Ottomanen tot het laatste oordeel aan de macht zullen blijven. De Ottomanen beschikken over eigenschappen die niemand anders heeft. Begin niet met je plannen om Mosoel en haar bewoners aan te vallen. Dit zal uw einde betekenen" (Emîn 1998: 81).

Concluderend, uit de twee verklaringen die Salim geeft voor de vernietiging van het vorstendom door de Ottomanen wordt duidelijk dat Salim de echte oorzaak van de oorlog niet begrepen had. De ondergang van het Baban vorstendom en andere Koerdische vorstendommen was deel van een veelomvattend proces van centralisatie van de macht binnen het Rijk. In dit proces werd de lokale machtsbasis van de vorstendommen eens en voor altijd geëlimineerd. Dit in tegenstelling tot de eerdere confrontaties tussen de lokale machthebbers en de Ottomaanse centrale macht waarin de ene minder ambitieuze fractie van de lokale elite werd gepromoot en gesteund tegen de andere ambitieuzere fractie zonder een wezenlijke verandering te brengen in de machtsrelatie tussen het centrum van de macht en de lokale machtsbasis. De vernietiging van het Baban vorstendom was een nieuw soort oorlog waarbij zelfs iemand als Salim-die persoonlijk de gevolgen van de oorlog op tragische manier ervaren heef,t niet in de positie was om die te begrijpen. Deze oorlog is wel een onderwerp geworden in zijn poëzie, maar de taal en concepten om hem te verklaren zijn er niet. De metafysische verklaring voor het uiteenvallen van het Baban vorstendom is cruciaal voor de afwezigheid van de notie van het martelaarschap. In de volgende paragraaf behandel ik dit punt.

7- Baban doden als martelaren

Salim schrijft over de gedode soldaten en onderdanen van de Babanen bij de confrontaties met het Ottomaanse leger. Hij vertelt dat het stadskerkhof, Saiwan, vol is met “verdrietige graven” en in deze graven liggen stamdida, dat wil zeggen mazlum, mensen die op een onrechtvaardige manier gedood zijn. Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 67):

> Het kerkhof Saiwan ligt vol gedode mazlums
> Waar ik ook kijk, zie ik verdrietige graven

Naast de notie van mazlum gebruikt Salim slechts één keer de notie shahid, martelaar, om de Baban slachtoffers te benoemen. De vraag is in welke zin heeft Salim deze notie gebruikt? Wat betekent shahid in deze context? De stelling die ik hier verdedigen wil, is dat Salim de strijd tussen Baban en het Ottomaanse leger voorstelt als een morele strijd tussen zlum en haqq, onrecht en recht, en daarmee wordt de rechtvaardiging en de zin van het sneuvelen gegeven. Shahid betekent in deze context iemand die op een onrechtvaardige manier gedood is, shahid als mazlum. In het gedicht waarin Salim het laatste gevecht tussen het Baban en het Ottomaanse leger beschrijft noemt hij twee gebeurtenissen die met martelaarschap te maken hebben. Eerst de dood van Husayn en de martelaren van Kerbela. Vervolgens de dood van Siyavush: een mythische

figuur uit de Iraanse volkscultuur die symbool staat voor onschuldig vergoten bloed. Siyavush was een moedige Perzische prins, hij werd beschuldigd van pogingen om zijn stiefmoeder te verleiden en is vervolgens gedood. Zijn vrouw was zwanger toen Siyavush werd gedood en als zijn zoon Kaikhusraw geboren wordt, wordt hij op bevel van de koning naar een ontoegankelijk kasteel in de bergen gebracht in de hoop dat hij niets over de dood van zijn vader te weten zal komen. Maar als hij volwassen is, wreekt hij toch zijn vader en doodt de koning (Emîn 1998: 236). Salim vergelijkt de gesneuvelde bewoners van het Baban vorstendom met wat er in Kerbela gebeurde en schrijft (in Emîn 1998: 207):

> De droge kelen hebben niets gekregen dan natte messen
> De gedode Koerdischtaligen leken op de martelaren van Kerbela

Salim gebruikt het woord shahid voor de martelaar. Dit is de enige zin in de eerste helft van de negentiende-eeuwse Koerdische literatuur waar "de groep gevallen Koerdischtalige" slachtoffers tegen de Ottomanen in verband gebracht wordt met de slachtoffers van Kerbela en martelaar wordt genoemd. Verder vergelijkt Salim de gesneuvelde Baban soldaten met Siyavush en schrijft: "Oh Kaikhusraw van deze tijd, vergeet het bloed van Siyavush niet" (Emîn 1998: 208). De parallel die Salim in dit gedicht trekt tussen de gedode Koerdischtalige slachtoffers en de martelaren van Kerbela en Siyavush verdient meer aandacht. De martelaren van Kerbela verwijzen naar de tragische gebeurtenissen van het jaar 680. In deze tragedie werden Husayn, de kleinzoon van profeet Muhammad en zeventig van zijn familieleden en verdedigers in de woestijn van Kerbela in Irak afgeslacht door het leger van Umayyad kalief Yazid bin Ma'wyah. "After ten days of siege", schrijft Chelkowski, "Husayn, all his male next of kin, and their supporters were shot with arrows and cut to bits by the swords of the enemy army. Their dismembered bodies were trampled into the desert under the hooves of horses, and their servered heads brought to Yazid in Damascus, together with Husayn's chained female relatives" (Chelkowski 1980: 32). Deze slachtpartij is later bekend geworden als de slag van Kerbela en de slachtoffers als de "martelaren van Kerbela". De dood van Husayn en zijn volgelingen is een van de belangrijkste gebeurtenissen in de shi'itische geschiedenis. Deze gebeurtenis wordt jaarlijks herdacht in verhalen, liederen, drama's en rituele processies.[38]

"De droge kelen" waarover Salim in zijn gedicht schreef, verwijst naar de enorme dorst die Husayn en zijn volgelingen moesten ervaren in de hete woestijn van Kerbela. En de "de natte

[38] Over de symboliek en rituele herdenking van de gebeurtenissen van Kerbela zie: Aghaie 2004.

messen" verwijzen naar de zwaarden van het leger van de Umayyad die Husayn en zijn volgelingen onthoofden endie dropen van het bloed van de slachtoffers.

Salim gebruikt hier de shi'itische tragische gebeurtenissen van Kerbela om de gesneuvelde soldaten van het Baban vorstendom aan te duiden, terwijl hij eerder de shi'iten "rafiz", de weigeraars van het juiste geloof, noemde. Wat Salim hier probeert te doen is de zulm die in de populaire verbeelding gerelateerd is aan de gebeurtenissen van Kerbela en de onrechtvaardige dood van imam Husayn te gebruiken om de Ottomanen als zalim en Baban als mazlum te presenteren. Ondanks het feit dat het grootste deel van de Koerden soenni moslim zijn, hebben de Koerden veel respect voor imam 'Ali, de stichter van de shi'itische stroming in de islam, en zijn kinderen, Hasan en Husayn.[39] Salim besluit hierop om de daad van de Ottomanen niet alleen maar als een simpele zulm te presenteren, maar als zulm tegen de echte gelovige mensen, mensen als imam Husayn, de zoon van imam 'Ali.

Maar wat betekent Kerbela, Husayn en Siyavush in dat ene gedicht van Salim en in welke betekenis zijn de gesneuvelden van Baban martelaren? Wat houdt martelaarschap hier in?
Om deze vragen te kunnen beantwoorden dient naar de betekenis van Kerbela, de dood van Husayn en het bloed van Siyavush in de context van de negentiende eeuw gekeken te worden. In zijn boek *Modern Islamic Political Thought* analyseert de Iraanse wetenschapper Hamid Enayat de betekenis van Kerbela, Siyavush en Husayn in de moderne islamitische wereld vanaf de negentiende eeuw tot de jaren zeventig van de twintigste eeuw (Enayat 2004). Enayat benadrukt dat het drama van Kerbela en de moord op Husayn vanuit een politiek standpunt om twee redenen belangrijk is. Ten eerste: Husayn is de enige shi'itische imam die een militaire opstand heeft geleid. Ten tweede: het element van martelaarschap in het verhaal over Husayn heeft een grote aantrekkingskracht voor de shi'itische bewegingen die de bestaande politieke systemen willen uitdagen en ten val brengen (Enayat 2004: 181).

In verband met de dood van Siyavush benadrukt Enayat dat deze oude Iraanse mythe het verhaal van Husayn nog belangrijker maakt, omdat de dood van Husayn in Iran in verband wordt gebracht met het onschuldige "bloed van Siyavush" (Enayat 2004: 181). Volgens Enayat wordt de mythe van Siyavush geïdentificeerd met de dood van Husayn, beide doden zijn gebaseerd op "(the) spilled blood of the innocent crying perenially for revenge" (Enayat 2004: 181). Maar naast deze overeenkomst is er ook een belangrijk verschil tussen Siyavush en Husayn. "Whereas the legend of Husayn", schrijft Enayat, "rises to an essentially political aspiration of justice, the

[39] Als soenni moslim die tot de Al-Shafi'i school behoort, hebben de Koerden, geen moeite om Husayn als een shi'itische symbool te gebruiken. Historisch gezien is de relatie tussen Shafii'î school en de shi'itische symbolen niet problematisch geweest (Enayat 2004: 185). Een andere Koerdische dichter, Zêwer (1875-1948) die ook een soenni moslim is, behandelt het thema van Kerbela in een zeer emotioneel lang gedicht van 2000 dubbele zinnen. Zêwer schrijft dit gedicht in het Perzisch (Zêwer 1998).

legend of Siyavush inspires faith in an universal nemesis ensuring justice for oppressed souls" (Enayat 2004: 181).

Het is duidelijk dat de symboliek van Husayn en Siyavush sterk is verbonden met politieke en universele rechtvaardigheid. Husayn rechtvaardigt de politieke strijd voor rechtvaardigheid en Siyavush inspireert de universele rechtvaardigheid. Maar deze symboliek van Husayn en Siyavush wordt niet altijd in de betekenis van de bovengenoemde zoektocht naar politieke en universele rechtvaardigheid gebruikt. Enayat laat zien dat zowel Husayn als Siyavush sinds de zestiende eeuw voor andere politieke doeleinden werden gebruikt dan wraak voor een onrechtvaardige politieke dood en de kwestie van universele rechtvaardigheid. De financiële en politieke oligarchie onder de Safavid en Qajar dynastie hebben deze symbolen systematisch gebruikt "as a means of consolidating their hold on population" (Enayat 2004: 184). Dit verklaart waarom het drama van Husayn in Iran sinds de zestiende eeuw door de Safaviden sterk is gepopulariseerd door de introductie van de ta'ziyah (passion play). Rawdha Khani (recitation of the sufferings of holy martyrs) en Zanjr zani (self-flagellation) worden ook toegevoegd aan de ta'ziyah (Enayat 2004: 181).

Enayat benadrukt dat de herdenking van het drama van Kerbela en de dood van Husayn in de negentiende eeuw in Iran één doel had: "to perform the lamentations in a form which would cause the greatest amount of weeping" (Enayat 2004: 182). De wortels van de religieuze betekenis van huilen gaan terug tot de soefi traditie in de islam. In deze traditie zuivert huilen en redt het de ziel. Men moet huilen zodat God vergeeft.[40] Binnen deze religieuze betekenis van huilen is de symboliek van de dood van Husayn en Siyavush en de herdenking daarvan in de negentiende eeuw verplaatst. Huilen voor Husayn zorgt voor de vergeving van de zonde van de huilers en het is ook goed voor Husayn zelf. De tranen van de huilers genezen de wonden van Husayn (Enayat 2004: 182).

Kortom, de dominante betekenis van Husayn en Kerbela in de negentiende eeuw is die van een religieuze tragedie die door huilen en herdenken de ziel kan redden. Dit staat ver van de revolutionaire betekenissen die de dood op Husayn en de gebeurtenis van Kerbela in de twintigste eeuw zullen krijgen. 'Ali Shariati keert zich in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw in zijn analyse van het martelaarschap van Husayn met name tegen deze negentiende-eeuwse interpretaties. Volgens Shariati is Husayn niet iemand om voor te huilen maar een revolutionair in wiens voetstappen moet worden getreden (Taleqani, Mutahhar 1986). 'Ali Shariati is een voorbeeld van een moderne intellectueel die Kerbela en Husayn in moderne politieke termen en

[40] Eén van de eerste groep soefi's, die rond Hasan al-Basri, werden de huilers genoemd, "al-bakka'ūn". Hun verdriet en somberheid was een poging om Gods genade te kunnen krijgen (Schimmel 1975: 31).

concepten interpreteert. In de lezing van Shariati is Husayn een revolutionair model voor de hele menselijkheid (Taleqani and Mutahhar 1986). In Shariati's lezing komt de representatie van Husayn in de buurt van die van Che Guevara: een idealist die de onrechtvaardigheid overal in de wereld wil bestrijden en hiervoor bereid is zijn leven op te offeren.

In tegenstelling tot Shariati benadrukt Enayat dat Husayns daad in de negentiende-eeuwse Iraanse theologische geschriften wordt gezien als een "passive and pietistic behaviour" (Enayat 2004: 183). Verder: "the dominant trend is an elegiac account of the episodes in the drama, a concern which seems to stem from the conviction that submissive endurance of pain and suffering is the hallmark of all worthy souls" (Enayat 2004: 183). Het gevecht van Kerbela en de dood van Husayn werden dus in de negentiende eeuw gezien als unieke gelegenheden om te huilen waardoor redding door rouw en pijn bereikt wordt.

Farhad Khosrokhavar komt in zijn analyse over de negentiende-eeuwse martelaren tot dezelfde conclusie. Voor de traditionele imams uit die tijd betekent Husayns dood dat de wereld " is a vale of tears and that only the tears shed when his passion is celebrated for the believer in this world" (Khosrokhavar 2005: 21). Khorshidkhawar bevestigt dat "this is the dominant version which, with the exception of a few intervals, constitutes popular religiosity in the Shi'ite world" (Khosrokhavar 2005: 21). Kortom Husayn wordt in de negentiende eeuw als een mazlum gezien en Salim wijkt niet af van deze dominante interpretatie. De notie van martelaar wordt dus gebruikt om iemand aan te duiden die op een onrechtvaardige manier gedood is, iemand wiens dood het gevolg is van zulm, onrecht.[41]

Khosrokhavar benadrukt nog een belangrijk element van martelaarschap in de negentiende eeuw, namelijk het elitaire karakter van de martelaren. Volgens Khosrokhavar was martelaarschap als een heilige dood gereserveerd voor heiligen en "a holy death was meaningless unless it was related to the figures of the saints" (Khosrokhavar 2005: 39). Niet iedereen in de negentiende eeuw kon dus een heilige dood sterven, het martelaarschap was gereserveerd voor heiligen en gewone mensen waren niet bestemd om martelaar te worden. Met andere woorden, het martelaarschap was in de negentiende eeuw niet genationaliseerd en niet toegankelijk gesteld voor iedereen.

Zoals ik al meldde, verschuift in de twintigste eeuw de betekenis van het drama van Kerbela en van zijn hoofdrolspeler Husayn. Husayn krijgt in deze nieuwe interpretatie het karakter van rebellerend strijder en van een "prototype of all those who challenge false consensus" (Enayat 2004: 184). Of in een andere lezing: Husayn "epitomised the leftist spirit of

[41] In de negentiende-eeuwse poëzie waar de notie van martelaarschap in verband wordt gebracht met de liefde voor een geïdealiseerde vrouw, krijgt de notie mazlum wel de betekenis van "generosity and forbearance". In het volgende hoofdstuk wordt dit punt verder behandeld.

rejectionism" (Enayat 2004: 188). De derde presenteert Husayn als iemand die wist dat zijn revolte niet zou lukken "but he also knew that if he wanted to revolutionise the Muslim community, self-sacrifice was necessary" (Enayat 2004: 188). Kortom een verband leggen tussen de gebeurtenissen van Kerbela en de dood van Husayn aan de ene kant en het revolutionair politieke martelaarschap aan de andere kant is het product van de twintigste eeuw, de eeuw van het kolonialisme, de natiestaat en het nationalisme in het Midden-Oosten**.** In de negentiende eeuw was de dood van Husayn en Siyavush een onrechtvaardige dood die om tranen vroeg, geen bloedoffer.

In navolging van deze analyse kunnen wij zeggen dat de "Koerdischtalige" martelaren van Salim eerder mazlums zijn, mensen die op een onrechtvaardige manier zijn gedood, onmacht weerspiegelen en geen mensen die zich vol overtuiging opgeofferd hebben voor het Koerd-zijn. Mazlum is een passieve signifier die getuigt van de aanwezigheid van een onrechtvaardige onmenselijke macht. Verder is het gedicht van Salim waar hij de notie van shahid gebruikt, een gedicht dat rouw voor de Babanen demonstreert. Precies zoals om mazlums gerouwd moet worden, zo beweent Salim het vorstendom Baban. In zijn gedicht huilt Salim om het lot van de Baban doden. Achter de tranen van Salim schuilt geen nationaal verdriet maar een persoonlijk of etnisch verdriet dat de taal van het nationale niet kent. Het rouwgedicht van Salim is in ieder geval geen gedicht dat de Baban doden presenteert als revolutionaire strijders, zelfs niet als degenen die een heilige dood zijn gestorven. Ze zijn slachtoffers van de onrechtvaardige tirannieke macht. Buiten de notie van mazlum is er geen sprake van een discours van het martelaarschap in het werk van Salim en andere Koerdische dichters van de eerste helft van de negentiende eeuw.

8- De discursieve stilte over martelaarschap

De afwezigheid van de notie van martelaarschap in de poëzie van de eerste helft van de negentiende eeuw is geen toeval, maar het is een discursieve afwezigheid. Deze afwezigheid is te relateren aan de dominantie van het idee van de islamitische umma, de gemeenschap der gelovigen.[42] De overgrote meerderheid van de Koerden deelden hun soenni islam met het officiële geloof van het Ottomaanse Rijk en de Koerden voelden zich sterk verbonden met het geloof van het Ottomaanse Rijk. Ik geef hier een paar voorbeelden om deze band te illustreren. Het hoofd van Qadirî soefi orde, Sheikh Ma'ruf Node, over wie eerder in dit hoofdstuk werd gesprokken, schreef tijdens de vele oorlogen in het vorstendom Baban drie brieven aan de Ottomaanse sultan en zijn

[42] Umma, de gemeenschap der gelovigen, is een belangrijk begrip in de politieke filosofie van de islam. De meningen over de exacte betekenissen van umma lopen sterk uiteen. Een goede weergave van de debatten hierover is te vinden in Al Faruqi 2005. Voor een uitstekende analyse van de betekenisverschuiving van dit begrip vanaf de negentiende eeuw zie: Halliday 2002.

gouverneur in Bagdad om hem te steunen wanneer hij de Baban gebieden zou verlaten. Hij keert zich tegen de invloed van de Iraanse shi'iten in het vorstendom Baban en wil zichzelf en zijn geloof onder bescherming stellen van de Ottomanen (Emîn 1998: 159). Een ander voorbeeld is de Baban dichter Kūrdî. Kūrdî, een neef van Salim, niet een geestelijke maar een aristocraat van Baban, maakt in een van zijn gedichten zijn loyaliteit bekend aan de Ottomaanse sultan. Kūrdî schrijft: "'Ali is mijn heer en Mahmud is mijn sultan" (Mūkiryanî 1974: 85). Met 'Ali bedoelt hij imam 'Ali, de vierde kalief van de islam die van grote respect geniet bij de soennitische Koerden, en met Mahmud bedoelt hij de Ottomaanse sultan Mahmud II in wiens tijd de aanval op de Koerdische vorstendommen een systematisch karakter hebben gekregen. Het feit dat Kūrdî de naam van de Ottomaanse Sultan naast de naam van imam 'Ali zet, zegt veel over de religieuze positie van de Sultan in de ogen van Kūrdî. Voor Kūrdî is sultan Mahmud bijna net zo heilig als imam 'Ali.

Nali, die het initiatief nam om poëzie in de lokale dialect Soranî te schrijven, is rond 1835 samen met de toekomstige Ottomaanse sultan 'Abd al-Mecid op pelgrimstocht gegaan naar Mekka (Sūcadî 1972: 217). Al deze voorbeelden laten zien hoe belangrijk de Ottomaanse sultan was voor de individuele geloofsbeleving van deze belangrijke individuen van het vorstendom Baban. In hun visie belichaamt de sultan de islam en de soevereiniteit van het geloof. Vechten tegen de sultan betekent vechten tegen de islam en de confrontatie met de sultan wordt als fitna, gezien. De traditionele soennitische denkers van de islam verkiezen een heerser die een onrechtvaardig en een slecht moslim is boven de gevaren van fitna.

Kortom, Salim beschikt niet over woorden en concepten om de heftige emotionele gevolgen van de val van het Baban vorstendom anders te begrijpen dan zulm in traditionele betekenis daarvan. Daarmee ontbreken hem de taal, noties en interpretatiemogelijkheid waarmee de slachtoffers martelaren genoemd zouden kunnen worden. De emoties van Salim missen de politieke verbeelding die martelaarschap tot een politiek ideaal maakt. De slachtoffers van Baban kunnen als shahid, in de zin van mazlum, sterven , maar ze kunnen niet gezien worden als de eervolle gelovige vechters of patriottische strijders tegen het leger van het ongeloof of **tegen** de nationale of etnische vijand.

9- Conclusie

Het concept van martelaarschap als de bereidheid om het leven op te offeren voor een politiek of een gemeenschappelijk ideaal, vaderland en geloof is afwezig in de Koerdische literatuur van de eerste helft van negentiende eeuw. De vele confrontaties in die periode hebben nauwelijks hun weg gevonden naar de hoge cultuur van die periode, namelijk de poëzie. In de weinige gevallen

dat dat ook gebeurde, zoals in de poëzie van Salim, is de notie van martelaarschap als iemand die zichzelf voor God of vaderland opoffert afwezig, in plaats daarvan werd de notie van martelaar in de betekenis van mazlum gebruikt.

De metafoor cherx, het "wiel van de tijd" of "de cirkel van de tijd", en de rol die het lot speelt, schakelt de wil van het individu uit. Martelaarschap is een daad waarbij de wil van het individu en zijn keuze een belangrijke rol spelen. Martelaarschap is dus de uiting van een specifieke vorm van de politieke subjectiviteit. Het is het gevolg van een eerder genomen beslissing om het leven op te offeren voor iets dat belangrijker wordt gevonden dan het leven zelf. Sterven als het gevolg van de eeuwige draai van het wiel der tijd of predeterministisch lot is geen dood die aan de beslissing en denken van het individu gekoppeld is. Het is een dood zonder het politieke zelf als referentiekader. Eigenlijk was tot aan de eerste helft van de negentiende eeuw de vorst of sultan het enige politieke subject en de rest werd gezien als de gehoorzame onderdanen. Dus wie door dit metafysisch lot dat het idee van het politieke subject uitschakelt, wordt gedood, is geen martelaar. Hij is eerder de aansteker van fitna, een hersenloze gevaarlijke vigeur uit 'amma.

De noties van martelaarschap en jihad zijn ook afwezig in het theologische boek dat Maulana Khalid in het Soranî dialect heeft geschreven. Het feit dat hij in dat basisboek in het Koerdisch het martelaarschap niet behandelt, betekent dat hij daaraan geen grote waarde hechtte en de bereidheid tot martelaarschap niet als één van de pilaren van het geloof beschouwde. Dezelfde houding ten aanzien van martelaarschap en jihad is bij de belangrijke islamitische hervormers van de eerste helft van de negentiende eeuw terug te vinden. Deze generatie islamitische modernisten heeft nauwelijks aandacht aan het thema van het martelaarschap besteed (Mahir 2004).

Gelijktijdig ontstaan in de eerste helft van de negentiende eeuw nieuwe taalpraktijken en taaltransformatie die het gevoel van etnische identiteit binnen het Ottomaanse Rijk langzamerhand versterkten. Het feit dat de Baban dichters in het lokale dialect gingen schrijven maakt duidelijk dat een soft besef van "Koerd-zijn" langzaam gevormd wordt. De etnische component in deze taaltransformatie wordt nog steeds belangrijker en Salim markeert het begin van de geboorte van een nieuw soort intellectuelen die in de tweede helft van de negentiende eeuw de etnische identiteit centraler stellen dan voorheen.

De analogie tussen de doden in Kerbela en de doden van het Baban vorstendom in het werk van Salim schept een symbolische ruimte voor het creëren van een nieuwe relatie tot de ander, die in de gedichten van Salim duidelijk vertegenwoordigd wordt door de Ottomaanse Turken. In deze nieuwe relatie wordt het Ottomaanse leger als zalim, "iemand die onrecht plegd",

geconstrueerd tegenover de Babanen als de mazlum. Dit vormt een scheur in de religieuze verbondenheid die Salim als individu verbindt met de Ottomanen en de reacties op de vernietiging van het Baban vorstendom scheppen ruimte voor een groter besef van zelfidentiteit als Koerd die met de zlum geconfronteerd is. De scheur in de religieuze identiteit vergroot het etnische zelfbesef zonder dat dit besef tot een collectief nationaal "wij"-gevoel leidt. Salim is niet in de positie om zijn individuele tragedie om te vormen tot een gemeenschappelijke tragedie in de zin van een collectieve nationale tragedie. Desondanks creëert Salim het retorische kader waarbinnen later aan het einde van de negentiende eeuw het verbeelden van de Koerdische natie mogelijk wordt gemaakt. De taal van Salim laat zien dat de formatie van een nationaal Koerdisch zelf in aantocht is. Als nationale identiteiten geconstrueerd worden met het vertellen van verhalen over het zelf, de ander en de relatie tussen het zelf en de ander (Kornprobst 2005), dan is het werk van Salim de eerste stap in die richting.

Bronnen:

Aghaie, K. S. (2004). *The martyrs of Kerbela: Shi'i symbols and rituals in modern Iran*. Seattle, University of Washington Press.

Al Azmeh, Aziz. (1998). *Al-'Almaniya min manzur mukhtalif*. Beiroet, Markaz dirasat al-wahda al-'Arabiyya.

Al Faruqi, Maysam (2005). "Review: Transnational Muslim Politics: Re-Imagining the Umma". *Journ**al** of Islamic Studies* 16(2):222-227; doi:10.1093/jis/eti135.

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York, Verso.

Anderson, B. R. O. G. (1992). "Long-Distance Nationalism, World Capitalism and the Rise of Identity Politics." *The Wertheim Lecture* 1992. Amsterdam: Center for Asian Studies.

Bauman Richard and Briggs Charles L. (2003). *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge University Press.

Bayly, Christopher (2004). *The Birth of the Modern World 1780–1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford, Blackwell.

Chelkowski, P. (1980). "Iran: Mourning Becomes Revolution." *Asia* (May-June): 30-37.

Emîn, N. Mūstefa (1998). *Mîretî Baban la nêwan berdashî Rom ū 'Ejemda*. Ewedanî e.V. Berlijn.

Emîn, N. Mūstefa (2005). *Kurd ū 'Ejem, mejuî sîasî Kurdekanî Iran*. Suleîmanî, Sentarî lêkolînewaî sitratîjî Kurdistan.

Enayat, Hamid (2004). *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twenthieth Century*. London; New York, I.B. Tauris.

Finkel, Caroline (2008). *De droom van Osman. Geschiedenis van het Ottomaans Rijk 1300-1923*. Amsterdam, Mets en Schilt Uitgeverij.

Grant, S. M. (1998). "The Charter of its Birthright: the Civil War and American Nationalism." *Nation and nationalism* 4(2): 163-85.

Hakkak-Karimi Ahmad (1995). *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran*. Salt Lake City, University of Utah Press.

Halliday, F. (2002). "The Politcs of Umma: State and Community in Islamic Movements." *Mediterranean Politics* 7(3).

Heme Baqî, H. (2000). *Shorishî Shêx 'Ubeidullaî Nehrî (1880) le Belgenamî Qajarida*. Hewlêr, Dezgaî Chap ū bilawkirdnawaî Mūkiryanî.

Hutchinson, J. and A. D. Smith (1994). *Nationalism*. Oxford; New York, Oxford University Press.

Ibrahim, Hassan Ahmed (2006). "Shaykh Muhammad ibn a 'Abd al-wahhab and Shah Wali Allah: A Preliminary Comparison of Some Aspects of their Lifes and Careers." *Asian Journal of Social Science,* Volume 34, 1, 2006 , 103-119 (17).

Jalil, J. (1987). *Kurdekanî Imperatoryatî 'Ūsmanî.* Bagdad, Dezgaî Roshinbîrî ū Belawkerdinawaî Kūrdî.

Khosrokhavar, F. (2005). *Suicide Bombers: Allah's new Martyrs*. London, Pluto Press.

King, D. A. (1986). *Islamic Mathematical Astronomy*. London, Variorum Reprints.

Kinross, P. B. (1977). *The Ottoman Centuries: the Rise and Fall of the* Turk*ish Empire*. London, Cape.

Kornprobst, Markus (2005). "Episteme, Nation-Builders and National dentity: the Re-construction of Irishness." *Nations and Nationalism*. Volume 11 Issue 3, 403 - 421.

Kunitzsch, P. (2004). *Stars and Numbers: Astronomy and Mathematics in the Medieval Arab and Western Worlds*. Aldershot, Ashgate.

Leerssen, Joep (1999). *Nationaal denken in Europa. Een cultuurhistorische schets*. Amsterdam University Press.

Mardin, Serif (1961). "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communication in Turkey." *Comparative Studies in Society and History*, v. 3, 3, 250-271.

McDowall, D. (1997). *A Modern History of the Kurds*. London; New York, I.B.Tauris.

Mella Kerîm, Muhammad (1976). *Dîwanî Nalî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Miran, R. (1993). *Rewshî Aînî ū Netewaî la Kurdistanda*. Stockholm, Första Uplagan.

Muhammad, M. (1974). *Hacî Qadirî Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kūrdî.

Muhammad, M. (1976). *Hacî Qadirî Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kūrdî.

Muhammad, Kemal (2004). *Edebî namanusînî Kūrdî*. Hewlêr, Dezgaî Chap u bilawkirdnawaî Aras.

Mūkiryanî, Gîw (1972). *Dîwanî Salim*. Hewlêr, Chapxanî Kurdistan.

Mūkiryanî, Giw (1974). *Dîwanî Kūrdî*. Hewlêr, Chapxanî Kurdistan.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Sūcadî, ‘Eladîn (1952). Mejwî Edebî Kūrdî. Bagdad.

Suleiman, Yasir (2003). *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Washington, DC : Georgetown University Press.

Tibi, Bassam (1971). *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. New York, St. Martin's Press.

Tilly, C. (1990). *Coercion, Capital, and European States, A.D.990-1990*. Oxford, Basil Blackwell.

Taleqani, M., M. Mutahhar, et al. (1986). *Jihad and Shahdat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Houston, Tex., USA, Institute for Research and Islamic Studies.

Vali, A., Ed. (2003). *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*. Kurdish studies series; no. 4. Costa Mesa, Calif., Mazda Publishers.

Van Bruinessen, Martin (1992). *Agha, Shaikh and State: the Social and Political Structures of Kurdistan*. London, Zed Books.

Zêwer, A. (1998). *Dastane Suznake Kerbela*. Suleîmanî.

Hoofdstuk drie

Martelaarschap, liefde en erotiek
Ghazal poëzie en de profanisering van het martelaarschap

1- Inleiding

In het Koerdistan van de eerste helft van de negentiende eeuw speelde de notie van het martelaarschap een belangrijke rol. Het ging daarbij echter niet om martelaren die in oorlogen sneuvelden, zoals ik dat in het vorige hoofdstuk liet zien, maar om martelaren van de erotische liefde in ghazal, de liefdespoëzie. In ghazal poëzie gaat de liefde niet alleen maar gepaard met eenzaamheid, het gevoel van verlaten te zijn en scherpe pijn, maar ook met de bereidheid om voor de liefde te sterven: martelaar van de liefde te worden. De dichter noemt zichzelf regelmatig shahidî ‘ishq, martelaar van de liefde, (Mūkiryanî 1973: 32) of ehlî shahadat, de martelaar (Mūkiryanî 1972: 80).

In dit hoofdstuk analyseer ik het martelaarschap in de ghazal poëzie en hiervoor kijk ik naar het werk van de drie Baban dichters: Nalî, Salim en Kūrdî. De belangrijkste stelling van dit hoofdstuk is dat de taal van het martelaarschap in Koerdistan zich in de eerste helft van deze eeuw heeft ontwikkeld in de ghazal poëzie en niet in de taal van de militaire confrontaties. Shahada in de eerste helft van de negentiende eeuw behoorde tot het domein van lichamelijke en mystieke liefde, en niet tot het domein van de politiek. Verder benadruk ik dat deze vorm van shahada een passief mystiek karakter heeft dat niets te maken heeft met de notie van de martelaar als een revolutionair activist die de wereld wil veranderen.

Om liefde in ghazal poëzie te analyseren en daardoor de positie van het martelaarschap in de ghazal poëzie te bestuderen, onderscheid ik drie belangrijke noties die het domein van de liefde in deze poëzie construeren: ‘ishq, liefde, ma‘shuq, geliefde, en ‘ashiq, de aanbidder die door de dichter zelf gerepresenteerd is. Dit onderscheid biedt de mogelijkheid om te zien hoe deze noties in de Koerdische ghazal poëzie geconstrueerd zijn: wat houdt de liefde die het martelaarschap voortbrengt in deze poëzie in? Voor wie offert de aanbidder zich op en waarom? Hoe verhoudt de aanbidder, de dichter, zich tot het martelaarschap en hoe is hij in deze poëzie geconstrueerd? Ik zal laten zien dat liefde in deze poëzie niet alleen maar erotisch is, maar ook dodelijk. Toegeven aan de liefde betekent bereid te zijn om het ultieme offer te brengen en martelaar van de liefde te worden. De bereidheid om offers te brengen, beargumenteer ik, is de daad waarmee de dichter zijn identiteit construeert.

De geliefde bezit in ghazal poëzie goddelijke attributen; net als God beschikt zij over de ultieme schoonheid, maar ze is ook boos en wraakzuchtig. De dichter Kūrdî aarzelt niet om zijn geliefde jallad, "beul", te noemen (Mūkiryanî 1973: 42). De constructie van de geliefde als een wreed, onverschillig en zelfs onmenselijk persoon, beargumenteer ik, is het negatieve spiegelbeeld van de dichter zelf als opofferingsgezind, altruïstisch en deugdzaam persoon. Deze altruïstische mannelijke zelf-formatie in ghazal poëzie, beargumenteer ik, gaat via de notie van martelaarschap; martelaarschap is de uiting en viering van de mannelijkheid van de dichter. Karakteristiek voor de ghazal poëzie is het feit dat in ghazal poëzie het religieuze en het seculiere door elkaar lopen, het zijn geen gescheiden sferen. Zelfs als de liefde uitsluitend werelds is, is het taalgebruik religieus-mystiek. Zowel een mystieke lezing van de wereldse liefde in deze poëzie is mogelijk als een wereldse lezing van mystieke liefde. Martelaarschap in ghazal poëzie is daardoor zowel een mystiek als een profaan fenomeen.

Dit hoofdstuk begint met een korte bespreking van de geschiedenis van ghazal poëzie en laat zien hoe dit bedoeïenengenre uit de pre-islamitische wereld van de Arabische wereld in de negentiende eeuw een universeel genre is geworden en toegang heeft gekregen tot de Europese literatuur. Vervolgens wordt de Koerdische ghazal poëzie in de eerste helft van de negentiende eeuw en de relatie tussen deze ghazal poëzie en de soefi poëzie belicht. Daarna ga ik in op de betekenissen van 'ishq, 'ashiq en ma'shuq in deze poëzie en vervolgens analyseer ik de relatie die tussen liefde en martelaarschap voorondersteld wordt. Tot slot analyseer ik deze ghazal poëzie als een manier waarmee de dichter, de man, zichzelf construeert binnen de patriarchale genderverhoudingen in de eerste helft van de negentiende eeuw. De relatie martelaarschap en mannelijkheid en de rol van de liefde onder mannen onderling worden hierin geanalyseerd.

2- Ghazal poëzie: van een bedoeïenenpoëzie naar een grenzeloos genre

Ghazal betekent letterlijk "talking to a woman about love" (Mukhia 1999: 864), het betekent ook liefdevol met een vrouw omgaan; de man van ghazal is iemand die erg in vrouwen geïnteresseerd is en praat zoals vrouwen dat graag willen horen (Shmisa 1997: 11). De liefde die de identiteit van dit genre bepaalt, is een moeilijke en onbereikbare liefde. Het beschrijven van de schoonheid van de geliefde staat voorop, maar haar ontrouw, haar wreedheid en onverschilligheid behoren tot de keerzijde van deze poëzie. De pijnlijke ervaring van de dichter, zijn gevoel van verlatenheid en pijn om van de geliefde gescheiden te zijn, vormen de andere belangrijke thema's van ghazal poëzie. Qua vorm bestaat ghazal poëzie vaak uit zeven dubbele regels die hetzelfde ritme hebben en rijmen. De dichter maakt vaak in de laatste regel van de ghazal poëzie zijn naam bekend. Vaak is deze naam een takhallus, een pseudoniem, en niet de echte naam van de dichter.

Als literair genre heeft ghazal een lange geschiedenis en ze wordt ook beschouwd als één van de meest succesvolle genres in de wereldliteratuur (Bauer & Neuwirth 2006). Dit genre gaat terug tot de pre-islamitische bedoeïenenpoëzie in de Arabische wereld. Gedurende een lange periode was ghazal bekend als Arabisch gezongen liederen bij minstrelen en gaf ze uiting aan de seculiere emotie van verlangen naar de geliefde, de uiting van erotische gevoelens, of zelfs de wens om op de geliefde wraak te nemen. In de beginfase was haar literaire en culturele waarde zo gering dat er nauwelijks een melding van het genre uit die beginperiode gemaakt is (Bruijn 1997: 55). Maar een paar eeuwen later, met name vanaf de twaalfde eeuw en zeker in de dertiende en veertiende eeuw, nadat ghazal bekendheid heeft gekregen in Perzië, was ghazal "firmly established as the most important Persian lyrical form" (De Bruijn 1997: 61) en het genre is met name in Iran en in het Perzisch tot bloei gekomen. De grote waardering voor ghazal ging gepaard met de interesse van de soefi's in de twaalfde eeuw in de liefdespoëzie en het gebruik daarvan om mystieke ervaring van liefde tussen God en de soefi aan te duiden. Daarna en "due to extensive migrations it (ghazal) is spread over a vast geographical space of multiple literary languages: from Arabic it migrated via Persian into Turkish and the languages of India, in Spain into Hebrew via Arabic and, finally, transmitted via Persian models, it even emerged in the poetic canon of German literature" (Bauer & Neuwirth 2006: 9). De invloed van ghazal poëzie is via al-Andalus op de middeleeuwse troubadour poëzie in Spanje is evident. De Arabische ghazal poëzie in al-Andalus hielp "troubadour poetry see light of day" (Bauer & Neuwirth 2006: 15).

De Koerdische ghazal poëzie maakt deel uit van dit universele literaire fenomeen en was in interactie met een groot deel hiervan, met name met de ghazal poëzie die in het Perzisch, Arabisch en het Turks werd geschreven. De klassieke Koerdische dichters beheersten deze talen en hebben zelfs in die talen ghazal poëzie geschreven. Door de verwantschap tussen het Koerdisch en het Perzisch staat de Koerdische ghazal poëzie eerder onder de invloed van Perzischtalige ghazal dan de Turkse of Arabische ghazal poëzie. Het werk van de Perzischtalige dichters, met name het werk van Nizami (1141-1203), Rumi (1207-1273), Hafiz (d.1390) Sa'di (d. 1292 of 1294) en Jami (1414-1492), vormde de inspiratiebron voor de Koerdische ghazal poëzie. Wie de Koerdische ghazal poëzie uit de negentiende eeuw leest, komt vaak die namen tegen. Deze bovengenoemde middeleeuwse Perzischtalige dichters waren de culturele iconen van de klassieke islam. De manuscripten van deze Perzische dichters waren overal binnen het Ottomaanse Rijk en daarbuiten met name in India te vinden. Het bestuderen van de poëzie van deze dichters behoorde tot de curriculum van de religieuze scholen in Koerdistan binnen het Ottomaanse Rijk en in Iran. Men kan zelfs vanaf de zestiende eeuw over het ontstaan van één literaire sfeer spreken die het Ottomaanse Rijk, Iran en India bestreek. Perzisch was de taal van

poëzie, niet alleen in het huidige Iran, Afghanistan en Tadzijkistan, maar ook in andere delen van Azië, met name op het Indiase subcontinent, in Centraal-Azië en in Turkije (De Bruijn 1997: 1). De literaire kringen binnen deze sfeer waren op de hoogte van elkaars werk en de Perzische poëzie was het voorbeeld dat overal nagevolgd werd (De Bruijn 1997: 2).

De literaire en religieuze elites die tot het einde van de eerste helft van de negentiende eeuw nauw met elkaar verbonden waren of soms zelfs identiek waren, was kosmopolitisch van karakter. Ze overstegen de grenzen van landen, talen, religies en culturen. In de negentiende eeuw verbreedde deze literaire sfeer zich zelfs tot Duitsland, waar Goethe ghazal poëzie begon te schrijven. Daarmee introduceerde hij dit genre in de Europese literatuur.[43] Ghazal poëzie werd in het Westen gebruikt om uiting te geven aan "highly personal experience" , met name aan seksuele gevoelens "which was otherwise prohibited by the repressive sexual morality of the Christian West" (Bauer & Neuwirth 2006: 20). Deze voortdurende emigratie van ghazal poëzie is een duidelijk voorbeeld van de literaire interactie tussen verschillende werelddelen in de negentiende eeuw en de eeuwen daarvoor. Ghazal poëzie kan daarom gezien worden als een belangrijke bindende factor van verschillende werelddelen tot het einde van de eerste helft van de negentiende eeuw.

Zoals ik zei, raakt ghazal poëzie vanaf de twaalfde eeuw nauw verbonden met de mystieke inhoud en taal van de soefi poëzie, met name in Iran waar ghazal poëzie prominent aanwezig is. Toen de soefi's poëzie begonnen te schrijven, adopteerden ze verschillende elementen en vormen van dit van oorsprong seculiere genre op een manier die het soms moeilijk maakt om soefi poëzie te onderscheiden van seculiere ghazal poëzie (De Bruijn 1997: 3); het seculiere en het religieuze lopen diep in deze poëzie door elkaar heen. De functie van poëzie zelf was om de spirituele ervaring een materiële vorm te geven, die ervaring tastbaar te maken in de vorm van geschreven woorden, een combinatie van poëtische composities en beelden. Poëzie werd zelfs als een tastbare weg, naar God of het goddelijke beschouwd en ze was zowel een innerlijke bespiegeling van de mystieke ervaring als het instrument voor het bereiken van die ervaring.

Net zoals in ghazal poëzie is liefde het hoofdthema uit het leven van de soefi en ook in de soefi poëzie. Liefde wordt zelfs beschouwd als de fundamentele ervaring van de soefi en door de liefde verwachtte de soefi dat zijn ziel gezuiverd werd.[44] Soefisme bevat "a body of teachings

[43] Goethe kende de literatuur uit de Oriënt via de vertaling van het werk van Hafiz in 1812-1813 in het Duits. Goethe was enthousiast over Hafiz en noemt hem a "masterful poet", en hij publiceerde als gevolg van de invloed van het werk van Hafiz zijn beroemde *West-eastern Divan* in 1819 (Birus 2005: 419-420).

[44] Liefde is een belangrijk thema in de islamitische intellectuele traditie. Bijna iedereen die zich in de islam met intellectuele arbeid bezighield, heeft uitgebreid over de liefde geschreven onder andere de orthodoxe religieuze geleerden en de auteurs van verzamelde verhalen en bijzondere encyclopedieën, de dichters, de veetelers van de mondelinge en geschreven proza en volksverhalen, de islamitische filosofen en natuurlijk de soefi's (Munsif 2007: 69-70-71)

and practices designed to help seekers of God experience the transformation of their own souls. The goal is conformity with the divine qualities that God instilled into human beings when he created them in his own image" (Chittick 2003: 424). In de literatuur over de soefi poëzie worden drie vormen van liefde van elkaar onderscheiden die van belang zijn om de relatie tussen het seculiere en het religieuze in deze poëzie verder te verduidelijken. Deze drie vormen van liefde zijn (Munsif 2007):

1- Natuurlijke, seculiere liefde. Hiermee wordt de liefde van de gewone mens bedoeld. Deze vorm van liefde is lichamelijk en behoort tot de geleefde ervaring van individuen die zich lichamelijk tot elkaar aangetrokken voelen. Deze vorm van liefde heeft een lage status en staat net boven het "dierlijke bohémienisme" (Munsif 2007: 76). De instincten, de biologische behoeften, en de drang naar lichamelijk en seksueel genot vormen de keerzijde van deze liefde. In haar essentie is deze vorm van de liefde de zelfliefde en de geliefde is een instrument voor het bereiken van genot en de vervulling van de biologische behoeftes (Munsif 2007: 76).

2- De geestelijke liefde. Deze vorm van liefde is een liefde die door khassa, de elite, wordt bedreven. Liefde hier bevat voor een deel de natuurlijke liefde, maar ze rijst boven deze natuurlijke liefde uit door een spirituele dimensie aan de liefde toe te voegen. Bij deze vorm van liefde zijn ook de geesten van de aanbidder en de geliefde, niet alleen maar hun lichamen, in contact met elkaar (Munsif 2007: 83). Liefde ontstijgt hier het instinct en de biologische drang en wordt tot een spirituele ervaring.

3- De goddelijke liefde. Deze vorm van liefde kan alleen door de soefi's, dat wil zeggen de elite van de elite, bedreven worden. Goddelijke liefde is hoger dan de eerste twee soorten liefde en de soefi zoekt in deze liefde de vereniging met God. Hier wordt het goddelijke door de soefi eigen gemaakt (Munsif 2007: 84-85). Deze vorm van liefde is een totale liefde en neemt de andere twee vormen van liefde in zich op.

Kortom, zelfs de mystieke soefi poëzie houdt een seculiere dimensie in door alle soorten van liefde op te nemen in de goddelijke liefde.

In de Koerdische ghazal poëzie die ik in dit hoofdstuk analyseer, is deze invloed van de soefi poëzie prominent aanwezig. Maar dit betekent niet dat de Koerdische ghazal poëzie een identieke herhaling van de soefi poëzie is. De drie Koerdische dichters die ik hier behandel, waren geen soefi's en wat ze over liefde hebben geschreven, is geen soefi liefde zoals die hierboven besproken is. De liefde waarover deze dichters hebben geschreven behoort tot de eerste twee soorten liefde, namelijk de biologische en geestelijke liefde. Ze zoeken in hun poëzie niet God, maar ze geven eerder de ervaring van een seculiere liefdesrelatie weer. Maar dit neemt

natuurlijk niet weg dat de taal, de metaforen, beelden en symbolen die deze dichters in hun liefdespoëzie hebben gebruikt, grotendeels afkomstig zijn uit de soefi poëzie. Dit betekent dat ghazal poëzie een sterkere seculiere dimensie heeft dan de soefi poëzie, maar een spirituele lezing van deze poëzie is altijd mogelijk. Het martelaarschap dat in deze poëzie wordt gepresenteerd is een onderdeel van dit geheel van wederzijdse interactie tussen spiritualiteit, lichamelijkheid en tussen het religieuze en het seculiere.

3- Het landschap van de Koerdische ghazal poëzie in de eerste helft van de negentiende eeuw

Nalî, Salim en Kūrdî zijn de drie dichters die het Koerdische literaire landschap van de eerste helft van de negentiende eeuw bepalen. Deze drie dichters behoren tot de aristocratische en culturele elite van het vorstendom Baban, dat ik in het vorige hoofdstuk heb behandeld. Ondanks het feit dat ze geen soefi's waren, is hun intellectuele universum gevormd door het religieuze onderwijs van hun tijd waar het bestuderen en het uit het hoofd leren van de soefi poëzie een belangrijke plaats innamen (Felah 2004; Sūcadî 1952).[45] Het feit dat deze dichters geen soefi waren is op zich een verandering. De eerdere Koerdische dichters, als Xanî, Jazirî, Mewlawî, Bêsaranî en anderen waren wel allemaal soefi's.

In het vorige hoofdstuk heb ik uitgebreid de overgang van deze dichters naar het gebruik van het lokale dialect Soranî, besproken. Het punt dat hier van belang is om te benadrukken is dat de taal waarin deze dichters hun poëzie hebben geschreven, een complexe en moeilijke taal is met veel Arabische en Perzische woorden. Het gebruiken van deze complexe taal was een teken dat de dichter een brede kennis had en intelligent was (Felah 2004: 6-7). Naast de moeilijkheid van de taal verwijst de dichter regelmatig naar passages en gebeurtenissen uit de Qur'an en de islamitische traditie, wat deze poëzie voor een lezer zonder goede kennis van de Qur'an en de traditie ontoegankelijk maakt. Zowel de complexe taal als de verwijzingen naar de Qur'an passages en de religieuze traditie waren middelen om het elitaire karakter van deze poëzie te beschermen. Ghazal poëzie behoorde tot de hoge cultuur en moest beschermd worden tegen andere vormen van culturele uitingen.

Ondanks het feit dat het moeilijk is om ghazal poëzie van de soefi poëzie te onderscheiden en dat de ambiguïteit tussen de beide soorten van de poëzie tot het essentiële

[45] Tot de introductie van het moderne onderwijs aan het einde van de negentiende eeuw was het religieuze onderwijs in de Koerdische gebieden van het Ottomaanse Rijk de enige vorm van onderwijs. Het bestuderen en vaak uit het hoofd leren van soefi poëzie van de Iraanse dichters behoorden tot de verplichte vakken (Sūcadî 1952; Felah 2004).

karakter van het genre behoort (De Bruijn 1997: 56) heeft de ghazal poëzie een eigen karakter dat op veel punten verschilt van de soefi liefdespoëzie. Ik noem hier de belangrijkste verschillen:

1- Liefde in deze ghazal poëzie heeft God niet als absoluut object.
De liefde in de Koerdische ghazal poëzie is een menselijke liefde en de geliefde is vaak, maar niet altijd, een vrouw. De liefde in soefi poëzie kan beginnen met iets anders dan God, een vrouw of een man bijvoorbeeld, maar ontwikkelt zich uiteindelijk tot de liefde voor God (Badawi 1946: 62). Terwijl de liefde in deze ghazal poëzie begint en eindigt met de liefde voor een vrouw of een man, maar geschreven in de taal van de liefde voor God.
2- Liefde in het soefisme is een poging van de soefi om zich van zijn ego te bevrijden door zich met God of het absolute te verenigen. In het soefisme consumeert de liefde de individualiteit van de soefi en verheft hem boven zijn fysiek bestaan, terwijl liefde in ghazal poëzie het ego van de dichter bevestigt door gehoor te geven aan zijn verlangens. Het is waar dat in de soefi poëzie men eenzelfde erotische beschrijving van de geliefde tegenkomt als in de ghazal poëzie, maar het verschil is dat de erotische beschrijving in soefi poëzie symbool staat voor de schoonheid van God en de erotiek in soefi poëzie volledig is gespiritualiseerd. Dat wil zeggen dat de spirituele waarde van de liefde dominant is in soefi poëzie, terwijl de ruwe fysieke manifestatie van liefde op zichzelf staat in ghazal poëzie, ze is ook verbonden met erotiek in haar profane betekenis.
3- De kern van ghazal poëzie is niet het zoeken naar mystieke transcendentie in de zin van het zoeken naar God, maar eerder het ondervinden van een pijnlijke liefdeservaring in relatie tot een geïdealiseerde, erotische en gevaarlijke geliefde. Het gaat hier om een lijdende en pijnlijke liefde tussen mensen en niet tussen mens en God.
4- Dit betekent niet dat de mystieke ervaring van liefde de ghazal poëzie vreemd is; integendeel liefde in deze poëzie heeft ook een belangrijke mystieke dimensie. Met mystiek bedoel ik de ervaring van volledig beheerst te worden door liefde of door de geliefde zoals de soefi volledig wordt beheerst door God.
5-Een ander belangrijk verschil tussen ghazal poëzie en de soefi poëzie is de positie van de individualiteit. In soefi poëzie betekent de totale overgave van het zelf aan de geliefde, God, het einde van de individualiteit. De soefi vermengt zich met God en raakt in deze mystieke ervaring zijn individualiteit kwijt, dit heet fana. Om fana te bereiken probeert de soefi zich volledig te bevrijden van alles dat hem van het absolute, God, scheidt. De grote Perzische mysticus Jalal al-Din Rumi (d. 1273) vergelijkt de individuele geest van de soefi met een blanco stuk papier onder de handen van God (Tourage 2005: 601). In dit proces bevrijdt de soefi zichzelf als eerste van zijn individualiteit. “Negeer je individualiteit,” roept de beroemde mysticus Jami (Adonis 1995:

41). Terwijl de overgave aan de geliefde in de ghazal poëzie een manier is om een specifieke vorm van individualiteit te creëren. Door de bereidheid tot martelaarschap in de ghazal poëzie creëert de dichter zichzelf als een moreel en altruïstisch individu.

Het punt dat ik hier duidelijk wil maken is dat de soefi component van de mystieke ervaring in ghazal poëzie gepaard gaat met de 'seculiere' ervaring van liefde voor een vrouw of een man. De ambivalentie tussen de hemelse en aardse liefde in ghazal poëzie geeft deze poëzie een complex veelzijdig karakter. Het religieuze in deze poëzie sluit het seculiere niet uit en het seculiere op zijn buurt leunt zwaar op het religieuze. De onderscheiding tussen het religieuze en het seculiere is in ghazal poëzie niet te vinden. Hierdoor is ghazal poëzie een hybride poëzie; mystiek en erotiek, het martelaarschap homo- en heteroliefde lopen door elkaar heen. In dit apolitieke poëtische universum werd de notie van martelaarschap benadrukt. Nu wil ik verder ingaan op de drie belangrijke componenten van de ghazal poëzie , namelijk 'ishq, 'ashiq en m'ashuq en de positie van martelaarschap daarin.

4- 'Ishq, liefde

Het woord 'ishq hangt volgens Arabische lexicografen samen met het woord al-'ashaqa, een soort slingerplant die draait en klimt rond voorwerpen die naast hem staan (Adonis 1995: 105). In de klassieke Koerdische ghazal poëzie wordt hetzelfde Arabische woord gebruikt om de liefde aan te duiden. De metafoor van klimplant voor liefde betekent dat liefde het hele lichaam of het hele bestaan van de aanbidder omringt. "De liefde omringt de 'ashiq, de aanbidder, totdat het alle delen van zijn lichaam bedekt" (Adonis 1995: 105). 'ishq in die zin is meer dan een normale liefde. Ibn al-'Arabi noemt 'ishq "ifrat al-mahabba", de extravagante of extreme liefde (Adonis 1995: 105). Om de normale liefde 'ishq te noemen moet deze zich ontwikkelen tot een liefde waarin de aanbidder volledig beheerst wordt door de liefde. Dat betekent dat de aanbidder niets meer ziet behalve de geliefde, nergens meer over praat behalve over de geliefde en niets meer hoort behalve de stem van de geliefde. Het is een extreme liefde die de wereld reduceert tot alleen maar de geliefde. Martelaarschap is het gevolg van deze specifieke reconceptualisering van de liefde. Deze extravagante liefde heeft in de Koerdische ghazal poëzie de volgende eigenschappen:

4.1- 'Ishq is een fenomeen dat niet gebonden is aan leeftijd.

'Ishq in de ghazal poëzie wordt gepresenteerd als een gevoel dat met het bestaan van de mens als mens te maken heeft en vormt het kader van het menselijke bestaan. 'Ishq is "het water van het leven" zoals Salim het formuleert (Mūkiryanî 1972: 34). Omdat 'ishq het levenswater is, is het niet beperkt tot een bepaalde leeftijd. Liefde is een wezenlijk deel van het leven van de mens,

jong en oud, man en vrouw.[46] In de ouderdom is het net zo hartstochtelijk als in de jonge jaren.[47] Tegelijkertijd is liefde een onsterfelijk fenomeen, het verstrijken van de tijd en verandering van de plaats kan het niet verzwakken of veranderen.

4. 2- 'Ishq bezet het hele bestaan van de aanbidder en is gericht op de totaliteit van de Geliefde. Alle zintuiglijke krachten van de aanbidder richten zich op zijn geliefde en de geliefde neemt de plaats van de wereld in.[48] Liefde is ook éénmalig: de dichter kan alleen maar één echte geliefde hebben en na deze geliefde is de wereld leeg of impotent zoals Salim beweert.[49] Deze liefde is gericht op de totaliteit van de geliefde. Dat betekent dat de dichter van alles van de geliefde houdt en alle aspecten van de geliefde zijn voor de liefde bestemd, zelfs de slechte en wrede eigenschappen en trekken van de geliefde. In deze vorm van liefde is bijvoorbeeld het zweet van de geliefde hem dierbaar en het werkt zelfs als een geneesmiddel voor de wonden van de dichter.[50]

4. 3- 'Ishq versus rationaliteit.

'Ishq in deze poëzie wordt gepresenteerd als de tegenpool van de ratio en de rationaliteit en is niet te verenigen met een rationele manier van denken. Het gelijkstellen van liefde aan *junun*, waanzin, is één van de meest voorkomende metaforen in Koerdische ghazal poëzie (Mūkiryanî 1972: 08-109).[51] De oorsprong van liefde ligt in het hart en het hart kent andere regels dan de

---

[46] In de islamitische traditie wordt 'ishq niet beperkt tot de menselijke liefde, maar ook dieren en planten kunnen vurig op elkaar verliefd worden. In zijn boeken *Masri' al-'ushshaq* presenteert Ibn Siraj de liefde als een universeel fenomeen. Hij bespreekt onder andere de liefdesrelatie tussen twee dadelbomen, of de liefde tussen een spook en een slavin, of de liefde van een vrouwelijke gans die doodgaat omdat haar geliefde mannelijke gans voor haar ogen is gedood (Ibn Siraj 1995: 31-32-33).

[47] De dichter Salim schreef in dit verband (Mūkiryanî 1972: 33):

In mijn ouderdom is nog steeds
nadenken om bij jou te zijn
Laat mijn wensen niet los
en
'ishq is een missie waar je niet mee moet ophouden.
De wreedheid van geliefde mag niet de liefde laten stoppen.
en
Wie ophoudt met 'ishq omdat de ma'shuq wreed is
moet tot het laatste oordeel in zijn graf rouwen en huilen.

[48] Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 28):

Het hele bestaan van Salim is aan uw 'ishq besteed
Bij het laatste oordeel moet ik me schamen
Als ik zonder jou het paradijs zou wensen

[49] Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 27):

Na jou 'ishq is de moeder wereld impotent geworden
De moeder van Christus heeft ook één keer gebaard.

[50] Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 33):

Ondanks dat ik dodelijk ziek ben
Maar ik weet dat mijn herstel dicht bij zou zijn
Als de arts je zweet sprenkelt op mijn wonden .

[51] Salim zegt (Mūkiryanî 1972: 39):

Als mijn bewustzijn even afwezig is
Is dan mijn hart al aan het werk.

ratio, namelijk dêwaneî of junun, waanzin.[52] Majnun, de held van een Arabisch liefdesverhaal, verloor zijn verstand in zijn liefde voor Layla en stierf uiteindelijk van liefde (Schimmel 1975: 292). Hij wordt martelaar van de liefde genoemd. Majnun is het prototype martelaar waarmee de Koerdische dichters zich identificeren. Kūrdî ziet zichzelf als Majnun en vergelijkt zijn liefde voor zijn geliefde met die van Majnun voor Layla (Mūkiryanî 1973: 57).[53]

Omdat liefde niet door het verstand wordt geleid, kan zij ook niet door de religie bewaakt worden. Daarom acht God de waanzinnigen niet verantwoordelijk voor hun gedrag en de daaruit voortkomende eventuele straf.[54] Dit is ook volgens de regels van de shari'a; de verplichtingen van de sharia gelden niet voor een krankzinnige en hij kan dus ook niet zondigen. In die zin creëert liefde een emotionele ruimte buiten het gezag en toezicht van religie, met name buiten het gezag van de dogmatische en letterlijke interpretatie van religie. Waanzin biedt de aanbidder mogelijkheden om de religieuze en culturele taboes van de samenleving te doorbreken**.** Salim kleineert de heiligste islamitische plaats op de aarde, de Ka'ba, door te stellen dat die alleen maar kan dienen als grond onder de voeten van zijn geliefde. Hij schrijft (Mūkiryanî 1972: 52):

Waarvoor is de Ka'ba goed
Als deze niet de grond onder je voeten wordt,
Wat moet ik met mijn ziel
Als ik hem niet opoffer voor jou

Terwijl de aanbidder de materiële aspecten van religie belachelijk maakt zoals de Ka'ba, neemt de dichter gelijktijdig zijn toevlucht tot het heilige en vraagt God om hem bij te staan in zijn moeilijke en gevaarlijke liefde. God in ghazal poëzie staat aan de kant van de aanbidder in zijn poging om de pijn en moeilijkheid te dragen en God kent zelfs de aanbidder de titel van martelaar toe als hij van liefde dood zou gaan.[55]

---

en (Mūkiryanî 1972: 31)
Als de ochtend van 'ishq schijnt
Moet de kaars van de ratio uitgaan.

en (Mūkiryanî 1972: 32)
Het verhaal van mijn'ishq is op ieders lip, in iedere steeg
Toch probeert mijn waanzinnige ratio mijn 'ishq geheim te houden.

[52] In de islamitische literatuur rond 'ishq is de link tussen 'ishq en waanzin vaak te vinden. Ibin Siraj (417-500) die zijn beroemde boek *Masari' al-'ushshaq* over 'ishq heeft geschreven definieert 'ishq als waanzin (in Ahmad 1998).

[53] Schimmel schrijft over Majnūn: "He has become one of the best-known symbols of true loving surrender, regardless of religious traditions, reputation, name, or fame" (Schimmel 1975: 305).

[54] Schimmel citeert de Iraanse dichter Jami om dit punt duidelijk te maken. Jami zegt: "God has freed them (de waanzinnigen. M.K) from order and prohibition" (in: Schimmel 1975: 19).

[55] Zie hoofdstuk één over de relatie tussen liefde en martelaarschap.

Een andere van oorsprong mystieke metafoor die in de Koerdische ghazal poëzie voor het beschrijven van het irrationele karakter van liefde wordt gebruikt, is mestî, dronkenschap. Hiermee wordt bedoeld dat het leven van de aanbidder de weg van zijn hart volgt en bevrijd is van de vele sociale, culturele en religieuze taboes. Daarom noemt Salim zijn hart het domein van kufr, ongeloof, (Mūkiryanî 1972: 6). Daarnaast wordt in deze poëzie over de wijn van liefde, "badeî 'ishq of sherabî 'ishq", gesproken die de aanbidder dronken maakt, zijn ratio stopt en zijn gevoel voor de sociale en culturele taboes verlamt. Junun, wijn en mestî zijn allemaal soefi metaforen die uitgebreid in de ghazal poëzie worden gebruikt.

4. 4- 'Iishq als pijn.

Pijn wordt in de ghazal poëzie gezien als de essentie van de liefde. Zonder pijn zou de echte aanbidder niet te onderscheiden zijn van degenen die de rol van aanbidder spelen, de valse aanbidder. Pijn is de parameter om de valse aanbidder van de echte aanbidder te onderscheiden. Het pijnlijke aspect van de liefde is noodzakelijk, omdat liefde zich door pijn kan beschermen tegen degradatie tot louter sensualiteit. De ghazal poëzie verheerlijkt de pijn en van de aanbidder wordt verwacht dat hij een lijdend persoon wordt. In de ghazal poëzie heeft pijn nog een andere functie, namelijk om de aandacht te trekken van de geliefde. De dichter hoopt dat zijn geliefde medelijden zal tonen als ze de pijn van de dichter zou zien. Eén van de problemen die de aanbidder in de ghazal poëzie heeft, is dat hij niet gezien wordt of zelfs ontkend wordt door de geliefde en de geliefde geen aandacht heeft voor de dichter. Pijn is een manier voor de dichter om zichzelf zichtbaar te maken.

4. 5- 'Ishq als gevaar.

Gezien het feit dat 'ishq de contouren van het individuele bestaan bepaalt, een irrationeel karakter heeft, alle zintuiglijke krachten van de aanbidder in beslag neemt en een pijnlijke ervaring is, is het een gevaarlijke bezigheid. Zich overgeven aan de liefde betekent een moeilijk en gevaarlijk pad betreden, een pad dat tot de dood, het martelaarschap, van de aanbidder kan leiden.[56] Liefde wordt in deze poëzie vaak als een gevaarlijke tocht vol tegenslagen en moeilijkheden gezien die alleen door moedige mensen volbracht kan worden.[57] Liefde heeft, zoals Henry Corbin het stelt,

[56] In de islamitische liefdestraditie komt de link tussen 'ishq en dood vaak voor. De historische bronnen spreken over een stam op de Arabische schiereilanden, genaamd Bani 'Azra. De hoofdoorzaak van de dood van de leden van de stam was de liefde. Het verhaal gaat: wanneer iemand van de stam verliefd wordt gaat hij/zij dood. Hun liefde was zo sterk en diep dat degene niet meer kon eten, slapen en rusten (Al Tawaili 2001: 39).

[57] Bij Salim is het gevaar van 'ishq niet minder dan het kwijtraken van het paradijs. In dit verband vergelijkt Salim zichzelf met Adam en zegt (Mūkiryanî 1972: 39):

> Door mijn 'ishq voor jou
> Ben ik zoals Adam uit het paradijs verwijderd.

"courage of love" nodig (geciteerd in Cheetham: 2003: 10). De echte aanbidder onderscheidt zich van de valse aanbidder door het ultieme gevaar van de liefde voor zijn rekening te nemen. Een valse aanbidder, degene die de rol van aanbidder speelt, is daarentegen iemand die liefde zonder pijn en gevaar zoekt, zonder bereidheid moeilijkheden te trotseren en zeker zonder het ultieme offer te brengen. Nalî noemt de valse aanbidder mudda'i, iemand die slechts beweert dat hij de aanbidder is, en zet hem neer als iemand die de liefde verraadt (Mela Kerîm 1973: 543).

Het gevaar van liefde in deze poëzie heeft niet alleen maar te maken met liefde zelf als een oncontroleerbare emotie, maar ook met het afbreken van sociale en culturele barrières en taboes die het de liefde moeilijk maken. Liefde die ervoor zorgt dat iemand zijn/ haar geloof kwijtraakt, is uiterst gevaarlijk in een samenleving waarin religie de basis is van zowel de individuele als collectieve identiteit.

4. 6- Geduld en eenzaamheid als twee aspecten van 'ishq.

Liefde in deze poëzie gaat gepaard met een mateloos geduld. De aanbidder moet uiterst geduldig zijn ten aanzien van pijn, van de misdragingen van de geliefde en van de kritiek en verwijten van anderen. Dit laatste wordt "lome", verwijt, genoemd. "Lome" kan van naaste vrienden, van de samenleving en met name van religieuze figuren komen. De voornaamste figuur die in de ghazal poëzie de aanbidder zijn intensieve liefde verwijt, wordt reqîb genoemd. Reqîb betekent letterlijk "de toezichthouder" en in ghazal poëzie is reqîb de moralist of de morele toezichthouder, hij/zij vertegenwoordigt de dominante moraliteit van de samenleving. Reqîb kan een man of een vrouw zijn die de beide geliefden in de gaten houdt om te voorkomen dat ze vrijelijk bij elkaar kunnen komen.[58] De aanbidder moet tegen de verwijten kunnen en daaraan geen gehoor geven. De echte aanbidder gaat voorbij aan de verwijten van zijn vrienden, de samenleving en de religieuze orthodoxen. "Lome" wordt in deze poëzie gepresenteerd als de uiting van oppervlakkigheid, jaloezie en egoïsme van de critici en de samenleving. Door "lome" en door de alom aanwezigheid van reqîb veroorzaakt de liefde een eenzaam bestaan, een vorm van sociale isolatie.

4. 7- 'Ishq als alchemistische kracht.

Liefde in deze poëzie is een kracht die een innerlijke metamorfose teweegbrengt. In veel gedichten wordt liefde met het woord al-ixir geduid. Al-ixir is een variatie op de oude voorwetenschappelijke verbeelding die steen, grond of andere lage materie probeerde in goud te

[58] Voor een uitgebreide rol van reqîb in de soefi liefdespoëzie zie (Al Hadad 2005). In dit boek worden verschillende vormen van reqîb van elkaar onderscheiden. Ma'shuq, het object van de liefde, man of een vrouw, is vaak heel bang voor reqîb, daarom houdt ze haar liefde geheim of doet ze er alles voor om niet ontdekt te worden. Al Hadad schrijft dat in de Arabische liefdespoëzie de vrees van Ma'shuq voor reqîb zo groot is dat Ma'shuq haar liefde "geheimhoudt zelfs voor haar eigen ik" (Al Hadad 2005: 75).

veranderen (Schimmel 1975: 5). Liefde als al-ixir betekent dat liefde de kracht is die de geest zuivert, het leven verandert in iets waardevollers en zuiverders. Liefde wordt als een kracht gezien die alles in iets beters verandert (Schimmel 1975: 293). Maar de metamorfoserende kracht van liefde kan er ook voor zorgen dat in de aanbidder een minder positieve verandering wordt teweeggebracht, bijvoorbeeld dat hij zijn geloof kwijtraakt, of van geloof verandert en zich bekeert tot het geloof of het ongeloof van de geliefde. Salim en Kūrdî benadrukken in verschillende gedichten dat ze door hun liefde van hun geloof zijn gevallen (Mūkiryanî 1972: 54-118), (Mūkiryanî 1973: 19).

Het verhaal van Sheikh San'an, met wie Salim zich identificeert (Mūkiryanî 1972: 107), is het hoofdverhaal van deze innerlijke veranderingen. Sheikh San'an was een zeer gelovige sheikh die op een christelijke vrouw verliefd werd. Door zijn liefde voor haar deed hij alles wat de vrouw hem vroeg: zich bekeren tot het christendom en jarenlang vernederende taken uitvoeren die regelrecht tegen zijn islamitische geloof ingingen. Bijvoorbeeld het jarenlang hoeden van de varkens van de vrouw. Het verhaal van Sheikh San'an is een verhaal over de macht van liefde die iemand ertoe brengt dingen te doen die hij normaal niet doet (Najmabadi 2005: 42-45). Het is ook het verhaal dat de mystieke idee van de liefde als het ware geloof bevestigt.[59]

4. 8- De sensualiteit van 'ishq: schoonheid, wijn en erotiek.

De bovengenoemde aspecten van liefde kunnen als de spirituele aspecten van liefde beschouwd worden; ze behoren min of meer tot het domein van ruh, geest. De liefde zuivert het innerlijk van de mens en verandert de persoon in een beter mens. De pijn, het ondermijnen van het ego en het tonen van geduld, de overschrijding van de grenzen van de rationaliteit en het leiden van een eenzaam bestaan zijn allemaal belangrijke aspecten van het spirituele leven. Maar dit is niet het enige aspect van de liefde in deze ghazal poëzie, want liefde is in deze poëzie niet te reduceren tot deze spirituele dimensie. Deze ghazal poëzie bevat een sterke lichamelijke en erotische dimensie die op genot georiënteerd is, een wettig en onwettig genot dat liefde voor een belangrijk deel tot het domein van het lichaam maakt. Fysieke passie voor de geliefde is prominent aanwezig in deze poëzie en het martelaarschap van de dichter is aan deze fysieke erotische passie verbonden. Het lichaam van de geliefde wordt in ghazal poëzie gedetailleerd op erotische wijze beschreven: de

[59] Het klassieke soefi verhaal van Sheikh San'an werd in de negentiende eeuw in Qajar Iran erg populair. De popularisering van dit verhaal heeft te maken met de intensieve contacten tussen Iran en Europa en de fascinatie van Iraanse mannen voor Europa in de negentiende eeuw. In die periode werd het verhaal van Sheikh San'an "reimagined as a tale of Iranian men falling in love with European women and of Iran falling in love with Europe as woman" (Najmabadi 2005: 42). Net zoals de liefde voor de christelijke vrouw de soefi Sheikh San'an heeft veranderd, zou deze liefde tussen Iran en Europa Iran veranderen. Het verhaal van Sheikh San'an maakt de aantrekkelijkheid en de bedreiging van Europa duidelijk. De Iraanse mannen die in de negentiende eeuw naar Europa reizen, hebben metaforen uit het verhaal van Sheikh San'an gebruikt om over de Europese cultuur te schrijven. Er werd zelfs een komisch theater gemaakt over de reis van Sheikh San'an naar Europa " (Najmabadi 2005: 44).

ogen, wenkbrauwen, lippen, mond, borsten, heupen, haar, handen, buik et cetera. De lippen van de geliefde van Salim zijn zoet als suiker, haar ogen smaken naar wijn en haar borsten, waar hij naar verlangt, zijn uiterst wild (Mūkiryanî 1972: 28-29-36). Nalî noemt de tepels van de borsten van zijn geliefde een "zoete knop' en haar borsten de "paarse granaatappel" (Mella Kerîm 1973: 538-544-546). En ook de manier van lopen, lachen en bewegen van de geliefde zijn allemaal het object van de erotische passie. Het verlangen om alleen te zijn met de geliefde, haar/hem te kussen en een nacht met haar/hem door te brengen behoren tot de typerende verlangens van de aanbidder.[60]

Deze lichamelijke en erotische dimensie van liefde is niet alleen maar verbonden met de erotische schoonheid van de geliefde, het is ook verbonden met de omstandigheid waarin aanbidder en geliefde zich bevinden. De dichter, 'ashiq, ontmoet zijn geliefde vaak in een meîxane, een wijnhuis, waar muziek, drank en dansen een erotische sfeer creëren. De geliefde is in deze context degene die in de meîxane de wijn schenkt, door de ghilman, de jonge knapen, rondgedeeld. De dichter combineert zijn liefde voor de geliefde en de bereidheid om hiervoor te sterven met het drinken van wijn en erotisch verlangen. Ook jonge knapen kunnen object van de erotische verlangens zijn en er is een sterke traditie van liefde voor jonge knapen in ghazal poëzie. Deze erotische sfeer weerspiegelt de seculiere hoffelijke sfeer waarin ghazal poëzie zich oorspronkelijk ontwikkeld heeft. Bij het adopteren van ghazal poëzie door de soefis bleef deze traditie intact, maar ze werd dan gespiritualiseerd. In soefi poëzie spelen de wijn en de knapen een belangrijke rol en ze verwijzen naar de goddelijke liefde en schoonheid (Schimmel 1975: 289, 290).

Deze erotische dimensie in deze ghazal poëzie gaat gepaard met een aanval op vier religieuze figuren: de wa'iz, de raadgever, zahîd, asceet, wishkesofî, harteloze asceet, en reqîb, de morele toezichthouder. De eerste drie vertegenwoordigen de dogmatische religieuze macht die de rol van beschermer van het 'ware' geloof spelen en de vierde vertegenwoordigt de moralist die de dominante moraal van de samenleving beschermt. Al deze figuren worden in de ghazal poëzie als oppervlakkige personen gepresenteerd, hard bekritiseerd en belachelijk gemaakt. Ze worden geconstrueerd als figuren die noch de liefde noch de religie begrijpen. Nalî vergelijkt reqîb met een ezel (Mella Kerîm 1973: 585). De aanval op wa'iz, zahîd, wishkesofi en reqîb vertegenwoordigt de tegenpool van de puriteinse religieuze moraal, de erotiek.

[60] Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 22):

> Als ik een keer een kus van je mond zou krijgen
> De zoetigheid zou tot het laatste oordeel in mijn mond blijven

Door deze erotische dimensie verandert de ghazal poëzie in een instrument om de orthodoxe visie op de religie te bekritiseren. Aan de ene kant door het plaatsen van 'ishq boven het geloof en de aanval op religieuze figuren en aan de andere kant door de gedetailleerde beschrijving van vrouwenlichamen, wijn en vurige erotische verlangen naar een vrouw of man. Salim wil niets liever dan met zijn handen de borsten van zijn geliefde aanraken (Mūkiryanî 1972: 36). In dezelfde trant schrijft Nalî (Mella Kerîm 1973: 457):

> Hoe smacht de dorstige soefi naar
> Het water, melk en de honing van het paradijs
> Tweevoudig zuchten de lippen van Nalî
> Naar de rode lippen van mijn geliefde

Vanuit dit perspectief kan ghazal poëzie gezien worden als een protest tegen de dominante morele en religieuze schaamte. Men kan zelfs concluderen dat kritiek op de orthodoxe vorm van religie in de eerste helft van de negentiende eeuw binnen ghazal poëzie werd geuit en deze kritiek kreeg vorm via het verdedigen van de liefde als het ware geloof en via een seculiere nadruk op lichamelijkheid. De kritiek op religie komt uit naam van het ware geloof zelf dat een sterke seculiere dimensie kent. Ook hier vormen het religieuze en het seculiere een coherent geheel, ze zijn nog niet van elkaar onderscheiden. Het lichamelijke in ghazal poëzie is niet iets om zich voor te schamen, ze weerspiegelt een eerbetoon aan erotiek en de seculiere vleselijke liefde. In ghazal poëzie is liefde altijd in het stadium van verliefdheid, een stadium van radicale gevoelens waarin men voortdurend aan de geliefde in haar/zijn totaliteit denkt. De erotische neigingen van de dichter worden niet als onfatsoenlijk, walgelijk of zondig gezien. De God van ghazal poëzie staat vriendelijk tegenover deze vurige vorm van liefde en accepteert zelfs degene die van de liefde doodgaat als shahid.[61] In de tweede helft van de negentiende eeuw vindt een radicale verandering hierin plaats; de aanval op ghazal poëzie begint in die tijd en de nadruk op erotiek en lichamelijkheid wordt enorm verzwakt. De conservatieve seksuele moraal, die gepaard ging met het ontstaan van nationalisme binnen het Ottomaanse Rijk en de intensievere contacten met de victoriaanse moraliteit in het Westen, domineert het morele besef van de negentiende eeuw binnen het Ottomaanse Rijk en Iran (Najmabadi 2005; Massad 2007).[62] In het volgende hoofdstuk bespreek ik de aanval van de dichter Hacî Qadir op de ghazal poëzie uitgebreid, met name zijn aanval op het erotische aspect van deze poëzie.

[61] Zie hoofdstuk één van dit onderzoek.
[62] Zie voetnoot 34.

Liefde, zoals hier gepresenteerd is, is een heldendaad en is bestemd voor moedige mensen. Ondanks het feit dat de notie van held in deze poëzie niet wordt gebruikt, zijn alle eigenschappen die de echte liefde mogelijk maken eigenschappen van helden. Maar deze helden zijn passief, hun heldendom bestaat uit hun geduld en de acceptatie van pijn, moeilijkheden en het onrecht dat ze ondergaan, is het gevolg van hun liefde. Deze specifieke vorm van heldendom is duidelijk niet verbonden met welk collectief of politiek project dan ook. De martelaren van de liefde in de ghazal poëzie zijn in die zin de *passieve martelaren* van een onmogelijke en gevaarlijke liefde. Kūrdî schrijft (Mūkiryanî 1973: 14):

> Als zij me onterecht wil doden,
> Mag niemand haar tegenhouden.
> Als een heerser kafir, ongelovig, is
> Zal dit onrecht zijn manier van rechtvaardigheid zijn

Kūrdî geeft zich volledig over aan de onrechtvaardige behandeling van zijn geliefde, als een passieve ontvanger accepteert hij het onrechtvaardige gedrag van de geliefde en vraagt de mensen om haar niet tegen te houden. Hij noemt de geliefde kafir en van kafir als heerser kan geen rechtvaardigheid worden verwacht. Martelaarschap in de ghazal poëzie is het gevolg van de passieve acceptatie van de geïdealiseerde geliefde. Om de eigenschappen van deze passieve held/martelaar te begrijpen dienen wij te kijken hoe ‘ashiq, de aanbidder, in de ghazal poëzie wordt geconstrueerd.

5- ‘Ashiq, de aanbidder

De aanbidder in de ghazal poëzie is vaak, zo niet altijd, een man en is degene die praat, verliefd wordt, en wenst en de gevaarlijke en lijdende ervaring ondergaat. Hij is ook de morele persoon die bereid is offers te brengen: hij is de martelaar. De aanbidder is het subject van ghazal poëzie en in wezen draait alles om hem. Hieronder zijn de belangrijkste kenmerken van ‘ashiq, de aanbidder, in deze poëzie vermeld.

5. 1- Een totale identificatie met de geliefde.

Als actief subject, dat wil zeggen als degene die spreekt, wenst en handelt, identificeert de aanbidder zich met zijn geliefde. Hij creëert een beeld van zichzelf waaruit blijkt dat alles wat hij voor zichzelf wenst en wil, dat hij dat in feite wil en wenst voor de geliefde. Hij houdt meer van

zijn geliefde dan van zichzelf en haar wensen dicteren zijn wensen. De aanbidder offert zijn geloof en zijn leven voor de geliefde op (Mūkiryanî 1973: 71):

> Ik zei dat je het geloof en het hart van Kūrdî
> Niet afpakt, dat heb je toch gedaan.
> Vanaf nu neem alles wat je maar nemen kunt

5. 2- De aanbidder construeert zichzelf als iemand met een zuiver hart, eerlijk in alles wat hij doet, zegt en wenst, trouw aan zijn geliefde onder alle omstandigheden. De aanbidder is iemand die zowel van het goede als van het slechte, van trouw en ontrouw, van het schone en het lelijke, van de hardheid en de zachtheid van de geliefde houdt. De aanbidder heeft geen of weinig materiële wensen en behoeftes; wat hij wil is samen zijn met de geliefde. Hij is zelfs bereid om in het hiernamaals de hemel in te ruilen voor de hel als hij daarmee aan de wil en wens van de geliefde tegemoet zou komen. Ondanks dat de aanbidder zijn erotische verlangen bekend maakt, presenteert hij zichzelf niet als een man die slechts op lust uit is. In dit verband presenteert Kūrdî zichzelf in deze dramatische beelden (Mūkiryanî: 1973: 54):

> Verlaten in de hoek van eenzaamheid ben ik, vandaag.
> Vernederd, ziek en zonder iemabd die mee voelt ben ik, vandaag.
> Mijn rode tranen en mijn gelig gezicht
> Zijn getuigen van mijn liefde, vandaag

5. 3- De aanbidder aanbidt letterlijk zijn geliefde en is bereid op haar bevel zelfs een einde aan zijn leven te maken. De aanbidder offert geloof, vermogen, naam en reputatie, rust, ratio, wil en zelfs zijn leven op voor zijn geliefde. Deze bereidheid om zoveel offers te brengen is eigenlijk het belangrijkste kenmerk van de aanbidder en daardoor ook de essentie van deze ghazal poëzie. Door het offer construeert de aanbidder zichzelf als een martelaar van de liefde. De aanbidder is verheugd als hij zijn leven voor zijn geliefde op kan offeren en soms wil hij zijn leven inruilen voor een kus, een blik op of een woord van zijn geliefde. Kūrdî schrijft (Mūkiryanî 1973: 34):

> Behalve een kus op je ogen
> Als ik meer zou wensen
> God zal me verbranden zonder genade
> Door het vuur van zijn woede

In deze poëzie identificeert de aanbidder zich met een aantal historische figuren die door hun hartstocht de dood hebben gevonden of hun leven op hebben geofferd voor hun geliefde. De beroemde Arabische Majnun, de Perzische Farhad en de beroemde soefi al-Hallaj zijn de belangrijkste figuren waarmee de aanbidder zich identificeert.[63] Door deze identificatie construeert de aanbidder zijn identiteit als een moreel en altruïstisch persoon.

Kortom de aanbidder construeert zichzelf als een moedig, eerlijk en altruïstisch persoon. Hij is een held, maar zoals al gezegd een passieve held, een held die niet actief naar heldendom streeft. In dit verband schrijft Kūrdî (Mūkiryanî 1973: 16):

> O vrienden, kom en dood mij met een zwaard
> Zodat ik me bevrijden kan van de ontrouwe geliefde

Deze passieve martelaar wordt vanaf het einde van de negentiende eeuw, met name in het eerste kwart van de twintigste eeuw, radicaal getransformeerd naar een actieve martelaar die zijn leven als politiek activist in dienst stelt van een nationaal project. Deze actieve martelaar creëert door zijn heldendaden een nieuwe wereld. In de komende hoofdstukken wordt deze transformatie uitgebreid geanalyseerd.

6- Ma‘shuq, de geliefde

Ma‘shuq is een belangrijke notie in zowel de ghazal poëzie als de mystieke soefi poëzie . In de mystieke poëzie, waar ma‘shuq en mahbūb (God) identiek zijn, is ma‘shuq in ghazal poëzie zeker geen God, het is zelfs moeilijk om in veel gedichten het geslacht van de ma‘shuq duidelijk vast te stellen. De ma‘shuq is in de ghazal poëzie vaak een vrouw, maar het kan ook een jongeman zijn.[64] Er is dus een gender ambiguïteit wat het object van de liefde in de ghazal poëzie betreft. De geliefde in deze poëzie is als regel altijd afwezig, hij/zij blijft vaak anoniem en in de vorm van de tweede of derde persoon aanwezig (De Bruijn 1997: 66). De belangrijkste kenmerken van de geliefde in de ghazal poëzie zijn als volgt te benoemen:

[63] Kūrdî identificeert zich met al-Hallaj in drie gedichten (Mūkiryanî 1973: 28-36-59). Hij identificeert zich ook één keer met Majnūn (Mūkiryanî 1973: 57). Al-Hallaj komt in de poëzie van Kūrdî voort als de ‘ashiq die de kenner van alle bestaande geheimen is. Deze kennis heeft hij te danken aan zijn liefde voor God (Mūkiryanî 1973: 28).

[64] In de gedichten van de dichter Kūrdî is zijn geliefde een man, Qadir. Kūrdî was verliefd op deze jongeman en hij heeft een aantal mooie gedichten over hem geschreven (Sūcadî 1952: 302). Dit duidt aan dat op grond van de seksuele moraal van die tijd de liefde tussen dezelfde seksen geen taboe was.

6. 1- De geliefde wordt in deze poëzie geconstrueerd als horî, maagdelijke vrouwelijke paradijsbewoonsters, en ook als ghilman, jonge knapen. Dit bevestigt nogmaals het ambigue geslacht van de geliefde. Liefde voor ghilman komt uit de soefi traditie en in deze traditie wordt de liefde voor een mooie jongeling gelijkgesteld aan de liefde voor de schoonheid zelf. De schoonheid van een ghilman getuigt van de schoonheid van God en de heilige perfectie (Najmabadi 2005: 39).[65] De geliefde beschikt over een absolute schoonheid en verleidelijke erotiek, de dichter prijst beide hoog. Haar/zijn ogen, tanden, benen, wangen, borsten, mond, vingers, nagels en de andere lichaamsdelen zijn allemaal voorbeelden van de ultieme schoonheid en erotiek (Mūkiryanî 1972: 32, 57). Kūrdî beschrijft de smaak van de lippen van zijn geliefde als zoeter dan de suiker (Mūkiryanî 1973: 18). Het is niet alleen maar haar/zijn lichaam dat erotisch is, maar haar glimlach, stem en bewegingen getuigen van erotiek en kunnen de dichter verleiden. Zelfs de manier waarop de geliefde zit, loopt, lacht en boos wordt, weerspiegelen zowel haar/zijn schoonheid als haar/zijn erotische kracht.

De liefde voor een knappe jongeman in de ghazal poëzie betekent niet de liefde voor de heilige perfectie zoals dat in het soefisme gesuggereerd wordt. In het geval van de dichter Kūrdî weerspiegelen zijn gedichten zijn liefde voor Qadir en dat is een op een specifieke man georiënteerde liefde. Ik behandel de liefde van Kūrdî voor Qadir in de rest van dit hoofdstuk.

6. 2- Maar onder deze lichamelijke schoonheid ligt een continent van wreedheid, onbarmhartigheid, ontrouw, wraakzucht en een sterke neiging tot sadisme van de geliefde. Ze is iemand zonder Insaf.[66] Het beeld van de geliefde als moordenaar van de aanbidder is vaak terug te vinden in deze ghazal. De dichter beschrijft de vingers van zijn geliefde vaak als rood, het bloed van de dichter waarmee de geliefde haar vingers heeft geverfd. Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 52):

> De kleur van henna is te donker rood
> Gebruik het niet om je vingers mee te kleuren
> Gebruik het bloed van mijn hart,
> Dat is een mooi rood

[65] Najmabadi bespreekt de soefi wortels van dit fenomeen in het islamitische soefisme als volgt: "In Sufi practices, the figure of the young adolescent man as an object of desire was linked with the practice of gazing "nazar". As Rowson has summarized, the practice of gazing (and consequently falling in love with) was directed at young adolescent males: "From a relatively early period-probably the mid-ninth century-some Muslim mystics claimed to see in the beauty of adolescent boys a 'testimony' to the beauty and goodness of God, and initiated the practice of gazing at such a boy as a form of spiritual exercise. The boy was thus known in Sufi parlance as a 'witness' (shahid)" (in Najmabadi 2005: 17). De schoonheid van de jongen getuigt van de schoonheid van God, het staat symbool voor transcendente schoonheid.

[66] Voor de betekenis van insaf zie hoofdstuk één.

Het gelijkstellen van het bloed van de dichter aan henna waarmee de geliefde haar handen verft, is een dominant beeld en een terugkerend thema in de ghazal poëzie. Ook het beeld van de geliefde met een mes in haar bloedige hand is vaak in ghazal poëzie te vinden. Kūrdî spreekt tot zijn geliefde aldus: "Je hebt een mes in je hand, je vingers zijn rood van bloed en jouw hart is dood." (Mūkiryanî 1973: 61). Of dit nog bloediger beeld van de geliefde (Mūkiryanî 1973: 62):

Ik ben vandaag de martelaar van Krbala van je liefde
Kijk hoe rood zijn je vingers met mijn bloed

6. 3- De geliefde is maghrur, heel arrogant, en heeft geen aandacht voor de pijn en moeilijkheden van de aanbidder. Bêwefaî, ontrouw, is de dominante karaktertrek van de geliefde.
Kūrdî schrijft (Mūkiryanî 1973: 16):

Ik heb een geliefde die onbetrouwbaar en leugenachtig is,
Ze kwam en nam mijn hart mee
Nu ontkent ze dat ze mij kent en zegt:
O, schaamteloze, ik heb je nooit gezien

Salim smeekt zijn geliefde om hem niet te verlaten, anders gaat hij dood en wordt zij in het hiernamaals verantwoordelijk gesteld voor de dood van een onschuldige dichter. Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 23):

Verlaat me niet alstublieft
Je weggaan zal me doden
Ik wil niet dat mijn onschuldig en gesmoord bloed,
Tegen jou getuigt in het hiernamaals

6. 4- De geliefde is een manipulator.
De geliefde manipuleert de aanbidder en door haar/zijn magische uitstraling laat zij/hij de aanbidder radicale beslissingen nemen, zoals van zijn geloof af te vallen of zich op te offeren.
Kūrdî schrijft (Mūkiryanî 1973: 14):

Omdat er geen getuige aanwezig was

Toen ik voor het eerst haar zag
Ik heb mijn ratio en mijn geloof bij haar achtergelaten
Nu ontkent ze dat

Uit de boven beschreven kenmerken kunnen in de Koerdische ghazal poëzie twee verschillende soorten geliefden van elkaar worden onderscheiden. De ene is de denkbeeldige en abstracte geliefde die in het overgrote deel van deze poëzie voorkomt. Deze geliefde is niet te concretiseren tot een concrete specifieke geliefde. Deze abstracte geliefde, vaak een vrouw, is een mooie maar wrede vrouw overwie in het openbaar gesproken kan worden. Dat betekent dat deze vrouw onherkenbaar is en de vrouw van niemand is. De tweede is de concrete geliefde, een reële vrouw of man van wie de dichter houdt. Deze concrete geliefde komt weinig voor, in honderden gedichten van Nalî, Salim en Kūrdî komt de reële geliefde niet meer dan een paar keer voor.[67]

Kūrdî noemt de naam van zijn geliefde jongeman, Qadir , en Nalî noemt ook meerdere malen de naam van zijn geliefde vrouw, namelijk Mehbube*,* beminde. Maar in het geval van Nalî is het onduidelijk of deze Mehbube een echte vrouw is of een symbool voor zijn geliefde vrouw. Eigenlijk beschikken beide vormen van de geliefde buiten haar schoonheid nauwelijks over concrete deugden of enige wijsheid. In de woorden van Zizek vertegenwoordigt de op die manier geportretteerde vrouw de "radical Otherness", iemand met wie een empathische relatie onmogelijk is (Zizek 1993: 2). Sterven voor zo'n vrouw of geliefde maakt de bereidheid tot zelfopoffering ongeloofwaardig. De vraag is wat houdt deze vorm van martelaarschap in? Dit aspect van martelaarschap wordt in de komende bladzijden behandeld.

7- 'Ishq en het literaire martelaarschap

Uit het voorgaande wordt duidelijk dat de noties liefde en shahada in de ghazal poëzie sterk aan elkaar verbonden zijn. Het woord shahid of shahada wordt vaak in de ghazal poëzie gebruikt. De dichters van dit genre noemen zichzelf shahid, de martelaar.[68] In dit verband schrijft Salim (Mūkiryanî 1972: 80):

[67] In zijn commentaar op de Urdu ghazal poëzie benadrukt Aijaz Ahmad dit punt, hij schrijft: "Urdu poetry... never contemplates the experience of love in terms of a specific relation" (geciteerd in Mukhia 1999: 868). Maar in de Koerdische ghazal poëzie komt deze specifieke ervaring van liefde wel voor, zij het uiterst zelden.

[68] Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 36):

Ik ben de heimelijke, de martelaar van haar dronken ogen.
Er groeit bijna een narcis in mijn ziel

En (Mūkiryanî 1972: 49)

Laat mijn doodskleed mijn bloedige kleren zijn,
Maak alstublieft mijn wonden niet schoon.
De bloedige lichamen van de martelaren
Zijn in het hiernamaals vrij.

Als je me zonder enig medelijden doodt
Dat is zelf de echte genade
Door de wonden van je mes
Behoor ik tot de martelaren

In veel andere gedichten waar de notie van shahid niet direct wordt gebruikt, worden andere beelden van de liefde geconstrueerd die met de dood of met zelfopoffering te maken hebben. Salim schrijft (Mūkiryanî 1972: 52):

Waarvoor is de qibla goed
Als het niet de grond onder je voeten wordt,
Wat moet ik met mijn ziel
Als ik hem niet opoffer voor jou

Ergens anders schrijft Salim (Mūkiryanî 1972: 49):

U kunt weten wie mijn hart heeft gedood
Als u alleen maar naar je wimpers kijkt.
Mijn bloedige hemd moet mijn doodskleed zijn
Mijn wond moet ongewassen blijven, het is mijn testament in het hiernamaals.
Iemand die voor de liefde zijn bloed vergiet en sterft.
Wordt in het laatste oordeel vrijgesproken, hij is een martelaar

Men kan eindeloze voorbeelden vinden van een dergelijke zelfpresentatie van dichters als martelaar van de liefde van een onbetrouwbare geliefde. Het punt dat hier benadrukt moet worden is: dit martelaarschap is een literaire constructie. Het is een *literair martelaarschap,* een vorm van martelaarschap dat in fictieve literaire liefdesrelaties wordt geconstrueerd. Het offer in het literaire martelaarschap is een retorisch offer waarin de dichter zijn leven retorisch opoffert voor een geïdealiseerde fictieve mooie, erotische en wrede geliefde; vrouw of jongeman.

Literair martelaarschap houdt in dat de dichter niet actief pijn, gevaar of de dood zoekt maar dat hij lijdt aan retorische pijn en gevaar. Dit betekent dat het offer van de dichter in de ghazal poëzie ook een literair of een fictief offer is. Een offer dat niet verder gaat dan de grenzen

van de geschreven woorden van de dichter, een offer dat een onlosmakelijk deel is van het literaire genre en niet van het leven van de schrijver van het genre. In de ghazal poëzie is zelfs dit fictieve offer van de dichter niet zonder winstoogmerk.[69] Het literaire martelaarschap levert de dichter verschillende beloningen op, namelijk:

- de verheerlijking van zijn daad als een moedige en heldhaftige daad.
- het construeren van een zelfbeeld van een eerlijk en deugdzaam man die bereid is het ultieme offer te brengen en shahid te worden.
- het creëren van een verheerlijkte en een altruïstische vorm van mannelijkheid.

De laatste functie van het literaire martelaarschap brengt ons op de vraag: wat voor gender politiek schuilt erachter dit *literaire martelaarschap*? Wat is de verhouding tussen het literaire martelaarschap en de notie van mannelijkheid? De volgende paragraaf behandelt deze vragen.

8- Shahada en de mannelijke zelfformatie

Aan het begin van dit hoofdstuk heb ik de definitie van ghazal gebruikt die stelt dat ghazal betekent "het praten over de liefde met vrouwen" of ghazal stelt de liefde centraal voor de geliefde. Nu wil ik een stap verder gaan om te benadrukken dat ghazal poëzie in essentie niet zo zeer over de liefde met vrouwen en jongemannen gaat, maar meer over de vorming van een specifieke mannelijke identiteit, de identiteit van de dichter of de aanbidder als een moedig, deugdzaam en altruïstisch man. Shahada, hoe retorisch dat ook mag zijn in deze poëzie, is het instrument in deze strategie van mannelijke zelfformatie.

Ik heb al gezegd dat de vrouw in ghazal poëzie vaak een onherkenbare abstracte constructie is. Achter dit abstraheren van de vrouw in de ghazal poëzie, staat een patriarchale mannelijke strategie die de vrouw portretteert als iemand die niet tot een echte partner gemaakt kan worden. Zizek benadrukt dit punt in zijn analyse van de hoofse liefdespoëzie die naar mijn mening ook van toepassing is op de ghazal poëzie. Volgens Zizek heeft het creëren van een vrouw als een abstract ideaal niets te maken met de spirituele purificatie, maar "it rather points towards the abstraction that pertains to a cold, distanced, inhuman partner-the Lady is in no way a warm, compassionate, understanding fellow-creature" (Zizek 1993: 2). Dit abstraheren van de vrouwelijke geliefde versterkt het gevoel alsof alle dichters over dezelfde geliefde schrijven, over een abstracte vrouw die door alle mannelijke dichters op dezelfde manier geconstrueerd wordt.

[69] Voor de economie van het martelaarschap als een specifieke vorm van het offer zie hoofdstuk één van dit onderzoek. Dit gaat tegen de logica van het offer in zoals dat door Derrida voorgesteld is. Derrida beschrijft het offer als een daad zonder verwachtingen of "a gift with no economy". Om het offer als offer te zien mag er niets voor terug verwacht worden. Het wezen van het offer ligt volgens Derrida buiten de "economy of exchange" (geciteerd in Gaunt 2001: 488).

Deze abstracte vrouw wordt in de ghazal poëzie tegelijkertijd als de reden van het leven van de aanbidder en als oorzaak van zijn dood gepresenteerd. In deze poëzie speelt de vrouw, zoals Freud het typeert, tegelijkertijd de rol van de godin van het leven en van de dood (Clack 2002: 77). Volgens Freud heeft de representatie van een vrouw als oorzaak van zowel het leven als van de dood te maken met de wens van de man om macht over de dood te hebben en de dood onder controle te brengen Ook. hier is een mannelijke strategie aanwezig die via de specifieke constructie van vrouw-zijn werkt. "For Freud", schrijft Clack, "the explanation for making his connection between death and woman is simple: man is overcoming death by force of will, turning the uncontrollable reality of death into the controllable person of a beautiful woman" (Clack 2002: 77).

Of Freud in deze interpretatie gelijk heeft of niet, is minder van belang dan het feit dat de man degene is die de vrouw als godin van het leven en van de dood portretteert. In relatie tot de ghazal poëzie betekent dit dat de identiteit van de geliefde in deze poëzie geconstrueerd wordt zoals de mannelijke aanbidder dat wenst. De dichter dicteert de identiteit van de vrouw in deze poëzie als een zwijgzaam object, iemand zonder stem en zonder macht van zelfrepresentatie. Deze ongelijke machtsverhouding in de vorm van het dicteren van de identiteit van de geliefde laat zien dat de wil tot domineren van de geliefde als uiting van de mannelijkheid van de dichter de wet van deze poëzie is. Als sprekend subject bepaalt de dichter de identiteit van de geliefde zodanig dat het zijn eigen zelfbeeld als een moedig, deugdzaam en altruïstisch man ten goede komt. In het kort: de vrouw, de geliefde, in deze poëzie bestaat uit een aantal verzamelde karaktertrekken zonder eigen subjectiviteit. Dit betekent dat niet alleen de representatie van de liefde, maar alle andere representaties in deze poëzie vanuit het mannelijke standpunt worden geconstrueerd. De emoties die worden beschreven, zijn alleen de emoties van de mannelijke dichters. De bereidheid om shahid van de liefde te worden is die van de man en het beeld van de geliefde als een harteloos en wreed persoon is het beeld dat de dichter, de man, heeft geconstrueerd.

De geliefde, de vrouw, wordt in deze poëzie gepresenteerd als de verrader van de liefde, als een niet loyaal en niet betrouwbaar persoon. Daartegenover construeert de dichter zichzelf in deze poëzie als een moedig, loyaal en altruïstisch persoon die niet aarzelt pijn te lijden en zelfs zijn leven op te offeren voor zijn geliefde. De dichter zet zichzelf in deze poëzie neer als een moreel persoon, terwijl hij de vrouw ten tonele voert als een oneerlijk en onbetrouwbaar persoon. Achter deze tegenstrijdige beelden van man/vrouw ligt de bepalende rol van het offer en het martelaarschap. Sered schrijft dat het offer meestal een mannelijke daad is of "a male enterprise" (Sered 2002: 21) en volgens Sered is het offer "the most "perfect" form of life-taking, and as

such, particulary valorizes men and men's roles" (Sered 2002: 21). Het martelaarschap als het ultieme offer in deze ghazal poëzie is de uiting van een gegenderde praktijk die de dominante positie van de dichter als man garandeert. In die zin gaat deze poëzie niet zo zeer over de liefde voor een vrouw, maar eerder over de hoog geprezen mannelijke rol als een *literaire shahid*. Martelaarschap in de ghazal poëzie is een kracht die een ethische mannelijke agency creëert.

Een ander punt dat in dit verband de relatie tussen ghazal poëzie en mannelijkheid duidelijk maakt is het publiek van deze poëzie. Wie was het publiek van deze poëzie in de eerste helft van de negentiende eeuw in Koerdistan? Eén punt is duidelijk, het publiek van ghazal poëzie bestond niet uit vrouwen, maar uit mannen. De Bruijn bevestigt dit punt als hij over het sociale en conceptuele milieu van ghazal spreekt: "The environment alluded to is, both socially and conceptually, the atmosphere of male entertainment in gatherings to which the general term of majlis (literally 'a place where one sits together') was applied" (De Bruijn 1997: 67). Ik heb al gezegd dat de drie Koerdische dichters die ik in dit hoofdstuk heb behandeld, tot de aristocraten van het vorstendom Baban behoorden. Gezien het kleine aantal geletterden in het Koerdistan van de eerste helft van de negentiende eeuw en gezien de moeilijke en complexe taal waarmee deze gedichten waren geschreven, was het publiek van deze poëzie gering in aantal. Die minderheid bestond uit leden van de aristocratische families en de geleerden van de religieuze scholen. Beide groepen bestonden voornamelijk uit mannen. Gezien deze sociale omgeving en de mannelijke gender van het publiek kan gezegd worden dat ghazal poëzie een poëzie is die door mannen voor mannen geschreven is. Deze poëzie werd zelden door vrouwen geschreven en gelezen. Dit betekent dat ghazal niet zo zeer een uiting van de liefde voor een vrouw is, maar meer de representatie van het zelfbeeld van de dichter als een moreel en moedig man, gericht op een publiek dat uit mannen bestaat. Het *literaire martelaarschap* presenteert in deze poëzie de mannelijkheid van de dichter in eerste instantie voor de gemeenschap van andere mannen. De nadruk op shahada in deze context is de nadruk op een morele categorie die de dichter een moedig en deugdzaam mannelijk zelfbeeld schenkt. De dichter wil door zijn bereidheid om zichzelf op te offeren en shahid te worden zijn morele kwaliteit als man tonen.

Kortom, het *literaire martelaarschap* is het middel van de dichter-martelaar om zijn morele kwaliteit te tonen in een gemeenschap van andere mannen. Daarom is niet zo zeer de liefde voor de vrouw in deze poëzie belangrijk, als wel de symbolische daad van opoffering die de dichter retorisch uitvoert. De geliefde in deze poëzie is de weg tot de literaire vorm van shahada en die is het instrument voor de vorming van een zelfbeeld van de dichter als een moedig, moreel en altruïstisch man. Deze poëzie biedt de dichter de mogelijkheid om zijn gewenste identiteit als altruïstisch man neer te zetten. De dichter definieert en reguleert zijn

identiteit door het schrijven van deze poëzie; het *literaire martelaarschap* is daardoor een techniek voor zelfcreatie.

9- Liefde tussen mannen: Kūrdî, de 'homoseksuele' shahid

Het thema van mannelijkheid in de ghazal poëzie heeft nog een andere dimensie, namelijk de liefde tussen mannen onderling. De liefde van man tot man is een belangrijk thema in de ghazal poëzie en het is ook een belangrijk thema in de soefi poëzie. Maar zoals ik al eerder liet zien is deze liefde in de soefi poëzie volledig gespiritualiseerd, terwijl liefde voor de mannelijke geliefde in de soefi poëzie symbool staat voor de liefde voor God. In ghazal poëzie is deze liefde een seculiere liefde tussen twee mensen die tot hetzelfde geslacht behoren, soms waren de beide geliefdes bekende persoonlijkheden, zoals de liefde van Kūrdî voor Qadir.[70]

Opvallend aan deze *same sex* liefde is dat ze geen gevolgen heeft voor het discours van literair martelaarschap. De dichter die op een andere man verliefd wordt en deze liefde tot het thema van zijn ghazal poëzie maakt, ziet zichzelf als martelaar van de liefde. Hij verbindt zijn liefde met martelaarschap. Het geval van Kūrdî en Qadir is een voorbeeld hiervan. In acht van zijn ghazal gedichten maakt Kūrdî zijn gevoelens bekend en noemt hij de naam van zijn geliefde Qadir (Mūkiryanî 1973: 32-39-40-78-80-85-87-89). In die acht gedichten gebruikt Kūrdî de notie van martelaarschap vier keer, alle keren in de context van zijn vurige liefde voor Qadir (Kūrdî 1971: 39-43-62-47). In één van zijn beroemde gedichten verbindt Kūrdî zijn liefde voor Qadir met de notie martelaarschap op deze manier (Mūkiryanî 1973: 39):

> Martelaar van de liefde ben ik, Vrienden,
> Ik heb geen doodskleed, "kifin", nodig.[71]
> Voor God getuigt mijn bloedige kleding van mijn martelaarschap.[72]
> Tevergeefs komen de engelen vragen naar mijn religie
> Qadir weet welk geloof ik belijd

In een ander gedicht schrijft Kūrdî (Mūkiryanî 1973: 62):

[70] De verklaring van homoseksuele liefde in de soefi poëzie is nog altijd een complex onderwerp. De traditionele verklaring is dat de schoonheid van de jeugd of de andere man de schoonheid van God weerspiegelt en daarmee de liefde voor de jeugd en de andere man in essentie de liefde voor God is. Een andere verklaring is dat de homoseksuele liefde in de soefi poëzie een gevolg is van het feit dat het soefisme voornamelijk een bezigheid van mannen is. De soefi samenkomsten en ontmoetingen waren bijna volledig een zaak van mannen en dat heeft geleid tot het ontstaan van de homoseksuele beelden in de soefi poëzie. Een andere verklaring is dat de homoseksualiteit, met name liefde voor jonge jongens, bestond in de hofcultuur waarvan de soefi poëzie afgeleid is. Zie: Davis 1999: 156-157.

[71] Kifin is de witte kleding waarmee de overledene in de islamitische wereld wordt gekleed. Doden mogen niet in hun eigen kleren begraven worden.

[72] Volgens de wetten van de islamitische begrafenis mogen martelaren met hun bebloede kleding begraven worden, hun lichaam mag niet gewassen worden. De bebloede kleding en lichaam getuigen bij God van hun martelaarschap. Zie de inleiding van dit onderzoek.

Als er naar mijn geloof en mijn gids gevraagd zal worden
Ali is mijn heer, Qadir is mijn gids en Mahmud is mijn sultan.

Ergens anders schrijft Kūrdî (Mūkiryanî 1973: 36):

Zelfs als ik zoals Mansur word verbrand
Mijn as zal blijven zeggen: ik ben Qadir[73]

In het eerste gedicht verwijst Qadir zowel naar God als naar zijn geliefde Qadir.[74] In het tweede gedicht wordt de naam van Qadir gebruikt naast de naam van imam Ali, de vierde kalief van de islam, en naast de naam van de Ottomaanse sultan Mahmud de tweede (1808-1839), het symbool van de wereldse macht van het Ottomaanse Rijk. In de derde gedicht wordt de naam van Qadir in relatie gebracht met het martelaarschap van de beroemde soefi al-Hallaj (c. 858-922).

Opvallend aan de manier waarop Kūrdî zijn geliefde Qadir presenteert, is de religieuze taal en het inzetten van de belangrijke religieuze figuren in deze gedichten. Door het gebruik van deze religieuze iconen probeert Kūrdî zijn liefde te spiritualiseren of beter gezegd in de spirituele traditie van soefi's mannenliefde te plaatsen. Hiermee probeert hij de eventuele ethische kritiek die hij verwacht van de bewakers van de traditionele religieuze moraal te voorkomen. In het soefisme zetten de soefi's als goudzoekers alle emoties, wensen en krachten in om God te vinden. Liefde tussen mannen was één van de beproefde manieren in die zoektocht. In de soefi poëzie werd liefde voor mannen moeiteloos ingezet om de spirituele mystieke ervaring mogelijk te maken. De vaste vorm van de ghazal poëzie als een genre met een lange geschiedenis en de tot standaard geworden taal en beelden van dat genre boden ook de nodige bescherming.[75] De norm in de ghazal poëzie is niet een seksloze liefde en wettig verlangen, maar een eerlijke liefde en de bereidheid om zich voor die liefde op te offeren. Dit maakt ieder verlangen en de aanspraak op de vervulling daarvan legitiem. Abu-Lughod beschrijft hoe bedoeïenenvrouwen die liefdespoëzie hebben geschreven, de vaste vorm en normen van dit genre gebruikt hebben om zich tegen de eventuele kritiek te beschermen en hun gevoelens als vrouw te uiten. Abu-Lughod benadrukt dat

[73] Kūrdî verwijst hier naar het verhaal van de beroemde soefi al-Hallaj. Al-Hallaj werd beschuldigd van ketterij en verbrand. Maar zelfs na zijn dood bleef zijn as roepen "ik ben de waarheid" .
[74] In de islam heeft God of Allah vele namen, één daarvan is Qadir.
[75] De homo-erotische liefde in ghazal poëzie gaat ver in de geschiedenis terug. De Arabische dichter Abu Nawas (d. 814 of 815) wordt als de vertegenwoordiger hiervan beschouwd. Deze dichter had een enorme invloed op het merendeel van de dichters die na hem kwamen. Hij wordt zelfs gezien als degene die "formatively shape Arabic love poetry for entire millennium to follow" (Bauer & Neuwirth 2005: 24).

het gebruik van de standaardtaal van de liefde in de liefdespoëzie de vrouwen de ruimte gaf om zonder probleem aan hun eigen individuele gevoelens uiting te geven. Volgens haar gaven de rigide vorm van de dominante liefdespoëzie en haar conventionele structuur "a certain amount of protection for the individual in expressing the 'deviant' sentiments of dishonor and immodesty" (Abu-Lughod 1986: 239).

Dezelfde strategie is misschien aan het werk in de ghazal poëzie van Kūrdî. Maar ondanks al deze pogingen om een uitweg in de tekst te brengen is de liefde voor Qadir in de poëzie van Kūrdî niet dezelfde liefde van een man voor een man als die in de soefi poëzie. In het geval van Kūrdî is er geen sprake van een soefi ervaring. Kūrdî zelf was geen soefi en Qadir was geen denkbeeldige geliefde, maar een jongeman op wie hij werkelijk verliefd was. Deze liefde was zelfs zo sterk dat Kūrdî op een gegeven moment zijn vrouw en kinderen verliet om Qadir te volgen, die inmiddels was verhuisd naar Iran (Sūcadî 1952: 297). Een andere interpretatie voor het veelvuldig gebruik van de religieuze taal en beelden in de gedichten van Kūrdî om over zijn seculiere liefde te spreken heeft te maken met het feit dat het religieuze en het seculiere niet van elkaar te onderscheiden zijn. Beide aspecten van het leven bestaan naast elkaar en in een diepe relatie tot elkaar.

In zijn liefde voor Qadir beschouwt Kūrdî zichzelf als de martelaar van de liefde. Hiermee koppelt Kūrdî de notie van shahada aan een niet heteroseksuele liefde. Liefde als liefde, ontstegen aan de vorm van een hetero- of homoliefde, is het object van martelaarschap. Dit verband tussen de werkelijke mannenliefde voor elkaar en de religieuze notie van shahada laat de seksuele moraal van de omgeving zien waarin Kūrdî zich bevond, namelijk de omgeving van de aristocratische elite van de eerste helft van de negentiende eeuw. Het feit dat Kūrdî zijn liefde voor Qadir niet geheimhield of als iets zag om zich voor te schamen, getuigt van een seksuele moraal die de mannenliefde tolereerde. De verdere analyse van deze man tot man liefde gaat de grenzen van dit onderzoek te buiten. Het punt dat ik hier benadrukken wil, is dat het seksuele gedrag in die periode niet de identiteit bepaalt en de seksuele relatie is niet volledig geheteroseksualiseerd. Omdat het religieuze en het seculiere niet van elkaar onderscheiden zijn en het wereldlijke verlangen en de mystieke liefde elkaar kruisen, ontstaat er een morele ruimte voor de liefde tussen mannen onderling en tussen mannen en jonge knapen. In ieder geval is er sprake van het bestaan van een morele ruimte voor een rijk discours over seksualiteit die de seksuele praktijken de nodige ambiguïteit geeft. In deze context kan men spreken van het bestaan van homoseksueel gedrag zonder homoseksueel discours, homoseksuele daden zonder de homoseksualiteit.Wanneer aan het einde van de negentiende eeuw het religieuze en het seculiere worden gescheiden, wanneer het nationalisme meer en meer grond krijgt en wanneer de invloed

van de victoriaanse moraliteit sterker wordt, verdwijnt de ambiguïtiteit van het seksuele gedrag en moraal en verdwijnt de morele ruimte die deze ambiguïteit mogelijk heeft gemaakt. Het nieuwe, moderne, concept van seksualiteit dat aan het einde van de negentiende eeuw in het werk van de dichter Hacî Qadir ontstaat, getuigt hiervan.[76]

De schoonheid van Qadir wordt in de gedichten van Kūrdî met dezelfde taal en metaforen beschreven als welke hij gebruikt voor het beschrijven van de schoonheid van een vrouwelijke geliefde. Er is geen verschil te vinden in zijn poëzie tussen de mannelijke en vrouwelijke schoonheid.[77] Dit is niet alleen maar het geval bij Kūrdî, het was een breed fenomeen in de poëzie van die periode. Nalî, bijvoorbeeld, beschrijft de mannelijke soldaten van het Baban leger in dezelfde terminologie als die van Kūrdî.[78] Nalî schrijft een panegyrisch gedicht over dit leger, waarin het grootste deel wordt besteed aan het beschrijven van de schoonheid van de soldaten die als ghilman, jonge knapen, werden neergezet. Nalî beschrijft de schoonheid van de jonge soldaten alsof hij over de schoonheid van zijn vrouwelijke geliefde spreekt. Hij vergelijkt het gezicht van de soldaten met de maan en met de verschillende soorten bloemen: roos, narcis, tulp, dahlia en jasmijn. Hij vergelijkt het lichaam van de soldaten met de tulp, een zachte roosachtige bloem, of met een bloementuin die lekker ruikt en schoonheid uitstraalt. Verder vergelijkt hij de schoonheid van de soldaten met die van een "pauw" en de "gazelle", twee metaforen die in de ghazal poëzie voor het beschrijven van de schoonheid van vrouwen worden gebruikt. Als hij de soldaten collectief beschrijft, vergelijkt hij ze met "een bos bloemen". Hij verwijst ook naar de xet, het dons boven de lippen, van de soldaten dat zowel bij jongemannen als bij vrouwen groeit. Over die jonge soldaten schrijft Nalî (Mella Kerîm 1973: 342-343):

> Hun ogen lijken op een narcis, hun lichaam is zo wit als zilver,
> Hun xet, het dons boven de lippen, is zacht, hun wangen zijn rooskleurig
> Ze zijn de rozen in de wildernis, ghilman uit het paradijs.[79]

---

[76] Voor een goede weergave van de ontwikkeling van de seksualiteit en de seksuele moraal in het Ottomaanse Rijk en Iran zie (Massad 2007) en (Najmabadi 2005). Het problematische punt in de analyse van beide auteurs is dat ze deze verandering in de seksualiteit en de seksuele moraal in het Ottomaanse Rijk en Iran, de overgang van een open en een veelzijdige vorm van seksualiteit en seksuele moraal naar een rigide heteroseksualiteit, reduceren tot de invloed van het oriëntalistische discours en de contacten tussen Iran, het Ottomaanse Rijk en het Europa van de victoriaanse periode. Hierdoor kennen beide auteurs niet alleen een overdreven kracht aan het oriëntalistische discours en de kracht van Europa in de negentiende eeuw toe, ze ontnemen ook de lokale actoren iedere vorm van agentschap. Verder negeren de beide auteurs de rol die het ontstaan van nationalisme speelt in de verandering in de representatie van mannelijkheid en vrouwelijkheid langs het seksuele gedrag. In het volgende hoofdstuk wordt dit uitgebreider behandeld.

[77] Voor een uitstekende analyse van deze kwestie in de Iraanse ghazal poëzie en kunst van hetzelfde tijdperk zie: Najmabadi 2005: 11-25.

[78] De Baban vorst Ehmed Pasha die in 1838 de troon overnaam probeerde zijn leger te moderniseren. Hij heeft "vier brigades gevormd, ieder van 1000 mensen en hij heeft hun wapens, speciale uniformen en een vast salaris verschaft" (Emîn 1998: 159). Het gedicht van Nalî over het Baban leger beschrijft waarschijnlijk dit leger van Ehmed Pasha.

[79] Deze manier van beschrijving van het leger wordt later volledig verlaten en het leger werd in termen van moed, discipline en krachtige uitvoering van de nationale opdrachten gepresenteerd. In de jaren twintig van de twintigste eeuw beschrijft Nūrî (1896-1958) het leger van de Koerdische politieke leider Sheikh Mahmud in geheel andere taal en beelden. Nūrî gebruikt de noties van held,

Opvallend is dat Nalî het woord ghilman gebruikt om de soldaten te beschrijven. Ghilman, zoals ik eerder schreef, zijn de jonge knapen die in het paradijs wijn schenken en in de ghazal poëzie is de ghilman net als de vrouwelijke geliefde het object van erotisch verlangen van de dichter. In de ghazal poëzie schenkt de ghilman ook in de geërotiseerde sfeer van meîxane, wijnhuizen, wijn. De ghilman is het symbool van paradijselijk plezier "and generally are understood to refer to eternally young male and female beauties" (Najmabadi 2005: 13). Het is duidelijk dat Nalî de mannelijkheid van de soldaten niet presenteert in de termen van een apart soort van mannelijke schoonheid en seksualiteit. Verder zijn noch de schoonheid noch de seksualiteit van de mannen geheteroseksualiseerd. Het geslacht van de soldaten wordt minder benadrukt dan de rol die ze spelen als soldaat. Nalî beschrijft de mannelijkheid van de soldaten met drie rollen die ze vertegenwoordigen, namelijk atesh, vuur, shu'la, licht en dwdî siah, donkere rook. Nalî schrijft: (Mella Kerîm 1973: 343).

> Als de soldaten boos zouden worden
> Dan lijken ze op vuur, licht en rook.

Nalî wil zeggen dat de soldaten gevaarlijk kunnen zijn als vuur, duidelijk en verhelderend in hun opdracht als licht en dodelijk als rook. Mannelijkheid is dus verbonden met het tonen van kracht, duidelijk of helder zijn en bereidheid om te doden. Deze normen van de mannelijkheid zijn de normen van de conflictueuze samenleving van de stammen en feodale heersers van de eerste helft van de negentiende eeuw in de Koerdische gebieden van het Ottomaanse Rijk.

Kortom, Nalî presenteert de soldaten als agressieve en gevaarlijke maar ook als mooie jonge mannen in de erotische betekenis daarvan. In die zin beschikken de soldaten over hetzelfde karakter als die van de geliefde in deze ghazal poëzie: aantrekkelijk, mooi, erotisch, gevaarlijk en dodelijk tegelijkertijd. De mannelijkheid hier heeft minder met hun geslacht als man te maken, maar meer met de nodige rollen in de samenleving die ze spelen. De vraag is hoe deze representatie van mannelijkheid zich verhoudt met het martelaarschap? De verbinding die Kūrdî maakt tussen zijn 'homoseksuele' liefde en martelaarschap bevestigt weer dat de mannelijkheid minder met de seksualiteit verbonden is of de seksualiteit wordt niet beschouwd als een onderdeel van de identiteit. Kūrdî offert zijn leven voor Qadir en hierdoor is hij een echte man ondanks het feit dat hij 'homoseksuele' liefde bedrijft. Dit betekent dat in de ghazal poëzie martelaarschap als

---

broederschap, actiegerichtheid, verdedigers van het vaderland en vooruitgang om dit leger te beschrijven ('Abd al-Wahid 1989: 100-102).

de daad van zelfoffer de mannelijkheid construeert ongeacht de seksueel moraal. Martelaarschap als de bereidheid om offers te brengen en als de uiting van een eerlijke en loyale liefde zijn belangrijke componenten van de mannelijkheid in de ghazal poëzie. Het maakt niet uit voor welke geliefde de man zich opoffert en shahid wordt, de daad van shahada zelf bepaalt of een man de juiste vorm van mannelijkheid hanteert of niet.

Ghazal in de eerste helft van de negentiende eeuw behoorde tot de hoge cultuur van de elite van de samenleving. Deze representatie van mannelijkheid dient daarom als de representatie van de mannelijkheid bij deze specifieke sociale groep gezien te worden. Of de rest van de samenleving dezelfde seksuele moraliteit had, is zeer de vraag. De invloed van de traditionele 'ulama over de rest van de samenleving was groot en de rigide seksuele moraal van deze 'ulama is evident in de ghazal poëzie van die periode. De aanval opwa'iz, de raadgever, zahîd, asceet, wishkesofî, harteloze asceet, en reqîb, de morele toezichthouder, in de ghazal poëzie is hiervan het bewijs. Daarom zou het mogelijk zijn dat de rest van de samenleving een ander beeld van de mannelijkheid in relatie tot de liefde en seksualiteit heeft gehad, namelijk een vorm van mannelijkheid waarin het geslacht en de manier waarop de seksualiteit worden bedreven, een belangrijke rol spelen.

10- Conclusie

Zoals ik al in het vorige hoofdstuk heb laten zien, werden de slachtoffers van de oorlogen van de negentiende eeuw geen martelaar genoemd, maar mazlums. De notie van shahid werd gereserveerd voor het beschrijven van de slachtoffers van de liefde die in de ghazal poëzie vielen. De slachtoffers van de oorlogen, de mazlums, vonden werkelijk de dood, terwijl de slachtoffers van de liefde in de ghazal poëzie *literaire martelaren* zijn. *Het literaire martelaarschap* is een passieve vorm van martelaarschap, de aanbidder zoekt het martelaarschap niet, het is niet iets dat de aanbidder graag wil, het is juist iets dat de aanbidder overkomt. Dit passieve karakter van het martelaarschap van de aanbidder doet hem in mazlum veranderen, in iemand die zonder rechtvaardiging door de geliefde is gedood.[80] Martelaarschap is hier sterk verbonden met geduld en de passieve acceptatie van de wrede eisen en wensen van de geliefde, het is een manier om de aandacht van de geliefde te trekken, of om gezien te worden terwijl aan de eisen van de geliefde wordt voldaan. Martelaarschap is het teken van een onvoorwaardelijke en onbegrensde loyaliteit van de aanbidder jegens de geliefde. De liefde die het martelaarschap als gevolg heeft, is radicaal, het gaat gepaard met pijn, eenzaamheid en offer. Deze liefde wordt als de kracht gepresenteerd

[80] Voor de betekenis van mazlum zie het eerste hoofdstuk.

die de mens bevrijdt van het egoïsme en het narcisme en versterkt de bereidheid tot offer. Liefde eist en produceert martelaren. Nogmaals dient benadrukt te worden dat dit altruïsme van de dichter in de ghazal poëzie retorisch is, de dichter is eerder aan zichzelf en zijn mannelijkheid loyaal dan aan een geliefde, die geconstrueerd is als een wrede en harteloze vrouw. Vanuit deze hoek gezien wordt de vrouw in de ghazal poëzie radicaal ontmenselijkt op het moment dat de dichter zichzelf als altruïstisch persoon presenteert. Zichzelf portretteren als lijdend persoon is een manier waardoor de dichter zichzelf presenteert als iemand met een superieure moraal en spiritualiteit. In die zin viert de ghazal poëzie de mannelijkheid van de aanbidder en presenteert hem als een moreel superieur persoon ten opzichte van de geliefde. Martelaarschap is het instrument waarmee de dichter zijn morele superioriteit bevestigt.

Net zoals de ghazal poëzie zelf een elitaire vorm van de geschreven poëzie was, die in een ingewikkelde taal geschreven was vol met Arabische en Perzische woorden en moeilijke verwijzingen naar passages, gebeurtenissen en figuren uit de Qur'an en de islamitische traditie, was dat ook het karakter van de liefde in de ghazal poëzie. Liefde zoals die in de ghazal poëzie was geconstrueerd als een gevaarlijke bezigheid eist geduld, bereidheid tot het brengen van een offer, het accepteren van sociale isolatie en verwijten van de samenleving. Deze elitaire vorm van liefde was slechts bestemd voor de mannen die tot de top van de sociale hiërarchie behoorden. De drie Koerdische dichters die ik in dit hoofdstuk geanalyseerd heb, behoorden tot de machtige elite van het Baban vorstendom. Het *literaire martelaarschap* dat de kern van de ghazal poëzie bepaalt, is dus een elitaire vorm van martelaarschap en alleen maar bestemd voor degene die voldoet aan de eisen van de liefde zoals dat in de ghazal poëzie geconstrueerd is. Maar ondanks haar elitaire karakter heeft de ghazal poëzie toch een belangrijke rol gespeeld in de profanisering van de notie van martelaarschap. Martelaarschap in de ghazal poëzie is niet verbonden met een strijd voor God of geloof; ze is een daad die gerelateerd is aan de liefde voor een geliefde, die zowel een man als een vrouw kan zijn, in een hetero- of homo-erotische liefdesrelatie. Ondanks het elitaire karakter van de ghazal poëzie staat deze poëzie in principe ter beschikking van iedereen die geschoold is. Met het ontstaan van de moderne drukpers, het onderwijs, de media en de verspreiding van het alfabetisme vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw zullen de profanisering en democratisering van de notie van martelaarschap zich verder ontwikkelen. Via het lezen van ghazal poëzie stond deze specifieke vorm van martelaarschap open voor eenieder die deze poëzie kon lezen. De eerste gedrukte versie van Koerdische ghazal poëzie verscheen aan het einde van de negentiende eeuw; de dichtbundels van Nalî, Salim en Kūrdî werden in de eerste decennia van de twintigste eeuw uitgegeven en het proces van profanisering van het martelaarschap verder uitbreidde.

Ghazal poëzie vormde ook een intellectuele ruimte waarbinnen het bekritiseren van de dominante religieuze orthodoxie die op een letterlijke interpretatie van de shari'a en de orthodoxe leer steunt, mogelijk werd. Deze kritiek was een morele kritiek op bepaalde vormen van religiositeit zonder politieke doelen en gevolgen. De orthodoxen worden in deze poëzie gepresenteerd als bekrompen verdedigers van een rigide religieuze moraal, waarin geen of weinig ruimte is voor erotiek, lichamelijkheid en genot. Deze kritiek is geenszins een seculiere kritiek, de kritiek op de orthodoxie wordt uit naam van het ware geloof uitgevoerd, namelijk de liefde. En die liefde behelst een sterke lichamelijke en wereldse dimensie. Het onderscheid tussen de echte en de valse aanbidder werkt hier als scheidslijn tussen de gelovige en eervolle persoon en de lustzoeker.

Aan het einde van de negentiende eeuw komt de ghazal poëzie onder vuur, met name in het werk van de dichter Hacî Qadir, dat ik in het volgende hoofdstuk uitgebreid behandel. Andere elementen van de ghazal poëzie ondergaan ook in de twintigste eeuw een radicale transformatie. De echte en valse aanbidder bijvoorbeeld krijgen een politieke betekenis en zij worden als patriot en verrader gepresenteerd. Reqîb die als de oppervlakkige morele toezichthouder wordt gepresenteerd in ghazal poëzie, wordt dan als de vijand, vaak de externe vijand, van de natie geportretteerd. Verder krijgt de kritiek opwa'iz, zahîd, wishkesofi en reqîb aan het einde van de negentiende eeuw ook een politieke en nationalistische betekenis. Deze figuren worden in de ghazal poëzie afgeschilderd als oppervlakkige mensen die noch de liefde noch de religie begrijpen. In de nationalistische en modernistische kritiek van Hacî Qadir worden ze juist gepresenteerd als degenen die de moderne wereld niet kunnen begrijpen en als de kracht die de vooruitgang van de natie zullen belemmeren en ervoor zorgen dat er geen modernisering tot stand kan worden gebracht. Liefde wordt in de Koerdische poëzie sterk gepolitiseerd; de politieke liefde voor het vaderland en de natie neemt de centrale plek in de Koerdische poëzie in. Op het moment dat de ghazal poëzie onder vuur komt te liggen, wordt een nieuwe vorm van poëzie geschreven in een simpele taal en gericht op een nieuw publiek dat in de tweede helft van de negentiende eeuw als het gevolg van het intensieve gebruik van de moderne media en de modernisering van het onderwijs, ontstaat. Deze veranderingen worden in de komende hoofdstukken uitgebreid geanalyseerd.

Bronnen:

'Abd al-Wahid, Azad (1989). *Dîwanî Shêx Nūrî Shêx Salîh*. Bagdad, Dezgaî Roshnbirî ū blawkerdnawaî Kūrdî.

Abu-Lughod, Lila (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Adonis (1995). *Al-sufiya wa al-suryaliya*. Dar al-Saqi, Lebanon.

Ahmad, Adnan Muhamed (1998). *"Nazrat fi kitab masar' al-'ushshaq li Ibn al Siraj"*. Mujala al-Turath al-'Arabi. Dimashq. Online: www.awu-dam.org/trath/73/turath73-007.htm

Al Hadad, Abas (2005). *Al-'azl al-dini wa-l-ma'rifi fi al-shi'r al-sufi*. Suriya, Dar al-Hiwar.

Al Tawaili, Ahmad (2001). *Kūtb al-hubb 'inda al-'Arab*. Beirut, Lebanon, Riadh El-Rayyes Books.

Andrews, W. G. (1976). *An introduction to Ottoman poetry*. Minneapolis, Bibliotheca Islamica.

Badawi, 'Abd al-Rahman (1946). *Shakhsiyyat Qaliqa fi al-Islam*. Al-Qahira, Maktaba al-Nahdha al-Misriyya.

Bauer, Thomas and Neuwirth, Angelika (2005). *Ghazal as World Literature*. Würzburg. Ergon Verlag in Kommission

Birus, Hendrik (2005). "Goethe's Approximation of the Ghazal and its Consequences". In: (ed) Thomas Bauer & Angelika Neuwirth (2005). *Ghazal as world literature* 1. Beirut, Orient-Institute.

De Bruijn, J.T.P (1997). *Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*. Curzon Press. Richmond.

Clack, Beverley (2002). *Sex and Death*. USA, Blackwell Publishers.

Cheetham, Tom (2003). *The World Turned Inside Out, Henry Corbin and Islamic Mysticism*. Spring Journal. Canada.

Chittick, William C. (2003). "The Pluralistic Vision of Persian Sufi Poetry". *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 14, no. 4, Oktober 2003.

Davis, Dick (1999). "Review of J.T.P. de Bruijn, Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems". *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 1 (Feb., 1999), pp. 156-157.

Emîn, N. (1998). *Mîretî Baban la nêwan berdashî Rom ū 'Ejemda*. Ewedanî e.V. Berlijn.

Felah, Kakaî (2004). *Dîwanî Narî*. Intisharat, Iran.

Gaunt, Simon (2001). "A Martyr to Love: Sacrificing Desire in the Poetry of Bernart de Venadorn". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31:3, 2001.

Ibn al-Siraj (1995). *Masari' al 'ushshaq*. Beirut, Dar al-Sadr.

Massad, Joseph A. (2007). *Desiring Arabs*. University of Chicago Press.

Mella Kerîm, Muhammad (1973). *Dîwanî Nalî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Mūkiryanî, Giw (1972). *Dîwanî Salim*. Hewlêr, Chapxanî Kurdistan.

Mūkiryanî, Giw (1973). *Dîwanî Kūrdî*. Hewlêr, Chapxanî Kurdistan.

Mukhia, Harbans (1999). "The Celebration of Failure as Dissent in Urdi Ghazal*"*. *Modern Asian Studies* 33, 4 pp 861-881. Cambridge University Press.

Munsif, 'Abd al-Haq (2007). *Ab'ad al-tajriba al-sūfiyya*. Afriqa, al-sharq Maghrib.

Najmabadi, Afsaneh (2005).*Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. University of California Press. London, Engeland.

Sawady, Jonathan (1995). *The Body Emblazoned: Dissection and Human Body in Renaissance Culture.* London: Routledge.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Sered, Susan (2002). Towards a Genderd Typology of Sacrifice: Women & Feasting, Men & Death in an Okinawan Village. In: Baumgarten, Albert l (2002). (ed) *Sacrifice in Religious experience*. Koninklijke Brill NV, Leiden, Nederland.

Shmisa, Sirus (1997). *Sair ghazal dar shi'ri Farsi*. Teheran, Chapxana Ramin.

Sūcadî, 'Eladîn (1952). *Mejwî Edebî Kūrdî*. Bagdad.

Tourage, Mahdi (2005). "The Hermeneutics of Eroticism in The Poetry of Rumi". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, no. 3.

Zizek, Slavoj (1993). "From Courtly Love to The Crying Game". *New Left Review* 1/202, November-December. Online: www.newleftreview.org/?view=1740.

Hoofdstuk Vier

De taal als martelaar
Pen, zwaard en bij

1- Inleiding

Het werk van de dichter Hacî Qadir (1824-1897) markeert een volgende fase in de ontwikkeling van de notie van politiek martelaarschap en dit hoofdstuk behandelt de notie van martelaarschap in het werk van deze dichter en de martelaar overwie Hacî Qadir schrijft, is niet iemand die zijn leven in de strijd voor het vaderland opoffert, hij is ook niet degene die zichzelf voor God of voor het geloof opoffert en ook niet degene die zichzelf voor de liefde van een geliefde opoffert. De martelaar overwie Hacî Qadir schrijft is de Koerdische taal. Hacî Qadir representeert het Koerdisch als een martelaar, als een mazlum die onterecht gesneuveld is. De Koerdische taal is een martelaar in de zin dat deze taal verwaarloosd is en niet als een erkende taal voor cultuuruitingen gebruikt wordt naast de dominante talen binnen het Ottomaanse Rijk: namelijk het Arabisch, Perzisch en Ottomaans. In één van zijn beroemdste gedichten schrijft Hacî Qadir dat het Koerdisch ooit een levend en verenigd geheel was, "girdbū", maar door de onverschilligheid van de Koerdische geleerden en de dominantie van het Arabisch, Perzisch en het Ottomaanse Turks is het Koerdisch "têçū", op een onrechtvaardige betekenisloze manier gesneuveld of verloren gegaan, (Mîran & Shareza 1986: 240). [81] Dit martelaarschap van het Koerdisch is gesitueerd in de laatste decennia van de negentiende eeuw, waarin niet alleen de taalpraktijken veranderden, maar ook een taalideologie ontstaat die bepaalt wat de taal is en wat de taal doet in de maatschappelijke en politieke contexten (Bauman & Briggs 2003). Als een onderdeel van de nieuwe taalpraktijken vereenvoudigt Hacî Qadir de taal en ziet de taal als een instrument om mensen te onderwijzen, bewust te maken van hun historische bestaan en een eigen identiteit te creëren. In hoofdstuk twee heb ik laten zien hoe de Baban dichters het lokale Soranî dialect tot de taal van de poëzie verheven hebben. Hacî Qadir gaat een stap verder om hetzelfde dialect tot de taal van de Koerdische natie te bestempelen en als bron en symbool van een hervonden nationale identiteit te presenteren. Deze taalideologie, met name de representatie van het Koerdisch als martelaar, zo beargumenteer ik, heeft verregaande gevolgen voor de manier waarop Hacî Qadir de Koerden verbeeldt, hoe hij hun politieke eisen formuleert en in welke

[81] Het word têçū verwijst naar een onrechtvaardige dood, degene die als têçū sterft getuigt van onschuld. Dit komt in de buurt van het soort martelaarschap dat ik eerder als mazlum aangeduid heb: mazlum is iemand die op een onrechtvaardige manier gedood is. Over de martelaar als mazlum zie het eerste hoofdstuk van deze studie.

wereld hij hen positioneert. Het martelaarschap van de taal bij Hacî Qadir is de kern van zijn politieke project, namelijk de oprichting van een Koerdische staat.

Deze taalontwikkeling is niet iets specifieks voor Hacî Qadir als een Koerdische dichter. De rol die de taal speelt in de tweede helft van de negentiende eeuw in het ontstaan van het nationalisme in verschillende delen van het Ottomaanse Rijk, in Iran en India is cruciaal (Suleiman 2003; Leezenberg 2007). De publieke rol van de taal wordt in die periode één van de centrale thema's waarmee de Ottomaanse intellectuelen zich bezighouden (Leezenberg 2007). Intellectuelen als Namik Kemal (1840-1888) in Istanbul, Rifa'at al-Tahtawi (1801-1874) in Egypte en Faris al-Shidyaq (1804-1887) en Butrus al-Bustani (1819-1883) in Libanon probeerden de taal niet alleen toegankelijk en simpeler te maken voor iedereen, maar ook om het ontstaan van de moderne ideeën, met name die van het negentiende-eeuwse Franse politieke denken, in die talen te verwerken (Hourani 1970).[82] In dit proces wordt een nieuwe betekenis aan oude islamitische concepten gegeven. Prominent aanwezig is hier de herdefiniëring van de islamitische noties van qewm, umma en milla om de moderne notie van het volk of de natie aan te duiden en de notie van weten als het nationale thuisland te herformuleren. Naast het gebruik van de taal voor nieuwe literaire en niet-literaire teksten werd deze met name ook ingezet om het volk moreel en intellectueel te ontwikkelen.[83] Verder werd in de tweede helft van de negentiende eeuw de taal binnen het Ottomaanse Rijk zowel gepolitiseerd als geherformuleerd als basis van wat langzamerhand de cultuur en de nationale identiteit werd genoemd. Deze ontwikkelingen vonden wereldwijd plaats. Pan-Slavisme, pan-Germanisme en een romantische vorm van het nationalisme politiseerden de taal en cultuur en werden als basis van een nationale identiteit gepresenteerd (Bayly 2004: 206-7).

Geheel in overeenstemming en interactie met deze brede trend herformuleert Hacî Qadir het Koerdisch als basis van de uitgevonden Koerdische cultuur en gemeenschap die hij als een volk of een natie definieert. Hacî Qadir schrijft niet alleen maar een sterk gepolitiseerde poëzie, hij herwaardeert en vereenvoudigt het Soranî dialect als de taal van het volk of de Koerdische natie. Hij herformuleert het Koerdisch voor het eerst als basis van de individuele identiteit van de Koerden. In de poëzie van Hacî Qadir moet een volledig en respectabel persoon zijn moedertaal

[82] Over al-Shidyaq schrijft Hourani: "his explicit concern was first of all with language, and it was this indeed which made first the Bey of Tunis and then the sultan eager to have his services" (Hourani 1970 : 98). Over al-Bustani schrijft Hourani: "To revive the knowledge and love of the Arabic language was indeed half his life's work: his Arabic dictionary, *al-Muhit*, his Arabic encyclopedia, Da'irat al-ma'arif, the periodicals which he edited, all contributed to the creation of modern Arabic expository prose, of a language true to it's past in grammar and idiom, but made capable of expressing simply, precisely, and directly the concepts of modern thought" (Hourani 1970: 99-100).

[83] De roep om de taal te hervormen was in dezelfde periode buiten het Ottomaanse Rijk ook te vinden. De Iraanse intellectueel Akhundzadeh (1812-1878) schrijft: "The railroad is necessary [for Iran], but reforming the alphabet is more necessary. The telegraph is necessary, but reforming the alphabet is more necessary. [Enacting a] secular legal code is necessary, but reforming the alphabet is more necessary. I am not against making secular laws, but give priority to the reform of the alphabet because without educating the people laws will have no benefit" (geciteerd in: Masroori 2000: 667).

goed gebruiken. Wie de moedertaal niet spreekt, is, volgens Hacî Qadir niet alleen geen echte Koerd, maar ook een immoreel individu. De reinheid van de taal en de kuisheid van de moraal werden met elkaar verbonden. Gezien deze radicale nieuwe ontwikkelingen betekent het martelaarschap van het Koerdisch in het werk van Hacî Qadir, zo beargumenteeer ik, ook het martelaarschap van de individuele en collectieve identiteit van de Koerden, dat wil zeggen het martelaarschap van de Koerdische natie zoals hij dat uitvindt aan het einde van de negentiende eeuw.[84]

In de ogen van Hacî Qadir dient deze martelaar, de taal, weer tot leven te worden geroepen en een belangrijke rol te spelen in de creatie van een volk en de modernisering van het Koerdische sociale, culturele en politieke leven. Hacî Qadir ziet zichzelf als degene die tot taak heeft deze opdracht uit te voeren en hij gebruikt zijn poëzie daarbij als een instrument waarmee hij die taak tot een succesvol einde kan brengen. Het inzetten van de poëzie voor het bereiken van een dergelijk doel is ook een nieuwe ontwikkeling. Poëzie wordt voor het eerst als deel van een sociaal en politiek project gezien.

De introductie van het martelaarschap van de taal in het werk van Hacî Qadir gaat gepaard met heftige seculiere kritiek op de ghazal poëzie. Hacî Qadir beschouwt ghazal poëzie als de oorzaak van de achterstandspositie van de Koerden en van het gebrek aan realiteitsbesef over de toestand van de Koerden. Ghazal poëzie zou de aandacht van de lezers afleiden van belangrijke politieke onderwerpen in de leefwereld van de Koerden door een verderfelijke liefdesrelatie tot het centrum van het culturele en intellectuele leven te maken. De aanval op de ghazal poëzie is ook een aanval op het *literaire martelaarschap*, als de centrale component van deze poëzie. Hacî Qadir reduceert de liefde in de ghazal poëzie tot zuivere sensualiteit en stelt in plaats daarvan een nieuwe vorm van liefde voor, namelijk de seculiere liefde voor het vaderland. Deze kritiek op de ghazal poëzie gaat gepaard met een sterke secularisering van de taal, in de zin van het marginaliseren van de mystieke taal van de ghazal poëzie en het ontstaan van een nieuw taalgebruik dat sterk gepolitiseerd is.

Naast het beeld van de taal als martelaar construeert Hacî Qadir ook het beeld van de Koerdische natie als iemand die in een diepe slaap is gevallen en buiten de moderne wereld leeft. Door het besef achtergebleven te zijn lijdt de natie de pijn. Het martelaarschap van de natie, zo stel ik, heeft ook met deze representatie van de natie te maken. Hacî Qadir noemt deze slaap de slaap van de onwetendheid, dronkenschap en onoplettendheid, “xewî jehl ū mestî ū geflet”,

[84] Hacî Qadir gebruikt verschillende traditionele noties om de moderne notie van de natie aan te duiden, onder andere qewm, mîllet, umma en zelfs ‘eshîret, de stam. Deze terminologische verwarring weerspiegelt de ambiguïteit en onduidelijkheid van de nieuwe notie van de natie in het hoofd van de dichter. Hij gebruikt deze traditionele terminologie om de nieuwe, snelle en veelzijdige ontwikkelingen aan te duiden.

(Mîran & Shareza 1986: 194).[85] Hacî Qadir ziet het als zijn taak om de natie wakker te schudden. Hiervoor roept hij de hulp van zowel God, de profeet Muhammad en zijn vier opvolgers in (Mîran & Shareza 1986: 194), als van de moderne wetenschap en ideeën. Hacî Qadir herformuleert religie op een manier die het nationale project ondersteunt en het ontstaan en de ontwikkeling van dat project mogelijk maakt. Religie in het werk van Hacî Qadir wordt op zo een manier geherdefinieerd dat deze actief ingezet kan worden om de liefde voor het vaderland mogelijk te maken en te legitimeren, en om de bereidheid om offers te brengen en actief te zoeken naar moderne kennis en wetenschap te stimuleren.

Als de belangrijkste elementen van zijn project noemt Hacî Qadir de wetenschap en kennis, "'îlm ū fen", wapen en zwaard, "sîlah ū shîr", en eenheid en consensus, "itîhad ū itîfaq". Volgens Hacî Qadir zullen deze drie elementen ervoor zorgen dat de natie niet alleen maar wordt gewekt, maar zich ook zal omvormen van een martelaar tot een actieve, machtige en moderne natie. Hacî Qadir gebruikt de metafoor pen, zwaard en bij om de combinatie van wetenschap, macht en een actief nationaal subject aan te duiden. Pen als het symbool voor kennis en wetenschap, zwaard als het symbool voor macht en de bij als het symbool voor een agency die de harmonieuze samenwerking van de gehele natie weerspiegelt. Pen en zwaard werden in de islamitische traditie gebruikt om de taakverdeling tussen geleerden en heerser aan te duiden. De pen verwijst naar de religieuze geleerden en het zwaard naar de sultan of de koning (Messick 1996: 39). Hacî Qadir herdefinieert deze twee traditionele metaforen door de pen te presenteren in de betekenis van de moderne positivistische wetenschap, het zwaard als het symbool van de machtige moderne staat en de bij, die het eigen bedenksel van de auteur is, als de moderne actieve patriot.

De drie metaforen van pen, zwaard en bij, beargumenteer ik, vormen de belangrijkste componenten van de twee ideologische stromingen die, zoals Al Azmeh benadrukt, in de tweede helft van de negentiende eeuw in het Ottomaanse Rijk dominant waren: het vooruitgangspositivisme en het sociaal darwinisme (Al Azmeh 1998:145). De beide stromingen hadden hun aanhangers vooral in Istanbul, de hoofdstad van het Ottomaanse Rijk waar Hacî Qadir woonde. Hacî Qadir bracht de laatste drie decennia van zijn leven in Istanbul door en zoals vele Ottomaanse intellectuelen in zijn tijd verenigde hij in zijn werk de beide ideologische

[85] Het beeld van een natie die in de slaap van onwetendheid is gevallen was een populaire metafoor onder de Ottomaanse intellectuelen van de negentinde eeuw. Waarschijnlijk is de Egyptenaar al-Tahtawi de eerste die dit beeld in het Rijk gepopulariseerd heeft. In zijn beroemde reisverhaal naar Parijs gebruikt al-Tahtawi het beeld van in de slaap gevallen natie voor de islamitische umma in haar geheel. In de inleiding van zijn boek zegt Tahtawi dat hij hoopt dat de Europese kennis die hij in zijn boek gebruikt voor dit doel: "awaken all the peoples of islam-both Arabs and non-Arabs- from the sleep of indifferent" (geciteerd in Tibi 1971: 58).

stromingen.[86] Het positivisme vergrootte via de nadruk op het vermogen van de wetenschap het optimistische geloof in de verrijzing en de vooruitgang van de natie, terwijl het sociaal darwinisme de macht verheerlijkte en het geloof in het belang en de noodzaak van de stichting van een sterke staat en van een sterke natie vergrootte. In het werk van Hacî Qadir maakt de combinatie van macht en wetenschap de wederopstand van de natie uit zijn martelaarschap mogelijk.[87]

In de wetenschappelijke literatuur van het laatste kwart van de negentiende eeuw wordt vaak beweerd dat het nationalisme als ideologie onder de moslimonderdanen van het Ottomaanse Rijk niet gearticuleerd is, het ottomanisme zou de dominante politieke ideologie zijn bij de geleerde elite (Mardin 2000; Hurani 1970; Kayali 1997). Hier tegen laat ik in dit hoofdstuk zien dat de ideologische omvorming van het nationalisme al vroeg gaande is en via de analyse van het werk van Hacî Qadir laat ik zien hoe en waarom het nationalisme in zijn werk is ontstaan. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Namik Kemal was Hacî Qadir duidelijk een nationalist. Hij streefde naar de stichting van een Koerdische staat en niet naar hervorming en herstel van het Ottomaanse Rijk, zoals dat het geval was bij Namik Kemal en andere Ottomaanse intellectuelen (Rahme 1999).

Dit hoofdstuk begint bij het bestuderen van het leven van Hacî Qadir als een gerîb, een balling, in Istanbul en de invloed daarvan op zijn ideeën. Daarna behandel ik het idee van de taal als martelaar in zijn poëzie en vervolgens bespreek ik zijn aanval op de ghazal poëzie en de notie van *literair martelaarschap*. Daarna bestudeer ik de herformulering van de notie van religie, wetenschap en *agency* in zijn poëzie als belangrijke elementen van zijn nationalisme die de wederopstanding van de natie mogelijk maakt. Aan het einde van dit hoofdstuk bestudeer ik het gender aspect van Hacî Qadirs nationale project en leg ik de relatie tussen mannelijkheid, vrouwelijkheid en martelaarschap uit.

2- Hacî Qadir: ballingschap en nationalisme

Hacî Qadir, geboren in 1824, is de enige Koerdische dichter van de negentiende eeuw die afscheid neemt van de traditionele premoderne wereld van de Koerden, de moderne wereld

[86] In zijn boek over de ontwikkeling van het secularisme in de Arabische wereld laat Al Azmeh zien dat de invloed en sporen van de beide ideologieën in het werk van de belangrijkste geleerden, zoals Afghani, Muhammad 'Abduh, Bustani en vele andere terug zijn te vinden. Zie (Al Azmeh1998: 145-160).

[87] Hacî Qadir is optimistisch over zijn missie en dit optimisme, dat afkomstig is van de verlichting en het positivisme, was ook kenmerkend voor andere Ottomaanse intellectuelen. Deze intellectuelen waren, evenals Hacî Qadir, zich bewust van de moeilijkheden en de uitdagingen van hun tijd, maar ze geloofden in de toekomst. Namik Kemal – een tijdgenoot van Hacî Qadir en één van de belangrijkste intellectuelen binnen het Rijk-verwoordt zijn optimisme als volgt: "Let the Europeans believe that the Ottoman Empire is on the way to the grave. We know that it is not in the midst of a cemetery but in its mother's womb" (geciteerd in Mardin 2000: 38). Deze intellectuelen werden geïnspireerd door het vooruitgangsgeloof van de verlichting en hadden het gevoel dat hun wereld herboren zou worden: dat de oude wereld verdwijnnen om ruimte te maken voor een nieuwe en dat hun wereld zich op de drempel van grote veranderingen bevond. Ze geloofden dat hun taak die van een vroedvrouw was bij deze hergeboorte.

ontdekt en die ontdekking in zijn poëzie in een nieuwe boodschap vertaalt. Dit afscheid krijgt concreet vorm in twee gebeurtenissen: de eerste is zijn reis van zijn geboortestad Koiya in Iraaks Koerdistan naar Istanbul rond 1868 of 1869.[88] De tweede is zijn afscheid van en de heftige kritiek op de ghazal poëzie en de introductie van een simpele maar zwaar gepolitiseerde poëzie die zich bezighoudt met sociale en politieke onderwerpen.

Over de motivatie voor zijn reis naar Istanbul is niet veel bekend. Sommigen beweren dat hij gevlucht is voor een machtige religieuze man, Sheikh Nebî genaamd, met wie hij in een ernstig conflict verwikkeld was waardoor hij gevaar liep gedood te worden. Anderen ontkennen dit conflict niet, maar beschouwen dat niet als de enige of ware reden voor zijn vertrek (Muhammad 1976). De werkelijke reden is in de context van dit onderzoek minder van belang dan het feit dat zijn leven in Istanbul hem in een ware nationalistische dichter heeft veranderd, een dichter die de belangrijkste thema's van het Koerdisch nationalisme uitvindt, met name de noodzaak van het stichten van een Koerdische staat.[89] Het ontstaan van nationalisme bij Hacî Qadir heeft met een complexe samenstelling van factoren te maken. Het martelaarschap van het Koerdisch speelt hierin een cruciale rol. Voordat ik dat punt uitgebreid behandel, bespreek ik hier een vijftal factoren die naast het martelaarschap van de taal van belang zijn geweest voor het ontstaan van het nationalisme bij Hacî Qadir. Deze vijf factoren vormen brede processen binnen het Ottomaanse Rijk en verschillende individuen en groepen binnen dit Rijk ondergaan deze processen.

2. 1- Het persoonlijke leven en omgeving: een intellectueel in ballingschap.

Hacî Qadir ervaart zijn leven in Istanbul als een leven in ballingschap en schreef veel gedichten over ballingschap of het gevoel ontheemd te zijn (Mîran & Shareza 1986: 97, 119, 127). Vanuit Istanbul schrijft Hacî Qadir met veel nostalgie over zijn vaderland en in zijn gedichten romantiseert hij dit vaderland als een verloren paradijs. Hij is verdrietig dat het niet ontwikkeld is en hij verlangt er sterk naar om het terug te zien (Mîran & Shareza 1986: 31). In één van zijn beroemdste en langste gedichten maakt hij een denkbeeldige terugreis naar zijn vaderland en beschrijft hij met veel emoties dit verloren thuis. Hacî Qadir verheerlijkt zijn thuisland als de plaats waar een harmonieuze samenhang tussen God, individu, natuur en schoonheid aanwezig is (Mîran & Shareza 1986: 31-42). Zijn leven in Istanbul heeft hem in contact gebracht met andere

[88] Met de data die met het leven van Hacî Qadir te maken hebben, moeten wij voorzichtig zijn, er is altijd een marge van een paar jaar. Het is onduidelijk wanneer Hacî Qadir precies is geboren. Zijn biografen noemen verschillende jaartallen. Hij zou tussen 1815 en 1824 geboren moeten zijn (Mîran & Shareza 1986), (Muhammad 1973). Mas'ud Muhammad die meer dan duizend pagina's over Hacî Qadir heeft geschreven en als de grote Hacî kenner wordt beschouwd, is van mening dat Hacî Qadir waarschijnlijk in 1824 is geboren (Muhammad 1973: 105-164).

[89] Voor zijn reis naar Istanbul voltooide Hacî Qadir zijn religieuze opleiding en woonde en werkte als religieuze geleerde, mulla. Hij schreef ghazal poëzie in de traditie van de dichters die ik in het vorige hoofdstuk behandeld heb.

Koerden in deze stad, wat van belang is voor de ontwikkeling van zijn ideeën, met zijn contacten met de machtige familie van Bader Khan. In Istanbul werkte Hacî Qadir als leraar voor de kinderen van de aristocratische Koerdische familie Bader Khan (Alakom 2005: 106). Deze familie had eerder de macht in het vorstendom Botan dat in 1847 in het kader van de centralisatie van de macht in het Ottomaanse Rijk en na een bloedige militaire confrontatie met de Ottomanen werd onderworpen . Prins Bedr Khan Beg had eerder een onafhankelijke en anti-Ottomaanse politiek bedreven. Hij weigerde om troepen aan de Ottomanen af te staan tijdens de Turks-Russische oorlog van 1828-1829 (Van Bruinessen 1992: 179) en hij leidde ook één van de grootste opstanden tegen de Ottomanen in de jaren veertig van de negentiende eeuw. Hij riep in 1842 de onafhankelijkheid uit en liet munten slaan met zijn eigen naam (Sūcadî 1996: 30).

Na de val van het vorstendom werden de talrijke leden van de familie van Bader Khan naar Istanbul verbannen (Jalil 1987: 246). De kinderen van deze Bader Khan familie, onderwie de kinderen die door Hacî Qadir werden onderwezen, werden later vooraanstaande personen binnen de Koerdische politieke organisaties en speelden een belangrijke rol in het intellectuele leven en de Koerdische militaire opstanden tegen de Ottomanen (Alakom 2005: 94).[90] De eerste gedrukte Koerdische krant-*Kurdistan* genaamd-is door één van de nazaten van deze familie aan het einde van de negentiende eeuw in Cairo uitgegeven. De krant publiceerde voor de eerste keer verschillende gedichten van Hacî Qadir.[91] In zijn werk schrijft Hacî Qadir over de macht van het Bader Khan vorstendom, Botan genaamd, en hij prijst de moed en strijdzucht van zijn vorst en onderdanen.

Istanbul was niet alleen de plek van de voormalige Koerdische prinsen en vorsten, maar ook die van een groot aantal ongeschoolde Koerdische arbeiders. Volgens sommige bronnen telde de Koerdische gemeenschap in Istanbul ongeveer 30.000 mensen (Alakom 2005: 18). De meerderheid van deze gemeenschap werkte als sjouwer, "hemal",: het sociaal laagst gewaardeerde beroep.[92] Uit het werk van Hacî Qadir wordt duidelijk dat de lage sociale positie van deze Koerdische dragers indruk op hem heeft gemaakt. In één van zijn gedichten schrijft Hacî Qadir onder verwijzing naar deze dragers dat het "lot van Koerden anderen te bedienen" (Mîran & Shareza 1986: 190). Deze persoonlijke omgeving met ex-machthebbers en hemal zorgde er

[90] Dertien kinderen van deze Bader Khan familie hebben van de Ottomaanse sultan de titel van *mir*, prins, gekregen. Een deel van deze kinderen kregen later in Egypte belangrijke politieke posities. Hacî Qadir was de leraar van de belangrijke prins Amin 'Ali Bader Khan (1851-1926) die bevriend was met Medhet Pasha. De Bedr Khan familie zou 3000 mensen geteld hebben in Istanbul (Mentik 2005: 24-25-26).

[91] Over Bader Khan familie schrijft de historicus McDowall: "They had never fully accepted the defeat of Bader Khan himself in 1847. In 1849 two of his many sons, Uthman and Husayn, mounted a short-lived rebellion in Buthan. (...) in 1880 another son, Badri, played a double game between Istanbul and Shaykh Ubayd Allah. In 1889 two more sons, Amin Ali and Midhat, attempted to rally the tribes, but word got out and they were captured before they had assembled their forces" (McDowall 1997: 90). Sheikh Ubayd Allah is de Koerdische leider van de grootste militaire opstand van de Koerden in de tweede helft van de negentiende eeuw tegen de Ottomanen.

[92] Voor een uitstekend verslag over het leven van deze Koerdische sjouwers in Istanbul zie Alakom 2005.

ongetwijfeld voor dat het beeld van de Koerden als een onderdrukte groep in de ogen van Hacî Qadir werd versterkt.

De veronderstelling dat er een relatie is tussen nationalisme en ballingschap, is algemeen geaccepteerd bij verschillende theoretici van het nationalisme. Benedict Anderson citeert Lord Acton: "Ballingschap is de wieg van het nationalisme" om de relatie tussen ballingschap en nationalisme te benadrukken (Anderson 1992: 2). Eric Hobsbawm laat zien dat gemigreerde individuen of groepen in de diaspora een gemeenschapsgevoel kunnen ontwikkelen dat stimulerend kan werken voor het ontstaan van nationalisme. Hobsbawm noemt dit gevoel proto-nationalism en noemt de Joden en de Duitsers buiten Duitsland als voorbeeld van de proto-nationalistische groepen (Hobsbawm 1990: 46-47). Hier wordt een verband gelegd tussen migratie en een gevoel te behoren tot een collectiviteit die anders is dan de omringende groepen met wie ze leven (Hobsbawm 1990: 47). Edward Said gaat een stap verder en benadrukt dat nationalisme een "essential association with exile" heeft. Hij geeft vervolgens voorbeelden van de strijd voor unificatie van Duitsland en Italië, de bevrijding van Amerika en Algerije en laat zien hoe deze groepen sterk geassocieerd werden met de activiteiten van nationalistische groepen en individuen in ballingschap (Said 2002: 176).

2. 2. Het gevoel van discriminatie.

Hacî Qadir voelt zich gediscrimineerd in Istanbul vanwege het feit dat hij een Koerd is. Hij uitte dit gevoel van discriminatie in één van zijn gedichten en schrijft dat iedere Arabier die vanuit Mekka naar Istanbul komt, ongeacht zijn sociale achtergrond en intellectuele bagage, hoog wordt gewaardeerd terwijl men geen belangstelling heeft voor Koerden zoals hijzelf (Mîran & Shareza 1986: 180). Hacî Qadir vergelijkt de positie van de Koerden binnen het Ottomaanse Rijk met de positie van Joden onder de Koerden. Hij zegt dat de status van de Joden onder de Koerden heel laag is, ze worden "geslagen, beledigd en geschopt" (Mîran & Shareza 1986: 264). In zijn ogen worden de Koerden op dezelfde manier binnen het Ottomaanse Rijk laag gewaardeerd en hij concludeert"[93] (Mîran & Shareza 1986: 265):

> De ondergeschikte positie is altijd zonder waarde
> Men kan er niets goeds van verwachten

[93] Namik Kemal beschouwt ook de Joden als " a small tribe", maar hij trekt een andere conclusie op grond van deze kwalificatie dan Hacî Qadir. Voor Hacî Qadir betekent het feit dat de Joden geen eigen staat hebben dat ze waardeloos zijn, terwijl de Joden bij Kemal superieur aan de Romeinen zijn "in that they were able to maintain their cultural personality longer" (geciteerd in Mardin 2000: 329). Het beschermen van culturele personaliteit is voor Kemal het centrale punt, terwijl voor Hacî Qadir het stichten van de eigen staat centraal staat. Kemal heeft de culturele personaliteit van het Ottomaanse Rijk voor ogen, Hacî Qadir de beoogde Koerdische staat.

Om te laten zien dat de Koerden recht hebben op een eigen staat vergelijkt Hacî Qadir de Koerdische populatie met de Bulgaren, Serven, Grieken en Armeniërs. Hij zegt dat de Koerden groter in getal zijn dan al deze volkeren bij elkaar, maar ondanks dat zijn deze volkeren onafhankelijk en de Koerden niet (Mîran & Shareza 1986: 86). Hacî Qadir schrijft over deze volkeren: (Mîran & Shareza 1986: 88).

> Ieder van hen is onafhankelijk, "mwstaqil", ieder heeft een eigen staat
> Ze hebben hun eigen leger en eigen vlag en
> De noodzakelijke voertuigen voor oorlog en confrontaties

In Istanbul ziet Hacî Qadir dat vele kranten, tijdschriften en boeken in het Arabisch, Turks en Perzisch worden uitgegeven en verspreid, maar hij merkt dat er niets of nauwelijks iets in het Koerdisch wordt uitgegeven. Geen kranten, tijdschriften of boeken. In veel van zijn gedichten is Hacî Qadir woedend over deze achterstandspositie in vergelijking met de andere etnische groepen binnen het Rijk. Zijn centrale notie, het martelaarschap van de Koerdische taal, ontstaat als gevolg van deze veranderingen.

2. 3- De ontdekking van een nieuwe religieuze en nationale ander: de christelijke Armeniërs.
Hacî Qadir creëert in zijn poëzie een belangrijke vijandelijke, religieuze en politieke ander, die volgens hem een grote bedreiging voor de Koerden en hun vaderland vormen: de Armeniërs. Armeniërs en Koerden leefden eeuwenlang als twee etnische en religieuze groepen naast elkaar in hetzelfde gebied. In de tweede helft van de negentiende eeuw onderging de onderlinge relatie tussen de beide groepen een radicale verandering, met name na het sluiten van het Verdrag van Berlijn tussen het Ottomaanse Rijk en Rusland in 1878. Dit verdrag heeft een einde gemaakt aan de twee jarige oorlog in 1877 en 1878 tussen de Russen en de Ottomanen, maar "The treaty of Berlin", schrijft Jwaideh, "had given rise to a great deal of talk about Armenian ambitions in the eastern provinces the most likely region for the establishment of Kurdish state" (Jwaideh 1960: 231). Na het Verdrag van Berlijn werden de Armeniërs ambitieuzer en actiever en riepen nationalistische organisaties in het leven. Twee Armeense organisaties-Hunchaks, in 1887 opgericht door emigranten in Genve, en Dashnaks, opgericht in Tiblisi in 1890-"propageerden geweld als middel om Armeense onafhankelijkheid te bereiken; zij waren niet afkerig van het uitlokken van islamitische represailles om buitenlandse aandacht te trekken" (Finkel 2008: 588-589). Deze ontwikkeling heeft de angst van de Koerden jegens de Armeniërs enorm vergroot. De Koerden zagen het als een bedreiging dat de Armeniërs in het Verdrag van Berlijn een

onafhankelijke staat was beloofd in de gebieden die door de Koerden als Koerdisch werden gezien (Olson 1989: 5-6). Deze angst voor de Armeniërs heeft een belangrijke rol gespeeld in het ontstaan van de grootste Koerdische opstand onder de leiding van Sheikh ‘Ubayd Allah in 1878 tegen de Ottomanen (Jwaideh 1960: 231; Olson 1989: 5-6). Deze opstand wordt als de eerste Koerdische nationalistische opstand gezien in de moderne geschiedenis van de Koerden (Olson 1989).

Hacî Qadir behandelt deze ontwikkelingen in zijn poëzie en wijdt in Istanbul twee lange gedichten aan het uitleggen van het gevaar van de Armeniërs (Mîran & Shareza 1986: 85-90, 178-180). In de ogen van Hacî Qadir schuilt het gevaar van de Armeniërs, zowel in hun geloof- de Armeniërs zijn christenen-als in hun nationalistische aspiraties-de Armeniërs willen een eigen staat op grondgebied dat Hacî Qadir als Koerdisch beschouwt. Het beeld dat Hacî Qadir van de Armeniërs schetst is niet alleen het beeld van een volk dat verenigd is, maar ook van een volk dat door zijn kennis van de moderne wereld machtig en ambitieus is. Hij schrijft hoe de Armeniërs zowel hun kinderen als ouderen naar Europa sturen om zich de “kunst van de moderne oorlogvoering en industrie” eigen te maken (Mîran & Shareza 1986: 88). In een gedicht getiteld “het grondgebied van Jezîr en Botan” beschrijft hij wat in de Koerdische gebieden dreigt te gebeuren door dit slimme volk dat bezig is zich te moderniseren: (Mîran & Shareza 1986: 85)

> Het grondgebied van Jezîr en Botan, dat betekent het Koerdische land.
> Met veel spijt zal het Armenië, het land van de Armeniërs, worden.
> De weg van Koerdische stammen Caf en Bilbas naar de warme en koele plekken
> Zal daardoor geblokkeerd worden.
> De aantrekkelijke en zoete meisjes en knappe jongens
> Zullen door de Armeniërs aangetrokken worden

Daarna richt Hacî Qadir zich op de Koerden (Mîran & Shareza 1986: 85):

> De moskee zal omgevormd worden tot een kerk, de muezzin zal een kerkklok worden.
> Qadi’s zullen pastoors worden en mufti’s monniken.
> Er is geen dapperheid meer, ik zweer honderd keer bij de Qur’an.
> Armenië zal gesticht worden en Koerdistan zal verdwijnen

De angst van Hacî Qadir is duidelijk gematerialiseerd in religieuze en nationalistische beelden. De religie van de Koerden, de islam, en het land van de Koerden, Koerdistan zullen verdwijnen.

De Armeniërs vormen dus een darwinistische bedreiging die het bestaan van de soort in gevaar brengt. Voor het eerst wordt het nadenken over de toekomst van de Koerden als volk een veiligheidskwestie. De nadruk van Hacî Qadir op veiligheid is redelijk en staat ver van de fascinatie voor veiligheid, er waren in zijn optiek echte redenen om bang te zijn over de toekomst. Maar dit neemt niet weg dat er een discours van veiligheid in zijn werk aanwezig is dat voortdurend angst creëert en het gevoel van een noodsituatie vergroot. Dit gevoel speelt een belangrijke rol om mensen tot een actor of tot een politiek subject te ontwikkelen, de externe bedreiging geeft energie aan de interne macht van de natie. Om zich tegen dit gevaar te wapenen vraagt Hacî Qadir de Koerden twee dingen te doen: zich politiek te verenigen en een sterke staat te zoeken die bereid is de Koerden te beschermen. Hiermee wordt, volgens de Hacî Qadir kenner Mas'ud Muhammad, één van de volgende grote staten bedoeld: Groot-Brittannië, Rusland, Frankrijk of Duitsland, die in die tijd tot de sterkste wereldmachten behoorden en zich actief bemoeiden met de interne zaken van het Ottomaanse Rijk (Muhammad 1976: 378). Over de eerste eis schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 86):

> Wees moedig en verenig u snel.
> Verschillen moeten verdwijnen tussen herders, boeren, prinsen en veehouders[94]

Hier eist Hacî Qadir dat de Koerden zich als een volk in de moderne zin van het woord gedragen. In wezen introduceert Hacî Qadir de moderne notie van het volk of de natie als politieke gemeenschap die gelijktijdig de diverse sociale groepen in zich verenigt. De solidariteit die Hacî Qadir eist en zoekt is een brede vorm van solidariteit die door de verschillende maatschappelijke lagen heen loopt, van boeren en veehouders tot de adel. Deze vorm van solidariteit kan beschouwd worden als nationale solidariteit. Over de tweede eis schrijft hij (Mîran & Shareza 1986: 86):

> Zoek een sterke staat die jullie beschermt,
> Zelfs als dat een vuil spel is.

[94] Elders schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 88):
> Door consensus bereikte eenheid
> Is een schild tegen de verrassende gebeurtenissen van de dag
> Onze Koerden zijn onwetend en achtergeblevenen
> Voor elkaar zijn ze als droog gras, vuur en olie
> Als ze een eenheid zullen vormen
> Zoals Aleksander kunnen ze de hele wereld veroveren

Volgens Hacî Qadir moeten Koerden politiek bedrijven, zelfs als het een vuil spel is, zolang het in het voordeel van het volk en zijn nationale belangen is. Hier introduceert Hacî Qadir de notie van politiek als een machtsspel dat gerelateerd is aan de nationale belangen. In hetzelfde gedicht en vanuit hetzelfde perspectief waarschuwt Hacî Qadir de Koerden voor de Ottomanen en zegt dat de Koerden niet op de Ottomanen moeten rekenen. Omdat de Ottomanen niet alleen geen echte moslims zijn, zijn ze ook zo zwak "als een dun haartje" en "in de war" (Mîran & Shareza 1986: 86). Verder adviseert Hacî Qadir de Koerden hard te werken en zich voor te bereiden om zichzelf te beschermen en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 87):

> Zoals bijen actief strijden, in het geheim plannen ontwikkelen
> Oorlogstuig verzamelen: kanonnen , geweren en vlammenwerpers

In een ander gedicht getiteld "Zo ziet het eruit" schrijft Hacî Qadir weer over de eventuele mogelijkheid van een Armeense staat in de Koerdische gebieden. Voor een deel herhaalt Hacî Qadir dezelfde beelden als in het vorige gedicht, maar hij gaat verder door stellig te beweren dat de Armeense staat gesticht zal worden. Dan "zullen kruis en Bijbel de plek van Qur'an en taffsir, de officiële interpretatie van de Qur'an innemen", dan zullen "Soran en Goran (twee grote Koerdische gebieden) belasting moeten betalen" aan de Armeniërs, dan zullen "in de scholen de pastoors en monniken lesgeven". En "de eervolle" Koerden zullen vernederd worden en de Armeniërs zullen hun "eigen boeren en herders de baas laten spelen" over de Koerden. De Armeniërs zullen "jullie huizen vernietigen om eigen paleizen te bouwen" (Mîran & Shareza 1986: 178-179) De bedreiging door het Armeense nationalisme is voor Hacî Qadir tegelijkertijd de bedreiging door een andere religie. Het antwoord van de Koerden hierop moet echter niet zijn om steun bij de Ottomaanse geloofsgenoten zoeken, maar om zich juist als een modern volk te verenigen en te versterken en een eigen staat te stichten. En ook om steun te zoeken bij één van de wereldmachten van de negentiende eeuw.

2. 4- De toenemende legitimiteitscrisis van het Ottomaanse Rijk.

De politieke ontwikkelingen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk aan het einde van de negentiende eeuw vormen een andere bron voor de nationalistische ideeën van Hacî Qadir. De laatste drie decennia van de negentiende eeuw, die Hacî Qadir in Istanbul heeft doorgebracht, waren jaren van grote politieke veranderingen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk. De historicus Deringil typeert die periode voor de Ottomanen als een periode van crisis waarin "the established relationship between monarch and people collapsed" (Deringil 1999: 8). Verder

beschrijft Deringil die periode als een periode in een "almost constant state of crisis or emergency" (Deringil 1999: 10). Deze crisis betrof volgens Deringil de crisis van de legitimiteit van het Ottomaanse Rijk. In deze periode bracht sultan Abulhamid de eerste constitutionele regering ten val en vestigde een absoluut bewind tegen de wens en verwachtingen van vele intellectuelen en hervormingsgezinde politici binnen het Rijk. Hacî Qadir valt in zijn poëzie het in crisis verwikkelde Ottomaanse Rijk aan en aarzelt niet om de persoon van de sultan, die als het symbool van de eenheid van het Ottomaanse Rijk werd gezien, hard aan te vallen. Deze legitimiteitscrisis heeft het geloof van Hacî Qadir in het Ottomaanse Rijk als een gemeenschappelijk politiek kader verzwakt en het Rijk raakt in zijn ogen zijn geloofwaardigheid kwijt. Ik kom later op dit punt terug.

Naast deze interne crisis drongen buitenlandse mogendheden, met name de Engelsen en Russen het Ottomaanse Rijk binnen om hun strategische belangen in die gebieden te verzekeren. Het Ottomaanse Rijk leed militaire nederlagen en verloor vele gebieden. Hacî Qadir ziet deze ontwikkelingen en schrijft erover in zijn poëzie. Hij typeert het Ottomaanse Rijk als een zwakke staat, zo zwak "als een dun haartje" (Mîran & Shareza 1986: 86) en hij adviseert de Koerden om niet op de Ottomanen te rekenen en hun beloftes niet te geloven. Het gevoel dat het Ottomaanse Rijk heel zwak geworden is, sterkte Hacî Qadir in zijn overtuiging dat de Koerden snel een eigen staat moeten en kunnen stichten (Mîran & Shareza 1986: 205, 206, 230, 231, 260).[95] Om de noodzaak van de stichting van een eigen staat duidelijk te maken gebruikt Hacî Qadir een zwaar gegenderd beeld en door te concluderen dat wie geen eigen dawlet, "staat", heeft, zwak is als een vrouw (Mîran & Shareza 1986: 260). Om zich aan deze zwakke positie te ontworstelen en om zich los te maken van de zwakke en onwettige macht van de Ottomanen is de stichting van een Koerdische staat noodzakelijk.

2. 5- De wil en mogelijkheden om zich met de anderen te vergelijken.

Uit het werk van Hacî Qadir blijkt dat de internationale gebeurtenissen van de laatste drie decennia van de negentiende eeuw ook van invloed zijn geweest op de ontwikkeling van nationalistische ideeën bij hem. In die jaren hebben de Pruisen de oorlog van de Fransen gewonnen en Duitsland wordt door vele Ottomanen als het voorbeeld van een sterke natie gezien die vecht voor zijn eigen onafhankelijkheid.[96] Nationalisten op de Balkan en separatistische

[95] Sheikh 'Ubayd Allah, de Koerdische leider van de grootste militaire opstand van de Koerden in de tweede helft van de negentiende eeuw tegen de Ottomanen, heeft hetzelfde oordeel over de Ottomanen. In voorbereiding van zijn opstand en in een bijeenkomst met tweehonderd Koerdische stamleiders en notabelen zegt deze sheikh: "De Ottomanen hebben onwettig de macht overgenomen. Na 400 of 500 jaar machthebber te zijn hebben ze het pad van de islam verlaten en het pad van het ongeloof betreden. Sindsdien zijn ze aan het verzwakken en iedere dag komen ze dichter bij de totale desintegratie en ontmanteling. Deze totale desintegratie verloopt zo snel dat vaststaat dat binnen zeer korte tijd een einde zal komen aan hun macht" (Emîn 2005: 189).

[96] In de periode van 1880 en 1890 waren Napoleon en Bismarck bij vele Ottomaanse intellectuelen "favoured heroic images of the

bewegingen waren ook in die periode actief en het pan-Slavisme was een invloedrijke beweging aan het worden. Hacî Qadir verwijst in verschillende gedichten naar deze bewegingen en beveelt de Koerden aan om eveneens een poging te doen een eigen onafhankelijke staat, "dewlet", te stichten. Het voorbeeld van de andere volkeren volgen, is de boodschap van Hacî Qadir aan de Koerden en hij schrijft (Mîran & Shareza 1986: 88):

> Bulgaren, Serven, Grieken en ook Armeniërs en Montenegrijnen
> Alle vijf samen tellen minder inwoners dan zelfs de Baban Koerden
> Maar ieder van hen is onafhankelijk, ieder heeft een eigen staat.
> Ze hebben hun eigen leger en eigen vlag, en ook
> De noodzakelijke voertuigen voor oorlog en confrontaties

De Koerden moeten, volgens Hacî Qadir, niet bang zijn dat ze een klein volk, "mîllet", zijn in vergelijking met de Ottomanen. Om een voorbeeld te geven hoe een klein volk een grote staat kan verslaan, neemt Hacî Qadir Japan als voorbeeld. Hacî Qadir zegt dat de Japanners een tien keer kleinere bevolking hebben dan de Chinezen, maar toch hebben ze de Chinezen kunnen verslaan dankzij de moderne wetenschap en industrie. Hacî Qadir schrijft: (Mîran & Shareza 1986: 188).

> Zoals de geschiedschrijvers en de kenners vertellen
> Het Chinese mîllet, "volk", telt vierhonderd miljoen mensen
> Maar de hele bevolking van Japan
> Telt met moeite veertig miljoen
> Maar de Japanners zijn in het bezit van goede wetenschap en industrie
> Kijk hoe ze China bezet en vernederd hebben

Als de Koerden als klein volk de Ottomanen willen verslaan naar Japans voorbeeld, dan moeten ze zich in wetenschap en industrie bekwamen. Hacî Qadir gaat hier niet naar het beroemde Qur'anvers dat zegt dat vele kleine groepen grote groepen verslaan met de hulp van God, maar hij stelt Japan als voorbeeld en ziet de moderne wetenschap en technologie als het instrument van overwinning en macht. Hier combineert Hacî Qadir het positivistische idee van geloof in wetenschap met het sociaal-darwinistische idee van het belang om sterk en machtig te zijn.

---

period" (143). "Bismarck was given admiring treatment in journals like Sharaf (honour) in 1884 and sharafat in 1898" (De Groot 2004: 154).

Hier zien wij dat het seculiere zich in het werk van Hacî Qadir langzaam onderscheidt van het religieuze om politieke redenen. Deze onderscheiding zelf impliceert een politieke visie die gerelateerd is aan het ontstaan van nationalisme. De moderne seculiere wetenschap die in zijn visie de moderne macht voortbrengt, een macht die nodig is om de eigen nationale staat te stichten, wordt onderscheiden van de religie als een morele en politieke categorie die de legitimiteit van de Ottomanen ondermijnt door ze als niet echte moslims af te schilderen.

Al deze vijf factoren hebben zeker een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van het nationalisme in het werk van Hacî Qadir. Maar de cruciale factor blijft de rol die de taal en de notie van het martelaarschap van de taal in het werk van Hacî Qadir speelt. De taal staat in het werk van deze dichter als de bron en symbool voor de natie en het martelaarschap van de taal betekent vervolgens het martelaarschap van de natie zelf.

3- De taal als martelaar

Zoals al beweerd, is de rol die de taal speelt in het ontstaan van het nationalisme binnen het Ottomaanse Rijk cruciaal. De veranderde taalpraktijken die de taal vereenvoudigen en het belang van de lokale dialecten vergroten en het ontstaan van een taalideologie die taal als de basis van cultuur en identiteit herdefiniëren, liggen aan de basis van het nationalisme in het Rijk. De taal werd steeds meer gepolitiseerd en daardoor lag de weg nog meer open voor de verdere ontwikkeling van het nationalisme (Suleiman 2003; Leezenberg 2007). Het ontstaan van het Arabische en Turkse nationalisme in de tweede helft van de negentiende eeuw binnen het Ottomaanse Rijk is niet te verklaren zonder de veranderingen in de taalpraktijken en taalideologie aan de orde te stellen. Suleiman schrijft: “In this context (het Ottomaanse Rijk in de tweede helft van de negentiende eeuw), Arab national identity is generally defined in relation to Turkish national identity, with Arabic and Turkish acting as primary sources of national identification respectively” (Suleiman 2003: 37). Suleiman ziet de tweede helft van de negentiende eeuw als de periode van transitie van het ottomanisme als politiek en cultureel kader van het Rijk naar het cultureel nationalisme dat ontstond bij verschillende groepen binnen het Rijk. “The core of this transition consisted of various attempts to define group identity in ways which constructed the Turks as a nation-in the cultural sense of this term-standing apart from other groups in the Empire, particulary the Arabs. Language was the main instrument in this enterprise in symbolic and functional terms” (Suleiman 2003: 71).

In deze context van het ontstaan van nieuwe taalpraktijken en taalideologie ontwikkelt Hacî Qadir zijn idee over het martelaarschap van het Koerdisch. Hacî Qadir ziet hoe het Arabisch en Turks binnen het Rijk nieuwe functies en betekenissen hebben gekregen: als instrument voor

publieke debatten, als taal van de journalistiek, als een middel voor het schrijven van nieuwe literatuur, als taal voor modern onderwijs en als de basis van de identiteit. Hij merkt ook dat deze talen een nieuw publiek, nieuwe collectieve loyaliteiten, nieuwe identiteiten creëren, terwijl het Koerdisch al deze nieuwe rollen en betekenissen zijn ontnomen. Er zijn geen boeken, tijdschriften en kranten in het Koerdisch.[97] Nergens wordt in het Koerdisch geschreven en onderwezen en er is geen debat over het Koerdisch als de taal van de Koerden binnen het Rijk. Hacî Qadir reageert woedend en zijn woede is zowel gericht op de Ottomanen als op de traditionele Koerdische geleerden die eeuwenlang weigerden in hun eigen taal te schrijven. Ze schreven in het Arabisch, de taal van het heilige boek, in het Perzisch, de taal van de hoge cultuur, en het Ottomaanse Turks, de taal van de macht. De Koerdische geleerden vormden een deel van de kosmopolitische geleerde elite binnen en buiten het Ottomaanse Rijk die in Perzisch, Arabisch en het Ottomaanse Turks ging schrijven. Hacî Qadir neemt deze Koerdische geleerden door de eeuwen heen kwalijk dat ze niet in het Koerdisch hebben geschreven en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 264):

> Ze (de Koerdische geleerden) zijn meester in het Turks, Arabisch en Perzisch
> Maar ze beheersen hun eigen taal niet

Natuurlijk beheerste die elite de eigen dialecten, maar ze waarderen die dialecten niet genoeg om die tot taal van de hoge cultuur en taal van het religieuze onderwijs te maken. De herwaardering van de lokale dialecten begon in het begin van de negentiende eeuw en dat is ook het geval met de Baban dichters die ik in het vorige hoofdstuk heb behandeld. Ergens anders schrijft Hacî Qadir op dezelfde manier over de Koerdische geleerden (Mîran & Shareza 1986: 241):

> Helaas, ze hadden niet goed nagedacht
> Noch in Suleîmanî als in Koîe
> Ze zijn meester in het Perzisch en het Arabisch geworden
> Maar omdat hun kapitaal, “sermaye”, anderen behoorde,
> Stierven ze troosteloos en zonder iets na te laten

De economische beeldspraak voor de taal als kapitaal, sermaye, is een deel van de taalideologie die in het werk van Hacî Qadir ontstaat. Hier wordt de taal niet alleen maar geherwaardeerd als een collectieve rijkdom, maar hij heeft ook een seculier karakter gekregen. De taal is een

[97] De eerste Koerdische krant verschijnt een jaar na de dood van Hacî Qadir in Cairo en niet in Istanbul, vanwege de censuur van sultan Abdulhamid was de verschijning van zo’n krant niet toegestaan.

belangrijke deel van een collectief leven geworden dat de wereldlijke continuïteit van de gemeenschap garandeert. Hacî Qadir beschouwt de producten van de Koerdische geleerden van geen nut voor de Koerden, als die in het Arabisch, Perzisch of Turks zijn geschreven. Hun kapitaal is het erfgoed van anderen geworden. Om iemand te zijn en iets na te laten moet een volk in zijn eigen taal schrijven. Meester zijn in andere talen zorgt er niet voor dat een volk iets voor zijn nakomelingen kan achterlaten; de nalatenschap moet in de eigen taal zijn. Hacî Qadir zet de economische logica in om over de taal, cultuur en literaire nalatenschap te spreken. Op die manier herformuleert Hacî Qadir de taal als de seculiere basis van de collectieve identiteit. Iedere groep dient in zijn eigen taal te schrijven en een eigen exclusief cultureel kapitaal te creëren, anders sterft zo'n groep zonder te beschikken over eigen erfgoed, identiteit en geschiedenis. Volgens Hacî Qadir is het feit dat de Koerden niet in het Koerdisch hebben geschreven, de oorzaak dat de geschiedenis en cultuur van de voorouders van de Koerden grotendeels onbekend zijn gebleven. Hacî Qadir zegt dat velen zoals Salah al-Din, "de veroveraar van Jeruzalem van de kruisvaarders in de twaalfde eeuw", de prinsen van het Ardalan vorstendom, de prins van de Jezîr en Botan vorstendommen allemaal Koerden waren. Echter omdat de Koerden geen boeken in hun eigen taal hebben geschreven zijn hun namen en daden verloren gegaan. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 146):[98]

> Boeken, geschriften en documenten
> Als die in het Koerdisch waren geschreven
> Dan zouden de namen en reputatie van onze geleerden, shaykhs, prinsen en koningen
> Tot het einde van de tijden voortbestaan

Het schrijven in de eigen taal vereeuwigt de culturele en politieke iconen uit het verleden en laat de geschiedenis voortbestaan in het heden en de toekomst. Hacî Qadir verbindt hier de notie van taal met die van geschiedenis. Niet alleen dit verband tussen taal en geschiedenis is nieuw, maar de notie van geschiedenis *an sich*, met name nationale geschiedenis, is nieuw. Het gevolg hiervan is dat het martelaarschap van de taal tevens tot het martelaarschap van de geschiedenis leidt. De Koerden ontberen niet alleen boeken en geschriften in de eigen taal, maar ze zijn tevens hun geschiedenis kwijt. Volgens Hacî Qadir is dit gebrek catastrofaal omdat hij de vooruitgang van

[98] Salah al-Din werd door de Jonge Ottomanen als pan-islamitisch symbool gepresenteerd. Zo schreef Namik Kemal, één van de belangrijkste intellectuelen van de Jonge Ottomanen, een succesvol boek over Salah al-Din en hij presenteerde Salah al-Din daarin als een pan-islamitische held (Mardin 2000: 59). In de poëzie van Hacî Qadir komt Salah al-Din meerdere malen voor, maar dan wordt hij als symbool van een Koerdische en niet als een islamitische held gepresenteerd (Mîran & Shareza 1986: 146). Daarmee wordt Salah al-Din zowel een bron als een symbool van het opkomende nationalisme bij Hacî Qadir, en van toenemende anti-Ottomaanse sentimenten.

een volk verbindt met de aanwezigheid van een cultuurproductie in geschrift. Hacî Qadir ziet de taal als het instrument van de ontwikkeling van het volk, "mîllet". De grote en ontwikkelde naties hebben boeken en geschriften in hun eigen taal. Keer op keer schrijft Hacî Qadir dat pen en papier, qalam w kagaz, de instrumenten zijn voor de vooruitgang en dat de Koerden dat missen. Hij schrijft (Mîran & Shareza 1986: 263-264):

> Iedereen heeft eigen boeken en kennis
> Behalve wij die niets hebben net zoals de Circassiërs
> Mijne heren, wij zijn gelovige moslims, geen Russen[99]
> Waarom is het een uiting van ongeloof, "kūfir", om in onze eigen taal te schrijven?
> Een volk, "mîllet", zonder boek en zonder geschriften
> Is op de aarde niet te vinden, behalve de Koerden

De notie van volk, "mîllet", verwijst hier duidelijk naar de Koerden als een volk, als een specifieke collectiviteit die zelf boeken, kennis en geschriften moet hebben om daaraan ook politieke rechten te ontlenen. Hacî Qadir verbindt hier de notie van mîllet met de taal om naar een etnische identiteit te verwijzen, terwijl dit begrip binnen het Ottomaanse Rijk werd gebruikt om de wettelijk beschermde-minderheden van niet-moslims binnen het Rijk aan te duiden. De term mîllet verwijst naar de specifieke afzonderlijke rechten die aan deze groepen verleend waren om hun persoonlijke zaken volgens hun eigen persoonlijke wetten op te lossen. De grote mîllet binnen het Ottomaanse Rijk waren de Grieks orthodoxen, Joden, Armeniërs en Syrisch-orthodoxen. Koerden waren geen mîllet, ze waren een integraal part van de dominante soennitische moslims die de meerderheid in het Rijk vormden. Hacî Qadir gebruikt hier de notie mîllet om de moderne betekenis van volk aan te duiden op de basis van eigen taal en cultuurproductie in geschrift. Hij geeft dit oude religieuze begrip een moderne politieke betekenis.

Hacî Qadir is des te meer verbitterd omdat hij het Koerdisch ziet als een meer authentieke en oudere taal dan het Perzisch, omdat de Koerden, volgens hem, een ouder volk zijn dan de Perzen. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 241):

> Wat is het verschil tussen het Perzisch en het Koerdisch?
> Waarom is het Perzisch charmant en het Koerdisch waardeloos?
> Als beide je goed en nauwkeurig bekijkt

[99] Russen zijn voor Hacî Qadir het symbool van ongelovigheid.

Dan weet je welke van de andere gestolen heeft
Wij zijn ouder dan de Perzen
Dat bevestigt de geschiedenis van alle religies

Hier vindt Hacî Qadir een lange geschiedenis uit voor het Koerdisch als taal en daardoor ook voor de Koerden als een volk. Om de positie van Koerden als een volk hoger en authentieker te benadrukken gaat Hacî Qadir een stap verder en beschouwt het Koerdisch als de oorspronkelijke taal van de mensheid. Dat doet hij via het Bijbelse verhaal van Noach. Volgens Hacî Qadir zijn de Koerden de nakomelingen van Noach.[100] In het Bijbelse verhaal is de ark van Noach op de top van de berg Cūd in het gebied van Cezîre beland en deze berg ligt volgens Hacî Qadir in Koerdisch gebied. Dit betekent, volgens Hacî Qadir, dat de volgelingen van Noach de grootouders van de Koerden moeten zijn en dat hun taal, volgens Hacî Qadir het Koerdisch, de oudste taal of de oorsprong van alle andere talen moet zijn. Hacî Qadir schrijft hierover (Mîran & Shareza 1986: 195):

Ze (de Koerden) zijn de echte kinderen van hem, (Noach).
De Koerden bevinden zich op de grond van hun grootvader (Noach).
De rest van de bewoonde wereld
Heeft zijn oorsprong hier[101]

De dood van het Koerdisch zou de dood van deze authentieke oeroude taal van de mensheid betekenen, daarmee krijgt het martelaarschap van het Koerdisch een kosmische dimensie en een nog dramatischer betekenis. Een belangrijke reden voor dit martelaarschap van de taal heeft volgens Hacî Qadir te maken met de teloorgang van moed bij deze nakomelingen van Noach: de Koerden. Aanvankelijk waren ze volgens Hacî Qadir "moedig" en "barmhartig" maar later zijn ze verworden tot "nietsnutten". Hacî Qadir plaatst deze ondergang binnen de context van de negentiende eeuw en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 196):

[100] De nadruk van Hacî Qadir dat Noach de grootvader van de Koerden is, is in de context van de laatste drie decennia van de negentiende eeuw in het Ottomaanse Rijk buitengewoon belangrijk. Zoals eerder vermeld, hadden de Ottomanen in die periode een legitimiteitscrisis. Eén van de manieren om deze crisis te herstellen was via de creatie van officiële ficties over de oorsprong van de familie van de Ottomanen. Volgens de officiële genealogie van het Rijk zouden de Ottomanen de nakomelingen van Adam en Eva zijn via Noach (Deringil 1999: 27). Hacî Qadir keert zich via de nationalisering of etnisering van Noach als de grootvader van de Koerden tegen deze Ottomaanse symboolpolitiek. Of hij impliceert in ieder geval dat Koerden en Ottomanen even belangrijk zijn.
[101] Opvallend is dat Butrus al-Bustani hetzelfde verhaal van Noach gebruikt maar voor een ander doeleinde. Al-Bustani benadrukt dat de Arabieren en Europeanen neven zijn van elkaar omdat ze beiden "descendant of the son of Noah" zijn (Sheehi 2004: 32). Al-Bustani gebruikt deze familiale relatie tussen de Arabieren en Europeanen, tussen de Oriënt en het Westen, via Noach, om ze dichter bij elkaar te brengen. In deze familiale relatie "lay equal claim to cultural progress" (Sheehi 2004: 32).

Volgzaam aan de Perzen en gehoorzaam aan de Ottomanen
Ondergeschikt aan de mietjes, “hiz”, en aan waardelozen

Dus het martelaarschap van de taal heeft te maken met het verlies van de moed om in de eigen taal te schrijven en met het gehoorzamen aan anderen, namelijk de Perzen en Ottomanen, die Hacî Qadir zonder aarzeling als mietjes en waardeloze figuren benoemt. Opvallend aan het beschrijven van de Ottomanen en Perzen is de negatieve seksuele term hiz, mietje, de passieve homo, degene die gepenetreerd wordt. Deze negatieve seksuele taal wordt gebruikt om te schelden en beledigen en komt vaak terug in de poëzie van Hacî Qadir. Dit is aan twee doelen te relateren. Ten eerste kan het gezien worden als een poging om de taal verder te seculariseren en te verwijderen van de mystieke taal van de ghazal poëzie, die de dominante taal van de poëzie was in de eerste helft van de negentiende eeuw. Ten tweede is het benadrukken van dit soort taalgebruik bedoeld om mensen moreel onder druk te zetten. Via deze morele druk hoopt Hacî Qadir zijn lezers te overtuigen om dergelijke in zijn ogen immorele daden niet te accepteren. Ook hier heeft de secularisering van de taal een directe politieke betekenis. Het feit dat de Koerdische geleerden in het Arabisch en Perzisch schrijven ziet Hacî Qadir als iets onnatuurlijks, in tegenspraak met de orde der dingen. Om dit nieuwe idee duidelijk te maken beschrijft Hacî Qadir het verhaal van een kip die een ganzenei uitbroedt. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 241-242):

Zoals een verwarde kip
Die het ei van een gans uitbroedt.
Het kuiken zal bij het zien van water
De kip verlaten zelfs als de kip van verdriet dood zou gaan
De kip leeft op de grond, de gans in het water
Dan ontdekt de kip dat ze met lege handen zit

Zoals het niet in de natuur van een kip ligt om een gans te worden, zo ligt het niet in de natuur van een volk om een ander volk te worden en in de taal van dat andere volk te schrijven, volgens Hacî Qadir. Volgens hem moet ieder volk in de eigen taal schrijven, omdat dat bij de natuur van dat volk past. Maar als een volk, net als de Koerden, toch tegen de eigen natuur ingaat en in de taal van andere volkeren schrijft, dan zal hij-zoals de kip in het gedicht-uiteindelijk met lege handen komen te staan en van verdriet doodgaan. Het idee dat ieder volk een eigen aard heeft die verschilt van die van andere volkeren is een radicaal nieuw idee. Deze herformulering van de taal

als de basis voor een collectieve identiteit is Herderiaans van aard. Volgens Herder behoort iedereen tot een natuurlijk gegeven taalgemeenschap en bepaalt de taal de manier van denken en voelen van iedere groep (Barnard 1965). Het is niet uit te sluiten dat Hacî Qadir dit Herderiaanse besef van de taal heeft overgenomen van Namik Kemal, die volgens Mardin onder invloed stond van het werk van Herder (Mardin 2000: 335-336). Het is niet na te gaan of Hacî Qadir Namik Kemal persoonlijk kende, maar het feit is dat de beide personen zich in Istanbul bevonden in dezelfde periode en in dezelfde culturele en intellectuele sfeer.

Een verband leggen tussen de taal en de natuur van een volk is een belangrijke herformulering van de taal bij Hacî Qadir. Ik heb in het eerste hoofdstuk laten zien hoe de drie Baban dichters in de eerste helft van de negentiende eeuw overgingen van het Perzisch en het Arabisch naar het lokale Soranî dialect van het Koerdisch. Ik heb ook benadrukt dat de dichters deze taalovergang hebben gelegitimeerd door te zeggen dat de betekenissen die de dichter in zijn poëzie tot uiting brengt belangrijk zijn en niet de taal waarin ze worden geschreven. Met andere woorden, voor de drie Baban dichters is de taal een neutraal instrument terwijl bij Hacî Qadir de taal haar neutraliteit verliest en datgene wordt dat bepaalt wie iemand is, tot welk volk hij behoort en welke cultuur hij heeft. Hacî Qadir herformuleert de taal als de belangrijkste component van de identiteit en hierdoor brengt hij een radicale herwaardering van het Koerdisch teweeg dat onterecht verloren is gegaan.

Bij Hacî Qadir is taal ook een normatieve categorie geworden, ze bepaalt wie een goed mens is en wie niet en wat correcte handelingen zijn en welke niet.[102] In dit verband schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 146):

> Als een Koerd de taal van zijn vader niet kent.
> Dan is zijn moeder zeker een hoer en zijn vader overspelig.

Hacî Qadir beschouwt de Koerden die hun vaders taal niet spreken als bastaarden, als eerloze kinderen zonder waarde. De taal bepaalt in deze herformulering niet slechts de identiteit van het individu, maar ook zijn moraliteit. Het morele individu spreekt en schrijft in de taal van de vader. Deze formulering van de taal als de basis voor het juiste morele gedrag geeft Hacî Qadir het recht niet alleen de traditionele religieuze geleerden maar iedere Koerd die "de taal van zijn vader" niet spreekt, aan te vallen. Het idee dat de bestaande dagelijkse taal de identiteit van een persoon

[102] Om het gebruik van het Koerdisch verder te legitimeren schrijft Hacî Qadir een gedicht over God in het Koerdisch. Aan het einde van dat gedicht schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 144):
"Het is duidelijk waarom ik U in het Koerdisch prijs / Zodat niemand kan zeggen: in het Koerdisch is God niet geprezen." Opvallend is dat hier meer de nadruk op het gebruik van het Koerdisch wordt gelegd dan op het prijzen van God.

bepaalt en een middel wordt waarmee iemand tot een groep behoort, is een radicaal andere visie op taal dan tot uiting komt in de manier waarop de Baban dichters het schrijven in hun eigen taal zagen en rechtvaardigden. Om dit nieuwe idee over de taal nog verder te verduidelijken neemt Hacî Qadir het Armeens als voorbeeld (Mîran & Shareza 1986: 240):

> Met hun saaie taal en hun verkeerde schrift
> Maar met hun kranten en boeken
> Zijn ze (de Armeniërs) een deel geworden van de grote naties
> Ze vormen bijna een staat

Dus wat de Armeniërs in de ogen van Hacî Qadir nog veel gevaarlijker maakt, is het feit dat ze tot de grote naties van de wereld gaan behoren omdat ze in hun eigen taal boeken hebben geschreven en kranten hebben uitgegeven. Hij verwacht ook dat ze binnenkort een eigen staat zullen stichten. Hier wordt een direct verband gelegd tussen taal, de natie, de staat en seksualiteit.

Het teloorgegane Koerdisch dat Hacî Qadir weer tot het leven wil roepen is een andere taal dan die waarin de Baban dichters hun gedichten hebben geschreven. Hacî Qadir bezigt in zijn poëzie uiterst simpele taal en benadrukt dat hij opzettelijk eenvoudig schrijft. Hij democratiseert de taal omdat hij de gewone Koerden wil bereiken en een bijdrage wil leveren aan hun politieke, morele en intellectuele ontwikkeling. Het moeilijke, elitaire Koerdisch waarin Nalî, Salim en Kūrdî hun ghazal poëzie schreven, is bij Hacî Qadir omgevormd tot een toegankelijke en simpele taal. Deze taalpraktijk was gemeengoed bij andere intellectuelen binnen het Rijk en het ontstaan daarvan is te relateren aan de verschillende lokale interacties tussen deze actoren. Namik Kemal bijvoorbeeld was een sterke voorstander van een gemeenschappelijk onderwijssysteem met een simpele vorm van Ottomaans Turks als de taal van dat systeem. Hij zag het simpele en toegankelijke Ottomaans Turks als een belangrijk instrument bij het beschermen van de eenheid van het Rijk, die in zijn tijd serieus gedesintegreerd dreigde te raken (Rahme 1999: 35). Eerder was de vereenvoudiging van het Arabisch een thema in de Nahda beweging en bij intellectuelen als Al-Tahtawi en al-Bustani. Maar iedere lokale actor heeft deze nieuwe taalpraktijken voor een ander doel gebruikt. Hacî Qadir vereenvoudigt de taal als een belangrijk component van zijn nationalistische project, hij wil hierdoor een nationalistisch gevoel en besef bij de Koerden wekken en vergroten, terwijl Namik Kemal met de vereenvoudiging van de taal in eerste instantie "constitutional Ottomanism" wil promoten. Kemals specifieke vorm van het ottomaanisme dat hij via onderwijs in het simpele Ottomaanse Turks wilde promoten, had het beschermen van het Rijk tot doel (Rahme 1999).

De vereenvoudiging van de taal bij Hacî Qadir is een bewuste keuze. Hacî Qadir schrijft niet alleen maar voor de 'ulama of de geletterde elite en bureaucraten; hij schrijft voor een nieuw publiek, voor iedereen die maar lezen kan. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 205):

> Veroordeel mijn gedichten niet om hun eenvoud
> Ik wil dat jullie de wereld begrijpen en oplossingen kunnen vinden

Elders schrijft hij (Mîran & Shareza 1986: 217):

> Mijn gedichten zijn het bewijs
> Dat ze bedoeld zijn om de Koerdische taal te verbeteren

Met dit nieuwe begrip van de taal presenteert Hacî Qadir de Koerden niet alleen als een apart volk, maar hij schrijft ook een nieuwe literatuur die het ontstaan van dit volk bevestigt en waarin hij het volk vertelt wat het moet doen om deel uit te maken van de gemoderniseerde wereld. Verder legt hij het volk uit hoe het een actief, moreel en politiek leven kan leiden.

Een ander punt dat van belang is om hier te benadrukken is de relatie die Hacî Qadir legt tussen de consumptie van literatuur en moraliteit. Zoals eerder is gezegd, verwacht Hacî Qadir van de echte Koerd dat hij niet alleen in zijn "vaders taal" spreekt en schrijft, maar ook dat hij de weinige literatuur die in het Koerdisch geschreven is, leest. Hacî Qadir gebiedt Koerden om de poëzie van Nalî, Salim, Kūrdî, Xanî en natuurlijk zijn eigen poëzie te lezen (Mîran & Shareza 1986: 204-205). Hij presenteert hun werk als een deel van de nationale literatuur van de Koerden als een volk, literatuur die gelezen en hoog geprezen moet worden. Hacî Qadir maakt hiermee de literatuur als een seculiere categorie voor het eerst tot bron van een nieuwe moraliteit: wie de Koerdische literatuur niet leest is geen goede Koerd. Op die manier verbindt Hacî Qadir het gebruik van de literatuur met de creatie van een nieuwe vorm van subjectiviteit. Door het lezen van literatuur komt een nieuw soort mens tot stand, namelijk een Koerd die bewust is van zijn Koerd zijn en die geen bastaard, homo en lafaard is.

Opvallend is de aandacht van Hacî Qadir voor het zeventiende-eeuwse mystieke liefdesgedicht *Mem ū Zîn* dat door de Koerdische dichter Ehmedî Xanî is geschreven in het Koerdisch. In de traditie van de liefdesverhalen van de Iraanse dichter Nizami, onder wiens invloed Ehmedî Xanî zijn *Mem ū Zîn* schreef, staat de liefde in *Mem ū Zîn* in eerste instantie symbool voor de mystieke liefde voor God. Maar in het werk van Hacî Qadir wordt Xanî's werk

tot een national epos omgevormd en Xanî zelf tot een ware nationalist.[103] Voor Hacî Qadir is *Mem ū Zîn* een bewijs dat de Koerden echte literatuur hebben en daardoor zijn ze een volk dat recht heeft om een eigen politiek leven te leiden. Hacî Qadir hecht geen politieke en culturele betekenis aan het feit dat *Mem ū Zîn* in het Kurmanjî, een ander dialect is geschreven dan het dialect waarin hij zelf schrijft, namelijk het Soranî dialect. Hacî Qadir beveelt de Koerden aan om dit Koerdische liefdesverhaal van Xanî te lezen en presenteert dit mystieke verhaal als nationaal epos. Om het belang hiervan extra te benadrukken zegt Hacî Qadir dat dit verhaal zelfs in enkele Europese talen vertaald is.[104] De zoektocht naar een nationaal epos was niet specifiek Koerdisch, het was een algemeen fenomeen binnen het Rijk en daarbuiten. De etnische groepen binnen het Rijk gingen op zoek naar hun eigen nationaal epos om het langzaam opkomende nationalisme te legitimeren. De Turken gingen het *Boek van Dede K*ork*oet* tot nationaal epos te promoveren. De Armeniërs hebben geprobeerd de in dialect geschreven verhalen uit de oudheid in Oost-Anatolië om te vormen tot een nationaal epos. Buiten het Rijk deden de Iraniërs hetzelfde; het klassieke verhaal van *Shahname*, het Boek der koningen, van de dichter Firdowsi is omgevormd tot een nationaal epos. Al deze epossen hebben zowel als de bron als als symbool van het nationalisme ingezet. Het tot nationaal epos verheven werk van Xanî bij Hacî Qadir maakt deel uit van zijn poging om de taal die gesneuveld is, een nieuw leven en kracht te geven.

In het kort, Hacî Qadir hoopt met de radicale herdefinitie van de taal en de creatie van een nationaal epos, de verloren gegane Koerdische taal weer tot leven te roepen. Maar om dit te bereiken moeten de Koerden zich bevrijden van de complexe en elitaire taal van de ghazal poëzie en van haar sensuele en erotische inhoud die het *literaire martelaarschap* verheerlijkt. Hiervoor voert Hacî Qadir een heftige oorlog tegen de ghazal poëzie.

4- De seculiere kritiek op de ghazal poëzie

Eén van de belangrijkste aspecten van het werk van Hacî Qadir is zijn kritiek op de ghazal poëzie. Hacî Qadir vindt dat de Koerden geen ghazal poëzie meer moeten schrijven, omdat deze poëzie niet alleen in een moeilijke elitaire taal geschreven wordt, maar ook omdat deze de aandacht van de belangrijke zaken van het sociale, culturele en politieke leven van de Koerden afleidt. Hacî Qadir wil een nieuwe literatuur, nieuwe poëtische praktijken die op de radicale veranderingen in de wereld rond de Koerden reageren en de Koerden in een modern actief volk veranderen. Een

[103] In *Mem ū Zîn* zijn er passages te vinden die nationalistisch klinken, Xanî benadrukt dat hij zijn verhaal in het Koerdisch geschreven heeft zodat anderen niet zeggen dat de Koerden geen kennis en oorsprong hebben. Voor een goede discusie van dit punt zie (Van Bruinessen 2003).

[104]Volgens de Duitse oriëntalist Martin Hartmann die onderzoek deed naar de Koerdische literatuur stond *Mem ū Zîn* van Xanî in de laatste decennia van de negentiende eeuw in Istanbul op de lijst van boeken die niet mochten worden gepubliceerd. Voor de eerste keer werd *Mem ū Zîn* in de Koerdische krant *Kurdistan* die in Cairo werd uitgegeven, in 1898, een jaar na de dood van Hacî, als een serie gepubliceerd (Alakom 2005: 100). Als boek is *Mem ū Zîn* voor het eerst in 1919 in Istanbul uitgegeven.

seculiere literatuur waarin de aandacht voor de sociale en politieke kwesties centraal staat, die de veranderde omstandigheden uitdrukt en die in een simpele en toegankelijke taal is geschreven. Hierdoor veroorzaakte Hacî Qadir een significante verandering in perspectief en hierdoor veranderde hij de poëtische verbeelding van de Koerdische samenleving. Hij herformuleerde de poëzie tot een nieuwe en efficiënte vorm van culturele en politieke communicatie.

Vanuit dit seculiere perspectief voldoet inderdaad de ghazal poëzie niet aan deze nieuwe eisen. In de ghazal poëzie staat de kunst om te dichten centraal, terwijl Hacî Qadir de poezie wil inzetten om sociale en politieke boodschappen in een simpele taal te verkondigen.[105] De nadruk op de politieke en sociale kwesties in het werk van Hacî Qadir brengt ook seculiere kritiek op bepaalde vormen van religiositeit met zich mee. Hacî Qadir ziet de ghazal poëzie als de plek waar een verkeerde vorm van religiositeit en een verkeerde vorm van liefde worden geconstrueerd en gelegitimeerd. Volgens Hacî Qadir zorgen zowel de soefi gedachten en de seksuele moraal in de ghazal poëzie voor een vrijblijvende houding van de lezer ten aanzien van zijn wereld. Erotiek, wijn en knapenliefde worden in de ghazal poëzie centraal gesteld en zo religieus gelegitimeerd. In de optiek van Hacî Qadir getuigt de ghazal poëzie van onwil of onvermogen om de sociopolitieke kwesties in de samenleving te behandelen.[106] Hacî Qadir bekritiseert de religieuze geleerden, hun religieuze praktijken en doctrines met de politieke en nationalistische bedoelingen. Het seculiere en het religieuze worden voor het eerst uit elkaar gehaald.

De kritiek op de religieuze figuren in de ghazal poëzie, zoals wa'iz, de raadgever, zahid, asceet, wishkesofi, harteloze asceet, en raqib, de morele toezichthouder, die ik in het vorige hoofdstuk heb besproken, was een kritiek in naam van religie zelf; deze religieuze figuren worden gepresenteerd als degenen die de ware betekenis van religie als geloof in de liefde niet kennen. Maar de kritiek van Hacî Qadir op deze figuren is een seculier, politiek en nationalistisch getinte kritiek. In de ogen van Hacî Qadir belemmeren deze religieuze figuren de politieke ontwikkeling en de vooruitgang van de Koerden als natie. Dit wil niet zeggen dat Hacî Qadir geen kritiek heeft op de ghazal poëzie vanuit religieus perspectief ook, integendeel hij bekritiseert ghazal poëzie eveneens om religieuze redenen. In zijn kritiek op de ghazal poëzie herdefinieert Hacî Qadir de categorie religie zelf als een coherent geheel dat overal dezelfde praktijken en doctrines inhoudt. Met andere woorden zijn kritiek op de ghazal poëzie is zowel seculier als religieus, maar het

[105] Een belangrijk kenmerk van de ghazal poëzie en andere vormen van klassieke poëzie is dat ze weinig te maken hebben met de concrete sociopolitieke zorgen van de samenleving. Zelfs de geliefde als de centrale figuur in de ghazal poëzie is vaak niet een concreet persoon, de geliefde is eerder een ideaal of een abstract beeld van een persoon. Abstracte liefde, mystieke ervaring en soms abstracte filosofische vragen vormen de essentie van de klassieke poëzie, met name die van de ghazal poëzie (Hakkak 1995: 26). In het geval van Hacî Qadir gaat deze morele kritiek op de ghazal poëzie samen met zijn politieke kritiek op de dichters en de consumenten van de ghazal poëzie.

[106] Kritiek op de ghazal poëzie was in de islamitische wereld een breed fenomeen, het was dus niet alleen een Koerdisch fenomeen. Maar deze kritiek had eerder met de seksuele moraal van de ghazal poëzie te maken dan met de politiek. Door de sterke aanwezigheid van het homo-eroticisme in de ghazal poëzie werd deze met grote argwaan bekeken (Bauer & Neuwirth 2005: 26).

religieuze en het seculiere zijn duidelijk in het werk van Hacî Qadir van elkaar te onderscheiden. In de komende pagina's worden deze veranderingen verder uitgelegd.

Hacî Qadir vindt dat Koerdische dichters geen ghazal meer zouden moeten schrijven. Volgens hem zijn er belangrijkere zaken dan het schrijven van sensuele liefdespoëzie over de geliefde van de dichter. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 235):

> Heel lang werd over het lange haar
> en de slaperige ogen van de geliefden geschreven.
> De waarde hiervan is niet meer dan de waarde van een scheet

In de ogen van Hacî Qadir is ghazal poëzie de oorzaak van het morele en culturele verval van de Koerden en hij veronderstelt een causale relatie tussen de toestand van de Koerden in zijn tijd en het schrijven van ghazal poëzie. Hacî Qadir presenteert het schrijven van ghazal poëzie als uiting van een obsessie met seks en seksualiteit en door schande te spreken over de prominente plaats van wat hij "poep- en plasgaatjes" noemt, maakt hij de ghazal poëzie volstrekt belachelijk. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 189):

> Het is schande voor echte en moedige mannen
> Om zoveel te spreken over poep- en plasgaatjes

Een regel verder beweert hij dat de 'ishqbazî, zij die zich obsesief en op een immorele manier met de liefde bezighouden, en de religieuze soefi praktijken, derwêshî, als de oorzaken van armoede en uitzichtloosheid onder het volk zijn aan te wijzen. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 190):

> De obsessie met immorele liefde en derwêshî, "soefi gedrag",
> Heeft de natie tot armoede en uitzichtloosheid veroordeeld

In andere gedichten richt Hacî Qadir zich op het publiek van de poëzie en zegt dat het deze teksten niet meer moet lezen, evenmin als het legendarische liefdesverhaal, *Shîrîn ū Ferhad*, dat in poëzievorm geschreven is, omdat het lezen van dat soort gedichten het volk afleidt van belangrijke zaken.[107] Koerden dienen de gedichten van Hacî Qadir te lezen die hen politiek

[107] Deze oproep van Hacî Qadir is in contradictie met zijn mededeling dat de Koerden de Koerdische poëzie moeten lezen die in het Koerdisch is geschreven. Deze geschreven Koerdische poëzie bestaat grotendeels uit ghazal poëzie. Twee verklaringen zijn hier

bewust maakt van hun positie binnen het Rijk en hun de weg wijst naar macht en glorie in de moderne wereld. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 189):

> Al die verheerlijking van geliefden en wijn
> Die honderdduizenden pagina's bestrijken
> Als het Koerdische volk de gedichten van Hacî Qadir uit het hoofd had geleerd
> Zoals de gedichten van Nizami[108]
> Die door iedereen als goud worden beschouwd,
> Dan zou de natie nu sterk en machtig zijn

Natuurlijk overdreef Hacî Qadir als hij deze causale relatie tussen het schrijven en lezen van ghazal poëzie en de armoede en uitzichtloosheid van de Koerden veronderstelt. Maar het aanwijzen van de ghazal poëzie als oorzaak hiervan heeft twee doelen, namelijk, de sociale mobilisatie van de Koerden voor politieke doelen en de creatie van een nieuwe vorm van moraliteit. Hacî Qadir wil dat de Koerdische dichters deelnemen aan de culturele, morele en politieke veranderingen aan de hand van een nationalistisch ideaal dat hijzelf aan het einde van de negentiende eeuw heeft bedacht. Hij is kwaad over het feit dat de dichters, door het schrijven van ghazal poëzie, niet deelnemen aan de hervorming van de samenleving. Hij wil ook de poëzie gebruiken om het volk, dat uitgevonden moet worden, het patriottisme bij te brengen en het volk een nieuwe vorm van liefde te leren, namelijk de liefde voor het vaderland, in plaats van de losbandigheid van de seksuele moraal in de ghazal poëzie.

Tevens betekent de aanval van Hacî Qadir op de ghazal poëzie dat Hacî Qadir het *literaire martelaarschap*, een belangrijk aspect van deze poëzie dat in het eerste hoofdstuk is besproken, afwijst. Hacî Qadir ridiculiseert de liefde in de ghazal poëzie tot het bezig zijn met "poep- en plasgaatjes" van een vrouw of een jongeman, hiervoor sterven vindt hij niet alleen belachelijk, maar ook verderfelijk. Moedige mannen moeten voor iets anders sterven dan voor de liefde voor een vrouw of voor een jongeman waarin de erotiek zo prominent aanwezig is. Hier herformuleert Hacî Qadir niet alleen maar het object van de poëzie, maar ook de liefde en de seksualiteit. De herformulering van de liefde en seksualiteit neemt de vorm aan van wat Mosse

---

mogelijk. Ten eerste, het voorbeeld van Shîrîn ū Ferhad waarover Hacî Qadir het heeft, is in het Perzisch geschreven. Dus hij wil dat mensen de Perzische ghazal poëzie niet lezen. Ten tweede, ondanks het feit dat Hacî Qadir het met de inhoud van de in het Koerdisch geschreven ghazal poëzie niet eens is, vindt hij het toch belangrijk dat deze gelezen wordt omdat ze tot de weinige literatuur behoort die in het Koerdisch is geschreven.

[108] Nizami (1141-1209) wordt als één van de grootste klassieke Perzische dichters gezien. Het liefdesverhaal van Shîrîn ū Ferhad is één van zijn beroemste werken. Dit werk is in dichtvorm geschreven. Nizami's werk was van grote invloed op Xanî's werk *Mem ū Zîn* dat door Hacî Qadir tot een nationaal epos omgevormd is. De selectieve kritiek van Hacî Qadir op Nizami en niet op Xanî getuigt van zijn nationalistisch perspectief.

"respectability" noemt. Met respectability bedoelt Mosse fatsoenlijke en correcte manieren en moraal, met name de attitude tegenover seksualiteit. Respectability houdt bescheidenheid, zuiverheid en controle over de seksuele hartstochten in (Mosse 1985: 4). Volgens Mosse was de notie van respectability een deel van de nieuwe wijze van denken over het menselijk lichaam en de seksualiteit in Europa dat slechts tijdens de negentiende eeuw zegevierde in directe connectie met het nationalisme (Mosse 1985: 4). De aanwezigheid van deze victoriaanse moraliteit in het werk van Hacî Qadir is niet het gevolg van koloniale of Europese hegemonie, zoals de populaire maar eenzijdig analyse van dit fenomeen in het Midden-Oosten voorstelt (Massad 2007), (Najmabadi 2005). In de tijd van Hacî Qadir waren noch het Ottomaanse Rijk noch Koerdische gebieden gekolonialiseerd. De aanwezigheid van deze seksuele moraal in het werk van Hacî Qadir is eerder te relateren aan het ontstaan van nationalisme an sich, dat een bepaalde vorm van mannelijkheid en vrouwelijkheid voorstaat waarin zuiverheid, kuisheid, moed en gereguleerde heteroseksualiteit centraal staan. De moedige mannen van Hacî Qadir moeten zich niet bezighouden met "poep- en plasgaatjes", maar met het tot leven brengen van de verloren gegane Koerdische taal en met het achtervolgen van "de Ottomanen tot aan de poorten van de hel".

In de poëzie van Hacî Qadir is liefde gezuiverd van lichamelijke sensualiteit en erotiek en de seksuele hartstochten van ghazal poëzie zijn veranderd in een zuivere liefde voor het vaderland.[109] Hij noemt het vaderland de geliefde en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 253):

> Weten is een mooie en zachte geliefde
> Vaderlandsliefde is een teken van geloof en religie

En: (Mîran & Shareza 1986: 196)

> Ik zweer bij de hadith en de Qur'an
> De liefde voor weten is een teken van geloof

De vaderlandsliefde was een prominent thema in het werk van de Ottomaanse intellectuelen in de negentiende eeuw, het was een onderwerp dat eerder door zowel de Egyptenaar al-Tahtawi als de Jonge Ottomanen was geïntroduceerd, met name door de dichter Namik Kemal. Maar voor beide intellectuelen heeft weten een ambivalente betekenis. Zoals Serif Mardin laat zien, had deze nieuwe vorm van liefde bij Namik Kemal geen ondubbelzinnige nationalistische betekenis. De

[109] Natuurlijk raakt Hacî Qadir in Istanbul de sociale basis van de ghazal poëzie volledig kwijt. De traditionele omgeving, het traditionele onderwijs en het traditionele publiek van de ghazal poëzie verdwijnen in Istanbul. Daar wordt hij met een nieuwe wereld geconfronteerd, die radicaal anders is dan de wereld van zijn kleine stadje Koie in Koerdistan.

vaderlandsliefde bij Kemal is de liefde voor het Ottomaanse Rijk ondanks het feit dat de notie "Ottomanen" bij Kemal soms stond voor de etnische Turk. De Jonge Ottomanen probeerden patriottisme en religie te combineren en Namik Kemal gebruikte voornamelijk het woord vaderland in de betekenis van het Ottomaanse Rijk (Mardin 2000: 328).[110] Bij al-Tahtawi (1801-1873) was er ook sprake van ambivalentie over de betekenis van weten. Aan de liefde voor weten verbindt al-Tahtawi de volgende plichten: "Unity, submission to law, sacrifice" (Hourani 1970: 78). Maar bij al-Tahtawi is deze liefde voor het vaderland nog geen nationalistische liefde. Het is, zoals Hourani zegt, iets als "'asabiyya" in de betekenis van Ibn Khaldun, dat wil zeggen "The sense of solidarity which binds together those who live in the same community and is the basis of social strength" (Hourani 1970: 78). Verder betekent vaderlandsliefde bij al-Tahtawi soms "the specific meaning of territorial patriotism in the modern sense, and the mother country-'la Patrie'-becomes the focus of those duties which, for islamic jurists, bound together members of the umma and that natural feeling which, for Ibn Khaldun, existed between men related to each other by blood" (Hourani 1970: 78-79).[111]

Zoals ik eerder liet zien begint zich bij Hacî Qadir een politieke sfeer uit te kristalliseren die nationalistisch van karakter is. Hacî Qadir adopteert dit begrip van vaderlandsliefde en voegt er een duidelijk nationalistische politieke betekenis aan toe. Het verschil tussen Hacî Qadir aan de éne kant en Namik Kemal en al-Tahtawi aan de andere kant ligt in de duidelijk nationalistische betekenis van het vaderland bij Hacî Qadir. Vaderland voor Hacî Qadir betekent Koerdistan, het land van de Koerden (Mîran & Shareza 1986: 230), dus niet het Ottomaanse Rijk en ook geen stamverbanden. Hij gebruikt verschillende woorden om deze nieuwe geliefde aan te duiden: het land, "wilat", het vaderland, "watan", het land van de Koerden, "wilatî Kurdan", de grond van Koerdistan, xakî Kurdistan en Kurdistan (Mîran & Shareza 1986 :31, 81, 85, 91, 92). Het vaderland voor Hacî Qadir zijn de territoriale Koerdische gebieden met duidelijke grenzen en een specifieke populatie. Voor het eerst in de Koerdische literatuur worden de territoriale grenzen van wat Hacî Qadir als Koerdistan beschouwt, beschreven. Volgens Hacî Qadir is de breedte van dit territoriale vaderland "15 dagen lopen" en haar lengte gaat van de "hoge bergen tot aan Esfahan en Shiraz" (Mîran & Shareza 1986: 211). Hacî Qadir beweert ook dat er "vier miljoen mensen" in

[110] Mardin benadrukt tegelijkertijd dat de betekenis van het vaderland bij Namik Kemal niet altijd duidelijk was en dat Kemal ambivalent hierover was. Maar gezien het voornaamste doel van Kemal, namelijk het behoud, de rehabilitatie en de ontwikkeling van het Ottomaanse Rijk, betekende het vaderland voor Kemal hoofdzakelijk de multi-etnische territoriale gebieden van de Ottomanen (Mardin 2000: 328-329). Volgens Leezenberg weerspiegelt deze ambivalentie de snelle en radicale veranderingen in staat, samenleving en individuen binnen het Rijk (Leezenberg 2007: 20).

[111] Buiten het Ottomaanse Rijk in Iran heeft de notie van de vaderlandsliefde een soortgelijke ontwikkeling doorgemaakt. De uitspraak van profeet Muhammad "hubb al watan min al-iman", liefde voor het vaderland is een deel van het geloof, wordt ook in Iran aan het einde van de negentiende eeuw geherformuleerd. "This love", schrijft Najmabadi,"was the desire to belong to a community of faith, or the passion for unity with the divine. This hadith was renarrativized in the last quarter of the nineteenth century to produce a new concept of vatan and to invoke the love for it" (Najmabadi 2005: 107). Najmabadi benadrukt de soefi oorsprong van deze liefde en de transformatie daarvan in Iran aan het einde van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw.

deze Koerdische gebieden wonen (Mîran & Shareza 1986: 231). Uit deze beschrijving van de grenzen en bewoners van Koerdistan wordt duidelijk dat de nationalistische verbeelding in de poëzie van Hacî Qadir met hem op de loop gaat. Hij voegt de twee grote Iraanse steden Esfahan en Shiraz toe aan de Koerdische gebieden, terwijl Esfahan en Shiraz niet alleen geen Koerdische steden zijn, maar zelfs niet tot de Ottomaanse gebieden behoorden. Dus het is duidelijk dat wat Hacî Qadir als zijn geliefde vaderland beschrijft, niet het Ottomaanse Rijk is, maar de verbeelde territoriale gebieden waarin een verbeeld volk van vier miljoen Koerden woont. Dit is de eerste keer dat het zogeheten Koerdische vaderland en het Koerdische volk in cijfers en met cartografische elementen in de Koerdische poëzie uitgedrukt worden. Als Hacî Qadir het over vaderlandsliefde heeft, dan heeft hij het over de liefde voor dit verbeelde vaderland en natie.

In tegenstelling tot Namik Kemal en al-Tahtawi koppelt Hacî Qadir de politieke liefde voor het vaderland aan het stichten van een etnische Koerdische staat. In verschillende gedichten benadrukt Hacî Qadir dat de stichting van een eigen staat van het grootste belang is voor het vaderland. Hij is erg bezorgd dat de Koerden dit niet beseffen. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 230):

> Als jullie net als ik het belang van de staat zouden begrijpen
> Dan hadden jullie vanwege dit gemis zelfmoord gepleegd.

Hacî Qadir waarschuwt de Koerden (Mîran & Shareza 1986: 232):

> Als jullie niet snel en vroeg aan het werk gaan
> Dan verliezen jullie je land
> Jullie worden vermalen onder de molensteen
> En onder de voet gelopen

De liefde voor het vaderland is tevens de liefde voor de staat die gesticht zal moeten worden, zodat deze staat het vaderland en zijn Koerdische bewoners kan beschermen. De liefde in deze herformulering is direct verbonden met een beschermende macht van de staat/vaderland die zowel de individuele Koerden als het geheel van de Koerdische natie omarmt en beschermt. De voorstelling van de staat als beschermer, als de verzorger van de samenleving is een nieuw idee. Wie geen staat heeft, zegt Hacî Qadir, heeft geen beschermer. Naast de mogelijkheid zichzelf beter te verdedigen, is een staat volgens Hacî Qadir van belang om respect af te dwingen van het

volk en staatloosheid betekent respectloosheid. Hacî Qadir schrijft over drie groepen die geen eigen staat hebben en daardoor niet gerespecteerd worden (Mîran & Shareza 1986: 264):

> Drie stammen zijn waardeloos
> Koerden, zigeuners en Joden[112]

Eén element uit de ghazal poëzie wordt uitgebreid door Hacî Qadir gebruikt in zijn werk, namelijk het lijden. Hacî Qadir transformeert het lijden van de aanbidder in de ghazal poëzie naar het lijden van het volk.Wie in de poëzie van Hacî Qadir lijdt is niet meer de aristocratische aanbidder, maar het volk vanwie de taal verloren is gegaan, dat zich in een achterstandspositie bevindt, dat dreigt zijn land kwijt te raken en dat geen respect meer verdient. De notie van lijden is bij Hacî Qadir het centrale thema, maar deze notie is dan getransformeerd naar een collectief politiek lijden van het hele volk. De notie van lijdende natie wordt later in de twintigste eeuw in de seculiere poëzie van de Koerdische intellectuelen verder benadrukt. Zie hoofdstuk vijf.

Wat belangrijk is om hier te benadrukken, is dat de nieuwe seculiere politieke liefde voor het vaderland religieus gelegitimeerd is. De liefde voor het vaderland wordt als een onlosmakelijk deel van het geloof gepresenteerd. Op die manier is religie aanwezig in het hart van de nationalistische liefde, maar de religie die deze seculiere politieke liefde legitimeert, is zelf geherformuleerd. Voordat ik in de volgende paragraaf inga op de nieuwe betekenis van de notie van religie bij Hacî Qadir en de rol die deze nieuwe betekenis speelt in de verdere ontwikkeling van zijn nationalistische betoog, wil ik hier kort bespreken hoe Hacî Qadir zichzelf ziet in relatie tot het martelaarschap van de taal en de pogingen tot de wederopstanding van de natie**.** Terwijl de dichters van de eerste helft van de negentiende eeuw zichzelf voornamelijk als martelaar van de liefde zagen, ziet Hacî Qadir zichzelf als een man met een missie. Nalî, Kūrdî en Salim identificeerden zich met mensen als al-Hallaj, Husayn, Ferhad en Majnun, allemaal symbolen van de martelaren van de liefde, terwijl Hacî Qadir zichzelf identificeert met de Mahdi, de islamitische Messias. Hacî Qadir schrijft in dit verband (Mîran & Shareza 1986: 254):

> Ik heb mijn taak volbracht en de waarheid verkondigd
> De orde en het welzijn van de natie zijn in zwaard en staat te vinden.
> Op deze manier heeft Hacî Qadir zich als Mahdi gepresenteerd

[112] Wat hier opvalt is het gebruik van de notie van ‘eshîret, stam, om een volk aan te duiden. Dit betekent dat de notie van volk niet helemaal of niet altijd duidelijk is, ook niet bij Hacî Qadir, evenmin als bij Kemal of al-Tahtawi.

De Mahdi in de traditionele religieuze betekenis betekent de rechtgeleide. Mahdi "is the name of the restorer of religion and justice who, according to a widely held Muslim belief, will rule before the end of the world" (Madelung 2007). Volgens de traditie verschijnt de Mahdi vlak voor het einde van de wereld om de wereld te herstellen: een rechtvaardige en perfecte wereld te creëren. Via de Mahdi construeert Hacî Qadir zijn zelfbeeld als de verkondiger van de waarheid van de moderne wereld; als een moderne intellectueel die pleit voor de sociale en politieke modernisering van de Koerdische natie, iemand die de werkelijkheid probeert te veranderen in wat hij denkt dat een betere werkelijkheid is. Het is duidelijk dat de Mahdi metwie Hacî Qadir zich vereenzelvigt, een modernistische en nationalistische Mahdi is die de Koerden het belang van de eigen staat en vooruitgang verkondigt. De metafoor van de Mahdi plaatst Koerdistan binnen de goddelijke verlossing die moeilijk is te verenigen met het hele nationalistische project van Hacî Qadir. Hacî Qadir wil dat de Koerden zichzelf kunnen redden door hard te werken, door zich de moderne wetenschap eigen te maken, door een eigen taal te gebruiken en door zich voor te bereiden op grote confrontaties en niet door op een Mahdi te wachten die deze historische opdrachten voor hen uitvoert. Mahdi is de drager van een utopische religieuze verlossing, terwijl Hacî Qadir een seculiere politieke verlossing van de natie zoekt. Deze contradictie verdwijnt als wij weten dat religie in het betoog van Hacî Qadir radicaal geherformuleerd is en dat zij tot een integraal deel van zijn seculier-nationalistische project gemaakt is. Het martelaarschap van de taal houdt niet alleen maar nationalistische betekenissen in, maar dit martelaarschap laat een andere vorm van religie zien.

5- De nationalisering van de religie

Een belangrijk aspect van het ontstaan van het nationalisme bij Hacî Qadir is de herformulering van religie in de vorm van de nationalisering van religie. Met de nationalisering van religie bedoel ik dat de religie op zo'n manier opnieuw wordt gedefinieerd dat ze het nationale project en met name de stichting van de nationale staat en de vorming van een nationale taal en identiteit bevordert. Dit betekent dat de religie naast een mobiliserende rol op nationaal niveau ook een rol in de creëren van het nationale zelf speelt. Het gaat hier dus om veel meer dan het reduceren van religie tot een instrument in het nationale project; men kan in dit geval ook over religieus nationalisme spreken "waarbij het geloof in God en moederland naadloos in elkaar overgaat" (Van der Veer 1995: 54).

De nationalisering van religie in de poëzie van Hacî Qadir opent nieuwe perspectieven voor de herformulering van de relatie tussen de Koerden als een etnische groep en het Ottomaanse Rijk als multi-etnisch rijk. In die nieuwe ruimte construeert Hacî Qadir de Koerden

als de echte moslims en de Ottomanen als de ander, de valse moslims, die de islam misbruiken om hun eigen belangen en macht te vergroten.[113] In het laatste kwart van de negentiende eeuw waarin de Ottomanen onder sultan ‘Abd al-Hamid een legitimiteitscrisis doormaakten, was de rol van de islam als bindende factor nog belangrijker geworden. De Ottomanen legden veel nadruk op de islam als het gemeenschappelijke element van het Rijk en de islam bood, volgens Deringil, een grote hoeveelheid symbolen om als wapen tegen de nationale symbolen te gebruiken die zich langzamerhand overal aan het ontwikkelen waren (Deringil 1999: 18). De nationalisering van de islam door Hacî Qadir ontneemt het Rijk deze bindende factor in zijn relatie tot zijn Koerdische onderdanen. De tegenstelling die Hacî Qadir op religieus gebied creëert tussen de Koerden en de Ottomanen, waarbij hij de Koerden als de ware moslims en de Ottomanen als de valse moslims voorstelt, is de essentie van de nationalisering van de islam in de poëzie van Hacî Qadir. Hacî Qadir presenteert de Ottomanen als volgt (Mîran & Shareza 1986: 178):

> Bandieten, flikkers, dieven, verkrachters en rovers zijn het
> Maar ze noemen zichzelf toch moslims

Hacî Qadir portretteert de Ottomanen als ongelovigen en als mensen die beweren dat ze moslim zijn maar in werkelijkheid alles behalve moslim zijn. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 140):

> Hun gewone mensen drinken alcohol.
> Hun machthebbers zijn bandieten.
> Hun qadis, de religieuze rechters, zijn dieven op klaarlichte dag.
> Hun ministers en hoge ambtenaren zijn wolven

En verder:

> Ze zijn zo vervreemd van de islam dat ze
> De echte gelovigen zien als angstaanjagende geesten

[113] Andere etnische groepen spraken vergelijkbare beschuldigingen uit. Bij de Arabieren als Muhammad ‘Abduh en Kawakibi was de achterstand van de islamitische wereld volledig de schuld van de barbaarse Turken, bij Iqbal in India was het de schuld van de Perzen. Dit verwijst naar het ontstaan van de nationalistische elementen in het denken van deze intellectuelen.

De aanval van Hacî Qadir op de Ottomanen is niet alleen maar gericht op hun hoogwaardigheidsbeklederS, maar de aanval richt zich ook op de sultan zelf die de eenheid van het rijk symboliseerde. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 178).:

> Hun onderdrukking treft iedereen,
> De Ra'iyya, "onderdanen", zijn uitgeput.
> De schuldige hieraan is de grote koe

Met "de grote koe" bedoelt Hacî Qadir sultan 'Abd al-Hamid, koe in het Koerdisch staat symbool voor iemand zonder hersens die slechts aan zijn/haar buik of eigenbelang denkt. Na deze voorstelling van de Ottomanen waarschuwt Hacî Qadir de Koerden voor de Ottomanen en beweert dat de Ottomanen niet te vertrouwen zijn en dat men geen waarde moet hechten aan hun beloftes (Mîran & Shareza 1986: 178):

> De Romîs zijn niet te vertrouwen, hun beloften lijken op wind[114]

Hacî Qadir zegt verder dat de Ottomanen die zelf zulke slechte eigenschappen hebben, toch de Koerden als domme mensen zien. Zelfs zo dom als een aap. Hacî Qadir schrijft: (Mîran & Shareza 1986: 227)

> De Romîs die wij kennen
> Zien ons als apen

Hacî Qadir vraagt God de Koerden het juiste pad te wijzen en de Ottomanen tot aan de poorten van de hel te achtervolgen. Hacî schrijft (Mîran & Shareza 1986: 194):

> O God, ik roep uw neergedaalde verzen aan
> En ook de vier opvolgers van de profeet
> De eenzamen van Koerdistan
> Van herders tot veehouders
> Bescherm hen tegen de slaap van onwetendheid, dronkenschap
> En onoplettendheid met uw genade
> Laat ze allemaal het juiste pad volgen

[114] Romî is een andere naam voor de Ottomanen.

En de Ottomanen tot aan de poorten van de hel achtervolgen

Het is duidelijk dat de aanval van Hacî Qadir op de Ottomanen gericht is, op alle aspecten van het Ottomaan-zijn. Hij valt de Ottomaanse manier van regeren aan: ze zijn bandieten en onderdrukkers. Hij valt de politieke macht aan die op onderdrukking gebaseerd is: hun onderdrukking treft iedereen. Hij valt het Ottomaanse rechtssysteem aan: de qadi's zijn dieven. Hij valt het Ottomaanse morele systeem aan: ze zijn verkrachters en drinken alcohol. Hij valt de integriteit van de Ottomanen als moslims aan: ze beschouwen de echte moslims als angstaanjagende geesten. Hacî Qadir spaart zelfs de sultan niet en houdt hem verantwoordelijk voor de decadente toestand van het Rijk. Dit allemaal gezegd zijnde, blijft onduidelijk of Hacî Qadir het idee van het Kalifaat zelf verwerpt; hierover zegt hij namelijk helemaal niets. Hacî Qadir wil het Ottomaanse Rijk niet hervormen zoals veel Ottomaanse intellectuelen. Hij waarschuwt de Koerden om niet naar de beloften van de Ottomanen te luisteren, maar roept hen op zich van de Ottomanen te bevrijden en een eigen staat te stichten.[115] Daartegenover creëert Hacî Qadir een beeld van de Koerdische machthebbers als de echte gelovige moslims en als de uitvoerders en beschermers van shari'a. Hacî Qadir schrijft met veel bewondering over de Koerdische vorsten (Mîran & Shareza 1986: 213):

Ze waren de beschermer van shari'a
Ze waren de heer van hun natie, "qewm", en de sheikh van hun, volk, "mîllet"

Hacî Qadir schrijft lovend over sullaleî ekrad, "de voorouders van de Koerden", vanwie hij beweert dat zij in het verleden moedig waren en de Ottomanen verslagen hebben. Hij schrijft (Mîran & Shareza 1986: 211-212):

Iedereen was een geleerde, iedereen was een sheikh en prins.
Iedereen was slim, wijs en weldenkend.
Geven en opofferingsgezindheid waren hun zeer bekend
Hun gemorste bloed op het slagveld was voor hen als water

[115] Een voorbeeld van de intellectueel die een hekel had aan de Ottomanen maar niet wilde dat de Ottomanen verdwenen, is de Egyptenaar Muhammad 'Abduh. 'Abduh beweerde dat er "geen enkele moslim te vinden is die slechte gevoelens jegens de Ottomanen koestert. De Ottomanen zijn ons gemeenschappelijke hek, als dat valt vallen wij allemaal" (Faraj 2006: 113). 'Abduh heeft dit geschreven in het jaar dat Hacî Qadir is gestorven, 1897, maar de nationalistische verbeelding van Hacî Qadir spreekt dit beeld van 'Abduh tegen. 'Abduh schreef dit misschien omdat Egypte door de Britten bezet was en de band met het Ottomaanse Rijk ideologisch belangrijk was.

Moedig waren ze als Rostom.[116]
Op het slagveld gebeurde het vaak
Dat ze de Ottomanen versloegen hebben[117]

In het eerste hoofdstuk heb ik laten zien dat na de val van het vorstendom Baban de dichter Salim het Ottomaanse leger in zijn poëzie hard aangevallen heeft. Hij beschrijft de Ottomaanse soldaten als "minderwaardige spoken". Maar de kritiek van Salim treft alleen het Ottomaanse leger en hij trekt het islamitische karakter van het Rijk en zeker de betrouwbaarheid van de sultan niet in twijfel. Verder was de kritiek van Salim op de Ottomanen niet gekoppeld aan een pleidooi voor de stichting van een eigen staat. Er was ook geen sprake van nationalistische politieke eisen. In hetzelfde hoofdstuk heb ik laten zien dat de andere Baban dichter, Kūrdî, de Ottomaanse sultan als zijn heer beschouwt, terwijl Hacî Qadir hem ziet als de oorzaak van alle misdaden tegen de islam en de toestand van de Koerden.[118] Naast de creatie van de Armeniërs als de christelijke ander is de radicale herformulering van de Ottomanen als de ander van de Koerden een belangrijk element in de ontwikkeling van de nationalistische ideologie bij Hacî Qadir. Hacî Qadir negeert elke overeenkomst tussen de Ottomanen en de Koerden. Hier is sprake van het ontstaan van wat Leerssen het "nationaal particularisme" noemt; dat wil zeggen "de gedachte dat naties en volkeren vooral worden gekarakteriseerd door die eigenschappen waarin ze verschillen van de rest van de mensheid en van elkaar" (Leerssen 1999: 41).[119] En een eigenschap van de Koerden in het werk van Hacî Qadir is onder andere dat ze de ware gelovigen zijn.

Kortom, het neerzetten van de Ottomanen als de immorele onderdrukkers van de Koerden en de Armeniërs als bedreiging voor zowel het vaderland als de religie van de Koerden leidde bij Hacî Qadir tot de herformulering van religie als de vormende kracht in het creëren van en het motiveren van het nationale project en subject. Maar de nationalisering van religie is niet het enige wat Hacî Qadir met religie doet, hij herformuleert de religie ook door een nieuwe relatie aan te laten gaan met het ontstaan van de moderne staat, een staat waar de moderne wetenschap

[116] Rostom is de legendarische held uit *Shahnama*, het Boek van de Koningen. Dit is het beroemde Iraanse epos geschreven door de Iraanse dichter Firdawsi in de elfde eeuw.
[117] Dit beeld van de voorouders van de Koerden als moedige mensen die tegen hun vijanden vechten spreekt het beeld tegen van Koerden die onderdanen van Perzen en Turken zijn geworden en daardoor hun eigen taal niet gebruiken. Dit soort contradicties is typerend voor het nationalisme dat vaak een incoherent geheel van doctrines en beelden bevat.
[118] Hacî Qadir is niet de eerste die de Ottomanen politiek bekritiseerd heeft. De politieke kritiek op de Ottomanen begint voor het eerst bij de Jonge Ottomanen. Deze groep representeert "a form of political protest for which there had been no precedent in the Ottoman Empire. For the first time, an organized group of the Turkish intelligentsia was making use of the media of mass communication to voice extremely articulate criticisms of the government of the empire" (Mardin 2000: 4). Maar de kritiek van de Jonge Ottomanen was niet nationalistisch van aard, terwijl de kern van de kritiek van Hacî Qadir nationalistisch is.
[119] Deze nationalistische kijk op de Ottomanen zorgt ervoor dat Hacî Qadir de zorgen van de religieuze modernisten of de islamitische modernisten van het Rijk niet deelt. Volgens Kayali "Islamic modernism was formulated as a response to imperialist encroachments and as such stressed Islamic unity against Europe" (Kayali 1997: 7). Deze verdediging van de islamitische eenheid als reactie op de Europese imperialisten is in de poëzie van Hacî Qadir niet te vinden. Voor Hacî Qadir symboliseerde Europa de vooruitgang die Koerden als voorbeeld moest dienen .

en kennis de belangrijkste pilaren zijn en de vooruitgang als doel heeft. De religie die hier geherformuleerd wordt, is radicaal anders dan die in de ghazal poëzie aanwezig is en die het ontstaan van het literaire martelaarschap mogelijk heeft gemaakt.

6- De herformulering van religie: religie, trein en telegraaf

Hacî Qadir behoorde tot de intellectuele generatie die Albert Hourani de tweede generatie intellectuelen noemt in het Ottomaanse Rijk, die tussen 1870 tot 1900 bestond (Hourani 1970). Volgens Hourani was de voornaamste taak van deze generatie "to reinterpret Islam so as to make it compatible with living in the modern world, and even a source of strength in it" (Hourani 1970: vi).[120] Inderdaad herinterpreteert Hacî Qadir de islam in zijn poëzie via de lijnen waarover Hourani schrijft. Hij ziet de islam als een belangrijke motivatie om zich de moderne wetenschap eigen te maken, als een kracht die vooruitgang bevordert en zowel vrouwen als mannen aanmoedigt om zich in de wetenschap te bekwamen. Hacî Qadir incorporeert dit begrip van de islam in zijn poëzie en schrijft (Mîran & Shareza 1986: 186-187):

> Waarom heeft onze vertrouwde profeet gezegd
> "Zoek de wetenschap zelfs in China"
> In dit bevel maakt hij geen onderscheid tussen man en vrouw
> Als een mulla dat ontkent is hij niet gelovig meer

Hacî Qadir schrijft verder dat het zich eigenmaken van wetenschap en kunst, een doel op zich is, de religieuze geschillen moet geen barrière vormen om dit universele doel te bereiken (Mîran & Shareza 1986: 187):

> Kom en leer een nieuwe techniek
> Vraag niet wie de uitvinder daarvan is:
> Een christen, een hindoe of een Jood

Als Hacî Qadir over kennis en wetenschap spreekt, dan heeft hij de Europese moderne wetenschap voor ogen en niet de orthodoxe religieuze kennis die zich in zijn ogen bezighoudt met "oude verhalen, raadsels en onlogische verlangens" (Mîran & Shareza 1986: 186). In een gedicht

[120] Deze herinterpretatie was een transnationaal fenomeen, het werd tegelijkertijd in Cairo, Libanon, Istanbul en Brits-Indië door verschillende intellectuelen met verschillende etnische en religieuze achtergronden gedaan.

dat hij tegen de orthodoxe religieuze geleerden schreef, benadrukt hij dit punt (Mîran & Shareza 1986: 186):

> Europa heeft wonderen verricht
> De Eiffeltoren verrijst hoog in de hemel
> Net zo diep heeft deze zijn basis in de grond
> De Europeanen hebben de hele aardbol gemeten
> Ze begeven zich in de lucht
> Wat ze vandaag beloven te doen
> Is een jaar later waargemaakt.
> Honderdvijftig innovaties per jaar
> Zijn in de wetenschap en kunst tot stand gekomen

Wat Hacî Qadir schrijft, is niet alleen de positivistische kennis, maar ook kennis voor iedereen. Dat wil zeggen het is geen elitaire kennis, een kennis voor khassa.[121] Hacî Qadir eist dat deze kennis voor iedereen toegankelijk moet zijn en het vergaren daarvan ieders verantwoordelijkheid is: man en vrouw. Het opheffen van het verschil tussen khassa en 'amma, tussen de geleerde elite en het volk, in het zoeken, vergaren en praktiseren van kennis is volgens Hacî Qadir een noodzakelijke verandering. Dit nieuwe democratische begrip van de wetenschap wordt door Hacî Qadir vanuit de religie gelegitimeerd. Hacî Qadir gaat terug naar een uitspraak van profeet Muhammad en legitimeert daarmee zijn idee dat iedereen–ongeacht gender- verplicht is kennis te vergaren. In deze herformulering vervult kennis of wetenschap een nieuwe rol, namelijk vooruitgang en civilisatie ten behoeve van het hele volk. En als de religieuze orthodoxie dit nieuwe begrip van kennis en wetenschap tegenwerkt, dan verliest ze in de ogen van Hacî Qadir haar geloof. Hier is het religieuze geloof afhankelijk gemaakt van het bevorderen van positivistische kennis. De religie die tegen de wetenschap is, die tegen hard werken is om wetenschap te beoefenen, is geen religie meer. De religieuze legitimatie voor het zoeken naar en produceren van moderne wetenschap geeft Hacî Qadir het besef van authenticiteit, het besef dat wat hij wil, wenst en doet niet vreemd is van wat hij al heeft, namelijk een religie die de bevordering van de moderne wetenschap nastreeft. In die zin wordt religie gezien als de bron van

[121] In de islamitische traditie zijn de filosofen met grote filosofische verschillen, zoals Farabi en Ibn Rushd, en theologen als Ghazali het erover eens dat de kennis en wetenschap iets is voor de khassa, elite, en niet voor 'amma, de massa of iedereen. Deze geleerden onderscheiden de wetenschap van de elite strikt van die van de masssa en ze waren van mening dat de massa op afstand gehouden moest worden van de wetenschap en daardoor ook van de politiek.

een specifieke authenticiteit die tegelijkertijd de modernisering en de stichting van de nationale staat stimuleert.

Ik heb al laten zien dat het idee van eenheid van de Koerden een belangrijk idee is bij Hacî Qadir. Deze eenheid zal ook door de geherformuleerde notie van wetenschap bevorderd worden en het beoefenen van wetenschap en het produceren van wetenschappelijke prestaties werken in het voordeel van de beoogde eenheid. Ten eerste moet de hele natie, man en vrouw, kennis zoeken en zich kennis eigenmaken. Ten tweede brengt de wetenschap vooruitgang en welzijn voort, die op hun beurt een belangrijke rol kunnen spelen in het verminderen van de interne verdeeldheid en tegenstellingen en in het versterken van de harmonie. Op die manier werd religie via het legitimeren van de moderne notie van de wetenschap weer in relatie gebracht met het nationale project.

Deze herformulering van religie wijkt radicaal af van de vorm van religie in de ghazal poëzie. De vorm van religie in de ghazal poëzie is het soefisme en dit soefisme is direct verbonden met een geheel aan gedachten en praktijken waarin de relatie met het innerlijk het belangrijkste is. De ervaring van het innerlijk heeft de hulp van een sheikh, een heilig persoon, of een murshid, een soefi gids, nodig die karama of baraka, zijn zegen, kan geven (Naqshbandi 2002 135-155). Verder eist de soefi liefde voor God het ritueel van dhikr als belangrijkste praktijk van het soefisme. De soefi herhaalt dansend en schreeuwend de naam van God totdat hij in trance raakt; de praktijk van dhikr "is a device to purify the heart so that it may become a fit receptacle of the divine attributes" (Bowker 2002: 277). Dhikr zou het hart met het heilige licht verlichten. Kortom, de nadruk op religie in de ghazal poëzie wordt gelegd op de innerlijke wereld in plaats van de materiële wereld.[122] In zijn herformulering van religie bekritiseert Hacî Qadir deze vorm en voorstelling van religie, die hij met het soefisme gelijkstelt. Zijn aanval op de ghazal poëzie is ook een aanval op het soefisme, met name op de negatie van de wereld en de totale overgave van het zelf aan het innerlijk. Deze vorm van religie beschouwt in de ogen van Hacî Qadir de armoede als een positieve deugd, als een gift van god en de weg om de ziel te verlossen, ze staat onverschillig tegenover de wereld , tegenover zijn materiële noden en zijn vooruitgang . Ze beweert dat het spirituele fulfillment mogelijk is door de wereld te ontkennen. De religie die in de poëzie van Hacî Qadir geconstrueerd is, is gezuiverd van dit soefisme. Religie in de poëzie van Hacî Qadir ordent op de eerste plaats de relatie tussen het individu en de materiële buitenwereld. Religie staat de gelovige bij om zijn/haar materiële wereld te ontdekken, een actieve rol in te nemen en te veranderen. In dit verband schrijft Hacî Qadir (Mîran & Shareza 1986: 235):

[122] Het punt dat hier nogmaals benadrukt moet worden is dat ghazal poëzie geen religieuze poëzie is. Maar dit neemt niet weg dat een specifieke notie van religie in deze poëzie geconstrueerd is. Zie vorig hoofdstuk.

Wat voor nut heeft de reis naar het innerlijk?
Kijk hoe hard de trein kan rijden.
De telegraaf is een simpel apparaat
Maar hij kan over de hele wereld boodschappen overbrengen

Hacî Qadir contrasteert de trein en de telegraaf, als symbolen van de moderne technologie die het mogelijk maken in de materiële wereld te reizen en hem te ontdekken, met de soefi gedachten over de reis naar het innerlijk. De beweging van de trein en de communicatie op lange afstand die de telegraaf mogelijk maakt, komen in de plaats van de dhikr als het centrale middel naar de reis naar het innerlijk. Hier wordt een notie van religie geconstrueerd die de op de wereld gerichte activiteiten belangrijker vindt dan de reis naar het innerlijk, zoals het soefisme dat doet en voorstelt. Deze verandering in perspectief bij Hacî Qadir gaat gepaard met het bekritiseren van de belangrijkste pilaren van het soefisme, namelijk sheikh, murshids, sufis, zahid en alle andere religieuze gidsen. In de ghazal poëzie worden deze religieuze figuren ook bekritiseerd vanwege hun dogmatische interpretatie van de religie, maar Hacî Qadir schildert hen af als bedriegers die mensen opzettelijk onwetend proberen te houden en daardoor de weg naar vooruitgang blokkeren (Mîran & Shareza 1986: 185). Vanuit hetzelfde perspectief bekritiseert Hacî Qadir ook het religieuze ritueel van de innerlijke reizen, "dhkir", hij beschouwt het als een nutteloos tijdverdrijf (Mîran & Shareza 1986: 204).

Hacî Qadir herformuleert verder de notie van religie door zes belangrijke dimensies van het menselijk leven te onderscheiden waarmee religie direct verbonden moet zijn. Als één van deze dimensies ontbreekt, stort volgens Hacî Qadir de religie in. De zes menselijke dimensies zijn het *garanderen van eten,* dan *huisvesting*, voorts *bedekking* (kleding om de schaamte te bedekken) en dan *geloof* in de enige God (Mîran & Shareza 1986: 237). De andere twee dimensies zijn het hebben van *zwaard* (het bevorderen van macht en de bereidheid om offers te brengen*)* en een *productieve pen* (het bevorderen van de wetenschap en van kennis). Dit betekent dat de eerste functie van religie is om mensen te motiveren hard te werken om eerst in hun basisbehoeften van voedsel, huisvesting en kleding te voorzien. Vervolgens om in God te geloven en daarna zich te ontwikkelen en versterken door het gebruiken van zwaard, pen en opofferingsgezindheid. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 237):

De meest noodzakelijke dingen zijn
Eerst voedsel, dan huisvesting

Vervolgens kleding om zich fatsoenlijk te kleden
Daarna geloof in de ene god
De creatie van een stevige basis voor shari‘a zijn
Zwaard en productieve pen.
Met deze zes wordt de religie bewaard en beschermd
Als één daarvan ontbreekt, dan is de religie ook dood

In deze herformulering wordt religie als een coherent geheel gepresenteerd, als een universele categorie die verschillende aspecten van wereldlijk leven omvat. Religie omvat-naast het geloof in God-de arbeidsethos, de moraal, de beschavingsdrang en de bevordering van de nationale politiek. Op die manier wordt religie geconstrueerd als een coherente set van doctrines die gerelateerd zijn aan de belangrijkste aspecten van het leven in de moderne wereld. Religie dient in de wereld geworteld te zijn en tot doel te hebben om alle aspecten van het leven in de wereld te beschermen en te verrijken. In die zin is religie veranderd in een beschaving, een cultuur, een moraal en politieke categorie die het welzijn van de samenleving als geheel voor ogen heeft.

Deze herdefiniëring van religie is direct verbonden met de dominantie van de twee grote moderne ideologieën in het Ottomaanse Rijk in de tweede helft van de negentiende eeuw, namelijk het positivisme en sociaal darwinisme (Al Azmeh 1998:145). Het positivisme benadrukte de emancipatorische rol van de wetenschap en zijn invloed op de verdere ontwikkeling van de mensheid als geheel. Het positivisme heeft ook een optimistische kijk ontwikkeld over de toekomst, terwijl het darwinisme de macht verheerlijkte en het geloof versterkte in de noodzaak van de stichting van een sterke moderne staat. Dit wil niet zeggen dat religie simpelweg deze twee ideologieën in eigen taal en beelden heeft vertaald, maar religie speelde wel een belangrijke rol in de stimulering van deze nieuwe manier van denken. Religie was diep geëngageerd in het sociale en politieke project van de creatie van een nieuw modern zelfbeeld, de ander en de wereld.

Deze herformulering heeft belangrijke gevolgen voor de wereldlijke positie van de religieuze geleerde, die door Hacî Qadir worden beschuldigd van het ontstaan van het martelaarschap van het Koerdisch. Ten eerste bekritiseert Hacî Qadir hun moraal en beschuldigt hen van eigenbelang en gewin en ook dat zij de bevolking afhankelijk maken en gevangen houden in onwetendheid en machteloosheid. Daarnaast zegt hij dat ze voortdurend achter de vrouwen aanlopen. Hij noemt ze zelfs “de aanbidders van de vagina” (Mîran & Shareza 1986:

147).[123] Volgens Hacî Qadir zijn ze "noch voor de stichting van een staat noch voor de religie zelf goed" (Mîran & Shareza 1986: 147). Hacî Qadir bekritiseert xaneqa en tekîe, de gebedshuizen die aan de soefi orde verbonden zijn en waar de darwishs en hun sheikhs of murshids elkaar ontmoeten. Volgen Hacî Qadir zijn deze gebedshuizen nutteloos en verderfelijk. Hacî Qadir noemt xaneqa en tekîe plekken van rîa, hypocrisie (Mîran & Shareza 1986: 201). Volgens hem zitten "de misleidende" sheikhs en hun "leugenachtige volgelingen" in hun xaneqa's te niksen en de tijd te doden. Hij schrijft hierover (Mîran & Shareza 1986: 185):

> Xaneqa, Sheikh en Takîe
> Wat is het nut hiervan?
> Behalve dat ze mensen leren l*UI* te zijn
> En geld en welvaart voor de sheikhs vermeerderen

Hacî Qadir zegt verder dat dhkir en do'a,[124] het voornaamste dat in de xaneqa plaatsvindt, nutteloos zijn. Als ze nut zouden hebben, dan zouden ze armen rijkdom geven. Hacî Qadir constateert dat in landen waar religie overal te vinden is het geloof niet heeft kunnen voorkomen dat ze door de ongelovigen bezet zijn. Hij noemt onder andere India als voorbeeld van een religieus land dat toch bezet is door de Engelsen (Mîran & Shareza 1986: 202). Verder zegt Hacî Qadir dat degenen die het paradijs zullen betreden, de mensen zijn die de moderne kennis hebben en wetenschap bedrijven en geen analfabete herders of veehouders die makkelijk door sheikhs en murshids te manipuleren zijn (Mîran & Shareza 1986: 187):

> Als dhikr en do'a nuttig waren
> Dan waren de armen nu rijk
> Wie geen talent heeft om zich te vervolmaken
> wordt darwish, slangenbezweerder en sjouwer

Hacî Qadir vindt dat de religieuze geleerden naast het uitvoeren van hun religieuze diensten een ander beroep moeten leren om daarmee hun geld te verdienen om aan hun basisbehoeften te voldoen. Hij schrijft (Mîran & Shareza 1986: 236):

> Babbelen leidt tot niks en nergens

[123] Dit gaat natuurlijk regelrecht tegen de notie van *respectability* in die Hacî Qadir in zijn poëzie als de basis voor de reguleren en ordenen van de mannelijke en vrouwelijke seksualiteit gebruikt.
[124] Do'a: smeekbeden aan god.

Wat telt zijn daden en acties
Onze religieuze geleerden met hun betekenisloze preken
Zijn in de droge zee van de wind gezonken.
Ze hebben geen beroep geleerd na hun studie
Daarom verkopen ze valse religieuze praatjes

Hacî Qadir acht de religieuze adviezen van deze geleerden nutteloos. Ze hebben geen beroep geleerd en moeten daarom van hun praatjes leven. Dit zorgt er volgens Hacî Qadir voor dat ze verkeerde doctrines verkondigen zolang dat in hun voordeel is. In feite betekent deze kritiek aan de ene kant dat Hacî Qadir de religieuze geleerden probeert uit te schakelen als een groep die tussen de gelovigen en God wil bemiddelen. Aan de andere kant betekent dit dat de gelovigen over een autonoom geweten beschikken die de bemiddeling van de religieuze geleerden en het religieuze establishment niet nodig hebben. In deze herformulering is religie geïndividualiseerd: geloof in God heeft geen sheikh of murshid nodig om op de juiste wijze uitgeoefend te worden.[125] Hacî Qadir richt zich in zijn nationalistische poëzie op dit autonome geweten van de Koerden. Dat is wat hij uiteindelijk wil bereiken en waarmee hij de wereld van de Koerden wil veranderen. De vereenvoudiging van de taal en het presenteren van het Koerdisch als martelaar is een belangrijk onderdeel van dit project.

Religie krijgt in de poëzie van Hacî Qadir een activistisch en of militant karakter. Hacî Qadir benadrukt niet alleen maar het belang van zwaard, of macht, voor zijn nationalistische project maar hij benadrukt ook dat de profeet Muhammad niet iemand was die bezig was met het verrichten van wonderen of het geven van baraka, zegeningen, zoals de sheikhs en murshids. Hij was juist iemand die het slagveld was opgegaan om te vechten. Hacî Qadir verwijst naar het feit dat de profeet daarbij één van zijn tanden is kwijtgeraakt (Mîran & Shareza 1986: 203). De profeet Muhammad wordt in de lezing van Hacî Qadir als een strijder gepresenteerd, niet als een man van baraka en wonderen. Op die manier herformuleert Hacî Qadir de islam als de religie van het zwaard, die de nationale jihad uitvoert tegen de nationale vijand en kent hij de islam een militant karakter toe. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 203):

De sterke fundamenten, de wortels van de religie
Zijn zwaard, pijl en boog
Gods geliefde profeet zei:

[125] De individualisering van religie was in de negentiende eeuw een breed fenomeen bij de islamitische reformisten binnen het Ottomaanse Rijk. Muhammad 'Abduh benadrukt dit en schrijft: "De moslims hebben vandaag geen imam nodig behalve de Qur'an zelf" (geciteerd in Faraj 2006: 128).

"Ik ben de profeet van het zwaard op het slagveld"
De beloofde tuin vol fruit en bloemen
Ligt onder de schaduw van het zwaard van de jihad

Verder schrijft Hacî Qadir dat het niet de bedoeling van religie is om te gaan dansen en wervelen, zoals de soefi darwishen dat doen tijdens het soefi ritueel dhikr. Bij Hacî Qadir zet religie aan tot het oppakken van de wapenen en het ten strijde trekken. Hacî Qadir vraagt (Mîran & Shareza 1986: 204):

Welke hadith en welke van Gods miraculeuze verzen zijn neergedaald
Om de wens naar dansen en draaien te vervullen

Deze militarisering van de religie in het werk van Hacî Qadir lijkt in niets op de mystieke ervaring in de ghazal poëzie. Gezien het feit dat Hacî Qadir de stichting van een Koerdische staat als de belangrijkste oplossing ziet voor de achterstandspositie van de Koerden, beschouwt hij deze gemilitariseerde religie als een belangrijk element om de Koerden tot die taak te motiveren.

Samengevat, de herformulering van religie in de poëzie van Hacî Qadir heeft een sterk activistische, militante en politieke dimensie gekregen. Religie is niet meer in de eerste plaats een middel voor persoonlijk heil of iets dat de erotische liefde (hetero of homo) legitimeert, het is een actieve kracht in het proces van grote maatschappelijke, culturele en politieke veranderingen. Het offer dat gebracht moet worden, is niet meer een symbolisch offer en het martelaarschap is niet een *literair martelaarschap*, maar een fysiek offer dat op het slagveld gebracht wordt. De seculiere wereld die gecreëerd moet worden heeft een religie nodig die op de wereld gericht is. Ondanks het feit dat in het werk van Hacî Qadir het seculiere en het religieuze van elkaar onderscheiden zijn, hebben het religieuze en het seculiere een wederzijdse invloed op elkaar, ze constitueren elkaar. Het activistische aspect van religie brengt ons bij het concept *agency,* dat in de poëzie van Hacî Qadir is ontwikkeld. Een *agency* die hard werkt, bereid is offers te brengen en martelaar te worden.

7- Agency: een bij en de geboorte van het nationale subject

Ik ben dit hoofdstuk begonnen met de bewering dat in de poëzie van Hacî Qadir de taal de martelaar is. Daarmee is de natie tevens martelaar geworden. Verder heb ik laten zien dat Hacî Qadir de natie presenteert als iemand die in een diepe slaap is verzonken. Het beeld van de natie als een martelaar of als iemand die in slaap is gevallen, verwijst naar de natie als een non-actieve

entiteit, zonder agency. Met agency bedoel ik de capaciteit om binnen de beperkingen van de historische omstandigheden zelfstandig te beslissen en te handelen, en soms die beperkingen uit de weg te ruimen. Dit is wat Parker de "geschiedenis-producerende macht van agency noemt" (Parker 2000: 10). Een ander aspect van agency is de capaciteit om zelf te reflecteren en zichzelf te evalueren (Taylor 1985).

De poëzie van Hacî Qadir heeft tot doel om van de gedode Koerdische natie een agency te creëren met bovengenoemde eigenschappen. Dit betekent dat de poëzie van Hacî Qadir een nieuwe agency wil creëren: een individuele en collectieve agency die de capaciteit heeft actief te handelen, om zelf te reflecteren, zichzelf te evalueren en een eigen geschiedenis te maken. De metafoor die Hacî Qadir voor deze nieuwe agency in zijn poëzie gebruikt is de bij.

> Zoals bijen actief strijden, in het geheim plannen ontwikkelen
> Oorlogstuig verzamelen: kanonnen, geweren en vuurwerpers

En in een ander gedicht schrijft hij dat er vele staten in de wereld zijn, de bevolking van deze staten zijn "moedig in opstand gekomen en hebben een staat gesticht" (Mîran & Shareza 1986: 232). Over deze volken schrijft hij (Mîran & Shareza 1986: 233):

> In hun harde inzet en voortdurende poging
> Zijn ze als bijen
> Het maakt niet uit dat ze ongelovigen zijn

De bij in deze context is een rijke metafoor. Op individueel niveau is een bij de metafoor van een arbeidzaam insect en op collectief niveau de metafoor voor een harmonieus geheel dat hun samenleven vormgeeft. De bij heeft ook een instinctieve bereidheid om tegen de vijand te vechten ten koste van zijn eigen leven, de bij gaat dood nadat hij de vijand heeft gestoken. De metafoor van de bij staat in die zin voor een agency die zijn lot in eigen hand neemt, de eigen wereld in samenwerking met anderen vormt en bereid is te sterven om deze wereld te beschermen.

Bij Hacî Qadir wordt het beeld van de mens gecreëerd die de samenleving kan en dient te veranderen, iemand die aan de toekomst denkt en probeert die te vormen, iemand die een nieuwe wereld wil creëren, die anders is dan de bestaande wereld. Hiervoor is hij/zij bereid om offers te brengen. Eén van de grootste vijanden van deze nieuwe agency is luiheid. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 187):

Luiheid is de eigenschap van flikkers en nuttelozen
Wie hard werkt wordt beloond met een volle buik.

Deze agency bepaalt zelf zijn loyaliteit, creëert zelf het kader van zijn identificatie, spreekt en schrijft in de eigen taal, denkt positief over de materialiteit van de moderne wereld, zoals bijvoorbeeld over de trein, het telegram en de Eiffeltoren. Verder verzamelt deze agency wapens, maakt geheime plannen, poogt een eigen staat op te richten en jaagt achter kennis aan tot in China. De agency die Hacî Qadir in zijn poëzie construeert, is zich bewust van het feit dat hij in een nieuwe tijd leeft met nieuwe politieke, sociale en individuele eisen. Deze herformulering van agency bij Hacî Qadir gaat regelrecht in tegen wat wij in het eerste hoofdstuk bij de Baban dichter Salim hebben gezien. Salim zag cherxî zemane of cherxî dūnperwer, het "wiel van de tijd" of "de cirkel van de tijd", of simpel gezegd het lot als de belangrijkste kracht die zowel de individuele als collectieve gebeurtenissen bepaalt. De bereidheid tot martelaarschap is verankerd in de ziel van deze nieuwe agency.

In het kort: de nieuwe agency die Hacî Qadir voor ogen heeft, is geen wervelende darwish, hij schrijft zeker geen ghazal poëzie en hij is niet op zoek naar sensuele liefde, het lot is hem/haar niet de baas, hij is juist iemand die zowel zwaard als pen pakt en beide gebruikt in zijn strijd om zijn wereld om te vormen in een moderne natiestaat. Maar deze nieuwe agency is binnen een specifieke genderrelatie gecreëerd, in de volgende paragraaf behandel ik dit punt.

8- De herformulering van de genderrelaties

In het werk van Hacî Qadir zijn vrouwen betrokken bij het moderne project van de stichting van de natiestaat en modernisering. Hacî Qadir beschouwt het beoefenen van wetenschap als een taak voor zowel mannen als vrouwen, ook vrouwen moeten bereid zijn om desnoods naar China te gaan om zich de wetenschap eigen te maken. Aan de andere kant verbindt Hacî Qadir het ontstaan van de nationale identiteit op basis van de taal met de seksualiteit van de vrouw. Hacî Qadir beweert als een Koerd de taal van zijn vader niet kent, dat zijn moeder dan zeker een hoer is en zijn vader overspelig is. Hacî Qadir schrijft (Mîran & Shareza 1986: 146):

Als een Koerd de taal van zijn vader niet spreekt,
Moet men de moeder vragen van wie dat kind is

In het eerste geval benadrukt Hacî Qadir dat het stichten van een moderne sterke staat de inzet en betrokkenheid van vrouwen nodig heeft, net als die van mannen. Vrouwen worden als een deel

van het nationale project gezien en in dat opzicht zijn man en vrouw gelijk. Hacî Qadir voegt een specifieke rol toe aan de vrouw, namelijk gestalte geven via de taal aan de nationale identiteit. In die zin zijn vrouwen zoals Yuval-Davis benadrukt "not just the biological reproducers of the nation, but also its cultural reproducers, often being given the task of guardians of 'culture' who are responsible for transmitting it to the children" (Yuval-Davis 2000: 116). De taal die in het project van Hacî Qadir zo'n cruciale rol speelt en gelijkstaat aan de identiteit en cultuur van een volk, wordt direct met de vrouw verbonden. Hacî Qadir relateert de rol van de vrouw aan het belang van de taal als primaire component van de nationale cultuur en identiteit. Via de moeder kan de gesneuvelde taal van de Koerden tot leven gebracht worden. Daarom is de aanval van Hacî Qadir op de moeders die hun kinderen de 'vadertaal' niet leren, zo heftig. Bij Hacî Qadir is de Koerd die de eigen taal of de taal van de vader niet spreekt, een bastaard, iemand zonder eer.

Degene die voor deze eerloosheid verantwoordelijk is, is de vrouw, de moeder. Indirect betekent dit dat de moeder via haar verantwoordelijkheid voor het overbrengen van de taal van de vader op de kinderen, verantwoordelijk is voor de eer van de natie En zij dient deze te beschermen door kinderen te baren en op te voeden die de taal van de vader spreken, ongeacht de taal van de moeder. Hier wordt een direct verband gelegd tussen het leren van de taal van de vader, die als de taal van de natie wordt gepresenteerd, en de seksualiteit van de vrouw/moeder. Met Hacî Qadir wordt voor het eerst in de Koerdische literatuur de seksualiteit van de vrouw met de nationale identiteit verbonden.[126] De seksualiteit van de vader is eveneens belangrijk, hij mag niet overspelig zijn of om met Mosse te spreken hij moet binnen de normen en eisen van *respectability* blijven. Bij Hacî Qadir werkt de seksualiteit voor het eerst als subject construerend element.

In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien dat Salim de groep van handelaren en ambachtslieden binnen het vorstendom van Baban beschuldigt van het uiteen laten vallen van het vorstendom Baban. Hij betitelt deze groepen als "bastaarden", mensen die behoren "tot het ras van de duivel" en die zijn gemaakt uit "menstruatiebloed". De notie van bastaard bij Salim is echter anders dan die bij Hacî Qadir. De bastaarden van Hacî Qadir zijn bastaard omdat ze de taal van de vader niet spreken en daardoor verraden ze de nationale cultuur en identiteit, terwijl bij Salim geen sprake is van zo een relatie. Bastaard bij Salim is niet meer dan een scheldwoord. De metaforen "het ras van de duivel" en "menstruatiebloed" symboliseren eerder een schuldig en onrein bestaan dan de ondermijning van de natie, haar cultuur en identiteit. Yuval-Davis benadrukt dit aspect van vrouw-zijn in relatie tot het nationalisme en andere vormen van

[126] Zie ook Mosse (1985) en Yuval-Davis (2000) over de relatie tussen vrouwelijke seksualiteit, nationale identiteit en andere vormen van collectiviteit.

collectiviteit en schrijft: “Women, in their ‘proper’ behaviour, their ‘proper’ clothing, embody the line which signifies the collectivity’s boundaries” (Yuval-Davis 2000: 46). De vrouwen worden geconstrueerd als “the bearers of the collectivity’s honour” (Yuval-Davis 2000: 45).

De nieuwe eigenschappen van de man in het werk van Hacî Qadir komen in de buurt van wat de militairen “combat readiness” noemen. “Combat readiness” is noodzakelijk in een tijdperk van nationale oorlogen waarin van iedere patriot wordt verwacht soldaat te worden (Hagemann 2004: 118). Zo gezien zijn de heldhaftige mannen van Hacî Qadir van een ander soort dan die van de soldaten van het Baban leger, die door Nalî met ghilman worden vergeleken. Mannelijkheid is geherformuleerd op een manier dat van iedere man verwacht wordt dat hij heldendaden verricht in de strijd om het vaderland te beschermen en bereid is zijn leven op te offeren en martelaar te worden.

Kortom, de militarisering van religie, de populariteit van het sociaal darwinisme met zijn opvallende verheerlijking van de macht, de aanval op de ghazal poëzie met zijn sterk sensuele en erotische dimensie en de uitvinding van het vaderland als een nieuwe vrouwelijke geliefde, hebben ertoe geleid dat de notie van mannelijkheid bij Hacî Qadir een radicaal andere vorm krijgt. Deze nieuwe man spreekt de taal van zijn vader, vergaart kennis en beoefent wetenschap, leidt een puriteins heteroseksueel leven, verzamelt wapens, maakt geheime plannen, werkt hard als een bij, bereidt zich voor op toekomstige slagvelden en is bereid om zijn leven op te offeren voor het vaderland.

9- Conclusie

Het martelaarschap van de taal als het centrale thema van Hacî Qadir is cruciaal voor het ontstaan en de ontwikkeling van het nationalistische discours in zijn werk. Hij herformuleert de taal als de basis van de nationale identiteit van het volk en dat volk moet een eigen staat stichten. De seculiere idee dat het volk één taal moet spreken en op basis hiervan een eigen staat dient te hebben, is het belangrijkste element in de taalideologie die Hacî Qadir ontwikkelt in zijn werk. En omdat die taal in de ogen van Hacî Qadir was gedood, is daardoor de hele natie en het hele culturele en intellectuele bestaan van de Koerden opgehouden te bestaan. Het martelaarschap van de taal is daarom gelijk aan het martelaarschap van de natie. Hacî Qadir construeert het idee dat een persoon of een volk zich alleen maar via de eigen taal kan uiten en niet in contradictie met zichzelf mag zijn. De taal in deze ideologische herformulering bepaalt de essentie van de natie, de betekenis van de cultuur en de moraliteit van het individu.

Deze ontwikkeling in de taalpraktijken en -ideologie was een breed proces; de andere Ottomaanse intellectuelen en ook intellectuelen buiten het Ottomaanse Rijk hebben de taal gezien

als de basis van cultuur en identiteit van het volk. Maar dit betekent niet dat iedereen hetzelfde deed met de nieuwe notie van de taal; in het geval van Hacî Qadir is de creatie van het volk en de cultuur via de taal, een politiek project geworden. Bij Hacî Qadir valt de culturele en politieke conceptualisering van de taal en identiteit niet van elkaar te onderscheiden. In de geschiedenis van het Arabische en Turkse nationalisme is de culturele en politieke vorm van het nationalisme wel van elkaar te onderscheiden. Yasir Suleiman schrijft: "It is also generally agreed that Arab nationalism first started as a cultural phenomenon but later developed into more overtly political movement at the beginning of the twentieth century" (Suleiman 2003: 70). De ondergang van de taal is in de ogen van Hacî Qadir een politieke dood en de herrijzenis daarvan is ook een politieke daad. Politiek wordt hier geherdefinieerd als een machtsspel dat aan nationale belangen gerelateerd is.

Deze politieke aanpak vertaalt de notie van de natie bij Hacî Qadir in een daad van herrijzenis; de herrijzenis van de taal, van cultuur en van het glorieuze verleden uit de politieke as van discriminatie en onderdrukking. Dit betekent dat de natie als een actieve agency verbeeld moet worden om weer tot leven te komen. De nadruk op hard en permanent werk is daarom een terugkerend thema geworden in het werk van Hacî Qadir. Hacî Qadir laat geen ruimte voor passiviteit en zijn kritiek op de religie, met name op het soefisme, is grotendeels afkomstig vanuit deze op daden gerichte visie op de natie. In zijn visie propageert het soefisme passiviteit en verzwakt het de relatie van het individu met en zijn oriëntatie op de wereld, terwijl de natie daadkrachtige patriotten nodig heeft. Actie is daarom het toverwoord in de poëzie van Hacî Qadir die de nationale herrijzenis mogelijk maakt. Hacî Qadir verbeeldt de natie zelfs als een grote collectieve actie die niet alleen maar poogt onafhankelijk te worden, maar die zich moderniseert, zich de wetenschap eigenmaakt en zich voorbereidt op grote confrontaties. De natie is in de poëzie van Hacî Qadir eerder het product van patriottische daden, dan een statische notie van een gegeven identiteit. Hij verbeeldt de natie als een actor en niet als een object. Zijn uitgebreide beschrijving van de Koerden als natie kan ook gezien worden als een deel van de creatie van die natie zelf.[127]

Wat dit hoofdstuk duidelijk heeft gemaakt, is dat het nationalisme bij Hacî Qadir geen uitgewerkt en coherent geheel van ideeën en verwachtingen is, maar een politieke visie die bezig is een nieuwe taal, nieuwe ideeën en een nieuw publiek te creëren. Nationalisme hier is een ideologie die zich aan het ontwikkelen is en tot het domein van de ideeën behoort. Hacî Qadir

[127] Ten onrechte beweert Martin van Bruinessen dat de ondergang van de Koerdische vorstendommen bij het Ottomaanse Rijk geleid heeft tot "romantic nationalism" en "a nostalgic idealization of the feudal past" bij Hacî Qadir (Van Bruinessen 2003: 47). Het nationalistische project van Hacî Qadir, zoals ik in dit hoofdstuk liet zien, is immers niet te relateren aan de nostalgische idealisering van het feodale verleden. Integendeel, Hacî Qadirs project is gericht op de toekomst en een nieuwe historische formatie van het Koerdische collectieve politieke leven.

creëert de culturele infrastructuur van het Koerdische nationalisme in zijn poëzie: de taal, de beelden, de noties, de angsten en bedreiging, de teleurstellingen en natuurlijk de hoop op een betere toekomst. Bij Hacî Qadir is het nationalisme dat van een cultuur- en politiek producent, die probeert zijn consumenten te vinden of te creëren. De natie is een verbeelde gemeenschap; geen politieke realiteit.

Tegen de achtergrond van deze op de daad en de wereld gerichte seculiere visie herdefinieert Hacî Qadir de notie van religie zelf. Religie is niet meer een instrument voor een innerlijke mystieke reis van de aristocratische elite, maar een coherente set van universele ideeën die op het begrijpen van de wereld, de verandering en verbetering daarvan gericht is. De rol die religie in het nationalistische project van Hacî Qadir speelt, is cruciaal. Deze rol is ook niet instrumentalistisch, dat wil zeggen religie wordt niet alleen maar behandeld als een instrument voor de mobilisatie van de massa of voor de legitimatie van de beoogde veranderingen, maar constitutief, dat wil zeggen dat religie als een constitutieve kracht een rol heeft gespeeld bij de culturele, sociale en politieke aspecten van het nationalistische project. De islam is in het werk van Hacî Qadir uit de sfeer van erotiek, retorische opofferingsgezindheid en soefi mystiek gehaald en verplaatst naar het seculiere proces van de creatie van gelijkheid tussen mannen en vrouwen, het ontstaan van een sterke natiestaat en de modernisering van de wereld.

In deze sterke verwevenheid tussen het seculiere en het religieuze herdefiniëert Hacî Qadir en later de andere Koerdische dichters de klassieke noties van qeum en mîllet om de moderne betekenis van natie aan te duiden. In hun poëzie moet qewm een natie worden in de zin van een gemeenschap van gelijken, die in tegenstelling staat tot de ongelijkheid en sterke hiërarchie van qeum en mîllet. Vereenvoudiging van de taal is een deel van de creatie van de natie als een gemeenschap van gelijken. Sinds Hacî Qadir is de taal van de Koerdische poëzie zodanig vereenvoudigd, dat het eigenlijk toegankelijk is voor iedereen, zelfs voor analfabeten. De omvorming van qewm en mîllet in de natie houdt ook de radicale omvorming van de relatie tussen de elite en de massa in. De taalvereenvoudiging is een cruciaal moment in dit proces; hierdoor wordt de taal van de elite de taal van de massa, of de taal van de massa wordt verheven tot de taal van de elite en de natie. Daarom schreef Hacî Qadir een nieuwe vorm van poëzie die zwaar gepolitiseerd was, en die ontbrak aan enige esthetische waarde. Volgens Hacî Qadir moet de esthetiek van de poëzie beoordeeld worden op basis van de functionaliteit van de poëzie. Vanuit dit perspectief is het de vraag: voert deze poëzie een pedagogische en didactische functie uit en bevordert het de ontwikkeling van een nieuw politiek bewustzijn of niet? Poëzie die niet aan deze eisen voldoet, is geen goede poëzie. De aanval op de ghazal poëzie betekent ook voor een deel de aanval op de complexe taal waarmee deze poëzie geschreven is. Literatuur moet bevrijd worden

van de complexiteit van klassieke stijl en thema's. Poëzie moet werken als de leraar van het volk.

Bronnen:

Alakom, Rohat (2005). *Kurdekanî Istanbulî kon 1453-1925*. Hewlêr, Dezgaî Chap ū Belawkerdenawaî Mūkiryanî.

Al Azmeh, Aziz (1998). *Al-'Almaniya min manzūr mukhtalif*. Beiroet, Markaz dirasat al-wahda al-'Arabiyya.

Afghani, Sayyd Jamala Al-Din (2006). "An Islamic response to imperialism." In: John Donohue and John Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (new ed.) Oxford University Press.

Emîn, N. (2005). *Kurd ū 'Ejem, mejuî sîasî Kurdekanî Iran*. Suleîmanî, Sentarî lêkolînewaî sitratîjî Kurdistan.

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York, Verso.

Anderson, B. R. O. G. (1992). "Long-Distance Nationalism, World Capitalism and the Rise of Identity Politics." Amsterdam: Centre for Asian Studies.

Barnard Frederick M. (1965). *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism.* Oxford, Clarendon Press.

Bauer, Thomas and Neuwirth, Angelika (2005). *Ghazal as World Literature*. Würzburg. Ergon Verlag in Kommission.

Bauman, Richard and Briggs, Charles L. (2003). *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge University Press.

Bayly, C.A. (2004). *The Birth of the Modern World 1780-1914*. USA, Blackwell Publishing.

Bowker (2002). *The Oxford dictionary of world religions*. Oxford University Press.

De Groot, Joanna (2004). "Brothers of the Iranian Race: Manhood, Nationhood, and Modernity in Iran c. 1870-1914". In: Stefan Dudink, Karen Hagemann and John Tosh (Ed.), *Masculinities in Politics and War. Gendering Modern History*. Manchester and New York, Manchester University Press.

Deringil, Selim (1999). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*. London: I. B.Tauris & Company.

Faraj, 'Afyf (2006). *Ishkaliyya al-Nahda. Bayna al-libraliyya al-ightirabiyya w al-Islamiyya al-idtihadiyya*. Beirut, Dar al-Adab.

Finkel, Caroline (2008). *De droom van Osman. Geschiedenis van het Ottomaanse Rijk 1300-1923*. Amsterdam, Mets & Schilt.

Grossberg, Lawrence (1993). "Cultural Studies and/in New Worlds," *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 10.

Hagemann, Karen (2004). "German Heroes: the Cult of the Death for Fatherland in Nineteenth-Century Germany". In: Stefan Dudink, Karen Hagemann and John Tosh (Ed.), *Masculinities in Politics and War. Gendering Modern History*. Manchester and New York, Manchester University Press.

Hakkak, Ahmad Karimi (1995). *Recasting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iran*. University of Utah Press.

Halliday, Fred (2000). *Nation and Religion in the Middle East*. London, Saqi books.

Hassanpour, Amir (1992). *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1958*. San Francisco, Mellen Research University Press.

Hobsbawm E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press.

Hourani, Albert (1970). *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*. London, Oxford University Press.

Jalil, J. (1987). *Kurdekanî Impratoryatî 'Usmanî*. Bagdad, Dezgaî Roshnbirî ū blawkerdnawaî Kūrdî.

Jwaideh, Wadie (1960). *The Kurdish National Movement. Its Origins and Development*. Ph.D. thesis, Syracuse University, Graduate School.

Kayali (1997). *Arabs and Young* Turks*, Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkely, University of California Press.

Leerssen. Joep (1999). *Nationaal denken in Europa: een cultuurhistorische schets.* Amsterdam, Amsterdam University Press.

Leezenberg, Michiel (2007). "Comparatieve filosofie van het koffieleuten." *Krisis,* 1, 2007. www.krisis.eu/content/2007-2/2007-2-02-leezenberg.pdf.

Madelung, W. "al- Mahdi." *Encyclopaedia of Islam*. Edited by:P. Bearman,Th. Bianquis, C.E.Boswort, E.van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2007. Brill Online. Universiteit Amsterdam. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0618

Mardin, Serif (1961). “Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Cmmunications in Turkey.” *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, no. 3. pp 250-271.

Mardin, Serif (2000). *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of* Turk*ish Political Ideas*. New York, Syracuse University Press.

Massad, A. Joseph (2007). *Desiring Arabs*. The University of Chicago Press.

Masroori, Cyrus (2000). “European Thought in Nineteenth-Century Iran: David Hume and Others.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, no. 4, pp 657-674.

McDowall, David (1997). *A Modern History of The Kurds*. London. New York, I.B.Tauris.

Mentik, Y. Ehmad (2005). *Bedirxanîyekan*. Hewlêr, Soran.

Messick, Brinkley (1996). *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. London, University of California Press.

Miran, Hemid Serdar & Shareza, Kerim (1986). *Dîwanî Hacî Qadiri Koiî*. Baghdad, Emîndarêtî Gishtî Roshnbîr ū Lawan.

Mosse, G. L. (1985). *Nationalism and Sexuality:Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York, Howard Fertig.

Muhammad, Mas‘ud (1973). *Hacî Qadiri Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Muhammad, Mas‘ud (1974). *Hacî Qadiri Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Muhammad, Mas‘ud (1976). *Hacî Qadiri Koiî*. Bagdad, Korî Zanyarî Kurd.

Najmabadi, Afsaneh (2005). *Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. London, University of California Press.

Naqshbandi, ‘Eladîn (2002). *Tesawf Chîye?* Suleîmanî, Chapxanî Jîn.

Olson, Robert (1989). *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880–1925*. Austin: University of Texas Press.

Parker, J. (2000). *Structuration*. Open University Press, Buckingham.

Said, W. Edward (2002). *Reflections on Exile and Other Essays*. Harvard University Press.

Sūcadî, ‘Eladîn (1996). *Mejwî râparinî Kwrd* . Iran, Saqiz.

Rahme, Joseph G. (1999). “Namik Kemal’s Constitutional Ottomanism and Non-Muslims.” *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 10, no. 1. pp 23-39.

Sheehi, Stephen (2004). *Foundations of Modern Arab identity*. London, Gainesville, University Press of Florida.

Suleiman, Yasir (2003). *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers*. Cambridge, Cambridge University Press.

Tibi, Bassam (1971). *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. London, Macmillan Press.

Van Bruinessen, Martin. (1992). *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London, Zed Books.

Van Bruinessen, Martin (2003). "Ehmedî Xanî's Mem û Zîn and its role in the emergence of Kurdish national awareness", in: Abbas Vali (ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism.* Costa Mesa, Cal., Mazda Publishers.

Veer, P. v. d. (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press.

Veer, P. v. d. (1995). *Modern Orientalisme. Essays over de westerse beschavingsdrang*. Amsterdam, Meulenhoff.

Yuval-Davis, Nira (2000). *Gender and Nation*. London, Thousand, New Delhi, SAGE Publication.

Hoofdstuk vijf

Kolonialisme, nieuwe politieke verbeelding en martelaarschap

1- Inleiding

Dit hoofdstuk behandelt de gevolgen van de politieke ontwikkelingen na de Eerste Wereldoorlog en de kolonialisering van de Koerdische gebieden in Irak door de Engelsen voor de ontwikkeling van het Koerdisch nationalisme in het algemeen en het discours van het politieke martelaarschap in het bijzonder. De ontmanteling van het Ottomaanse Rijk na de Eerste Wereldoorlog en de kolonialisering van zijn voormalige gebieden door Engeland en Frankrijk construeren een nieuwe politieke realiteit waarbinnen, zoals nog zal blijken, het ontstaan van het discours van politiek martelaarschap mogelijk wordt gemaakt. Het voornaamste kenmerk van deze nieuwe realiteit is de creatie van nieuwe staten met nieuwe grenzen en een nieuwe samenstelling van de bevolking (Halliday 2007).[128] Eric Hobsbawm noemt het tijdperk na de Eerste Wereldoorlog, met name de periode na de Conferentie van Parijs, waarin het recht op nationale zelfbeschikking wordt voorgelegd, als "het hoogtepunt van het nationalisme" (Hobsbawm 1990). Hoewel Hobsbawm weinig aandacht aan die periode in het Midden-Oosten besteedt, maakt dit deel van de wereld in dezelfde periode de verdere versterking van verschillende rivaliserende nationalistische bewegingen mee die de politieke landkaart van het Midden-Oosten voor de rest van de eeuw bepalen: het Turkse nationalisme, het Arabisch nationalisme, het Iraanse nationalisme, het Koerdische nationalisme en het zionisme. De nieuwe toestand na de oorlog heeft de politieke verbeelding hervormd rond de liberale notie van het recht op zelfbeschikking in wilsoniaanse betekenis (Hobsbawm 1990: 32, 40).[129] Het discours van het politieke martelaarschap in Koerdistan, beargumenteer ik, ontstaat tegen deze nieuwe politieke achtergrond en de rol van de liberale notie van het recht op zelfbeschikking hierin is cruciaal. Dit discours is sterk door de koloniale macht naar voren gebracht en als een belangrijk instrume voor de mobilisatie gebruikt.

De koloniale media hebben een cruciale rol gespeeld in de verdere ontwikkeling van het discours van martelaarschap. Waar de Engelsen hun macht in Irak vestigden, gaven ze kranten

[128] Fred Halliday beschouwt de Eerste Wereldoorlog als de meest bepalende gebeurtenis in de formatie van de moderne geschiedenis van het Midden-Oosten. Het was deze oorlog die leidde tot de huidige constellatie van de landen in deze regio. Na de oorlog trokken de Fransen en Britten de grenzen van landen in het Midden-Oosten en daarmee hebben ze landen uitgevonden die voorheen alleen losse namen waren geweest (Halliday 2007: 8).

[129] In de wilsoniaanse betekenis van nationalisme wordt bedoeld dat staatsgrenzen samen moeten vallen met de grenzen van nationaliteit, cultuur en taal. In deze visie zijn alle naties gelijk en hebben ze allemaal recht op zelfbeschikking. (Manela 2007). Ondanks het feit dat dat recht nooit volledig verwezenlijkt kan worden, gezien de complexiteit en de grote mate van diversiteit van de naties, is het toch één van de meest belangrijke concepten geworden in het moderne politieke denken.

uit. Als ze op 22 november 1914 Basra bezetten, nemen ze de vier drukkerijen van de stad in beslag en beginnen de krant *Basra Times* in vier talen: Arabisch, Engels, Perzisch en Turks. In maart 1917, vier maanden na de bezetting van Bagdad, gaven de Engelsen de Arabische krant *Al 'Arab*, "De Arabieren", in Bagdad uit. Zes maanden later, vanaf 1 januari 1918, gaven de Engelsen nog drie andere kranten in Bagdad uit. De eerste was de Engelstalige krant *Baghdad Times*, de tweede was de Perzischtalige krant Iran en de derde was de Koerdischtalige *Têgeîshtnî Rastî* in Sorani dialekt (Mezher 1978: 100-101). De inhoud van deze kranten, met name die van Al 'Arab en *Têgeîshtnî Rastî*, leek sterk op elkaar. Ze werden allemaal ingezet om via het propageren van de notie van zelfbeschikkingsrecht en de oprichting van de eigen onafhankelijke staat de sympathie van de diverse bevolkingsgroepen voor de Engelsen te winnen in hun oorlog tegen de Ottomanen (Mezher 1978: 100-104).

Het moderne discours van politiek martelaarschap in Koerdistan is geformuleerd in de Koerdische kranten die in die periode in het Koerdisch werden uitgegeven. De krant die hier een cruciale rol in heeft gespeeld is de koloniale krant *Têgeîshtnî Rastî*, "Begrip van de Waarheid". Deze krant populariseert niet alleen maar de notie van het recht op zelfbeschikking, maar ze vindt een nieuwe politieke taal uit waarin het brengen van offers voor de natie en voor het algemeen belang, "heqî 'mūmî", tot de belangrijke aspecten van de nieuwe politieke cultuur gemaakt wordt. Het discours van het politieke martelaarschap binnen het Koerdisch nationalisme, beargumenteer ik, is sterk verbonden met de seculiere liberale notie van het recht op zelfbeschikking en het beschermen van het algemeen belang. Voor de Britten waren deze liberale noties een onderdeel van de machtsuitoefening en regeerpraktijken, terwijl ze voor de Koerden de intellectuele achtergrond vormden voor het ontstaan van nieuwe politieke praktijken in de vorm van nationaal verzet.

Na de oorlog, met name als de Britten de Koerdische gebieden overheersen, nemen de Britten afstand van de eerdere nationalistische belofte, maar de Koerdische kranten die in die periode door de Koerden zelf worden uitgegeven adopteren en ontwikkelen het betoog van *Têgeîshtnî Rastî* en presenteren het martelaarschap als strategie om de natie te beschermen, haar politieke doelen te kunnen realiseren en de liberale notie van het recht op zelfbeschikking te verwezenlijken. Van 1922 tot 1924 werden diverse kranten door Koerden zelf uitgegeven die in dit hoofdstuk uitgebreid worden geanalyseerd. Die kranten zijn *Bangî Kurdistan*, "de Roep om Kurdistan", *Rojî Kurdistan*, "de Zon van Kurdistan", *Bangî Heq*, "de Roep om rechtvaardigheid" en *Umêdî Istîqlal*, "de Hoop op de Onafhankelijkheid".

Wat hier van belang is om te benadrukken is dat de ontwikkeling van het discours van martelaarschap niet als een koloniale uitvinding gezien moet worden. Ook niet als iets dat de

koloniale macht op de gekolonialiseerden oplegde. Dit hoofdstuk maakt een onderscheid tussen de aanpak die over de *imperialistische hegemonie* spreekt (Said 1978; Massad 2007) en de aanpak die de *interactie* tussen de koloniale macht en de gekolonialiseerde benadrukt (Van der Veer 2001). Dit hoofdstuk laat zien dat er geen sprake is van een imperialistische hegemonie die denken en praktijken van de lokale agencies dicteert, maar dat er eerder een actieve interactie ontstaat tussen de imperialistische macht en de lokale agencies die tot nieuwe politieke praktijken hebben geleid, ver buiten de verwachting van de imperiale macht van de Britten. Dit hoofdstuk laat verder zien dat de nadruk op nationalisme en zelfbeschikkingsrecht door de koloniale macht als regeltechnieken het hele koloniale project hebben moeilijk gemaakt en de gekolonialiseerde gebieden onregeerbaar hebben gemaakt. De lokale agencies hebben de eerder genoemde seculiere noties tot een politieke praktijk vertaald voorbij het koloniale discours. Als gevolg hiervan werd het inzetten van geweld en tegengeweld een belangrijke techniek om te regeren. Verrassend genoeg hebben de liberale noties gewelddadige politieke en machtspraktijken voortgebracht. Het ontstaan van het discours van het politieke martelaarschap in Koerdistan komt tegen deze achtergrond tot stand.

Het beeld dat bovengenoemde kranten van hun tijd construeerden, is die van een historisch tijdperk met beloftes van vooruitgang en onafhankelijkheid; een tijd waarin vooruitgang gerelateerd aan gelijkheid, vrijheid en rechtvaardigheid, bereikt kan worden en met nationalisme als motor achter deze nieuwe en positieve ontwikkelingen. Maar gelijktijdig bespreken deze kranten de nieuwe risico's en gevaren van hun tijd die in eerdere periodes niet bestonden, of in ieder geval zich niet zo opdrongen. Dit betrof het gevaar gedomineerd te worden door andere naties en het gevaar van assimilatie of zoals deze kranten schrijven mehū, "vernietiging". Zowel *Têgeîshtnî Rastî* als de kranten die door de Koerden zelf werden uitgegeven, construeren de cruciale taak van de politiek van hun tijd als die van het maken van radicale keuzes tussen vrijheid en onvrijheid, tussen onafhankelijkheid en gedwongen assimilatie, soeverein te zijn in eigen huis of esîr en 'ebid, "gevangen en slaaf", van anderen. Door de creatie van dit soort dualiteiten maken deze kranten duidelijk dat de weg naar de toekomst een moeilijke en gevaarlijke weg is, waarbij veel inzet en offers nodig zijn. Het politieke martelaarschap, beargumenteer ik, is sterk met deze dialectiek van hoop en vrees, positieve verwachtingen en gevaarlijke tegenslagen en de actieve inzet van de politieke agenc*y* verbonden.

Gebaseerd op deze tegenstelling onderscheid ik twee fases in de ontwikkeling van het Koerdisch nationalisme in de jaren twintig en dertig. De eerste fase is *de optimistische fase* van 1918 tot 1930, waarin de Koerden de oprichting van de eigen onafhankelijke staat of een grote mate van politieke zelfstandigheid verwachtten en in die richting dachten en werkten. De tweede

fase is *de traumatische fase* na 1930 waarin de Koerden de eigen staat of het eigen zelfstandige politieke leven niet hebben kunnen realiseren en gedegradeerd worden tot een minderheid binnen Irak.[130] De beide fases hebben een enorme invloed, ieder op een eigen manier, op de ontwikkeling van het discours van het politieke martelaarschap. In het volgende hoofdstuk bestudeer ik de tweede fase van deze ontwikkeling. In dit hoofdstuk ga ik in op de optimistische fase met haar dromen en verwachtingen van de oprichting van een eigen staat.

In de literatuur over de ontwikkeling van het Koerdisch nationalisme en over de politieke geschiedenis van de Koerden wordt nauwelijks aandacht besteed aan de Koerdische kranten die in dit hoofdstuk worden behandeld (McDowall 1997; Van Bruinessen 1992; Olson 1989). Wanneer de kranten aan de orde komen, is het vaak oppervlakkig en met veel elementaire fouten.[131] Eigenlijk is dit een deel van een algemener probleem, namelijk dat er weinig aandacht is voor de culturele, intellectuele en historische dimensies van het Koerdisch nationalisme. Dit terwijl, zoals ik in dit hoofdstuk laat zien, deze kranten van cruciaal belang zijn geweest voor de ontwikkeling van de politieke taal, verbeelding en verwachtingen van het Koerdisch nationalisme in de jaren twintig en de periode daarna. De dominante literatuur over het leven van Koerden benadrukt vaak het tribale karakter van de Koerdische samenleving en politiek. Ze besteedt nauwelijks aandacht aan de moderne politieke en intellectuele aspecten van het Koerdisch nationalisme dat met het leven in de Koerdische steden verbonden is. Dit hoofdstuk wil laten zien dat het Koerdische nationalisme, zoals dat in deze kranten geformuleerd is, een nieuwe loyaliteit, de nationale loyaliteit creëert, naast de tribale loyaliteit zonder dat dat betekent dat deze nieuwe loyaliteit de plaats inneemt van de tribale loyaliteit. Deze nationale loyaliteit ontstaat simultaan en poogt die tribale loyaliteit te nationaliseren. Het nationalistische discours in deze kranten probeert de stammen tot een politiek instrument te maken en daardoor de stammenloyaliteit binnen een nationaal kader en nationale verbeelding te plaatsen. Hier gebeurde wat Chatterjee het "coming together of two domains of politics" noemt: het domein van de elite en het domein van de massa (Chatterjee 1993: 159). Het is van belang om te benadrukken dat deze twee domeinen niet gegeven grootheden zijn, maar een nieuwe historische formatie die in interactie met elkaar en met

[130] De Koerden in Iran, Turkije en Iran zijn ook minderheden geworden binnen de grenzen van de moderne Iraanse, Turkse en Syrische staten en hun politieke eisen worden met geweld beantwoord. Voor een goed overzicht van deze ontwikkelingen zie: Van Bruinessen (1992) en McDowall (1997).

[131] In zijn standaardwerk over de geschiedenis van de Koerden besteedt McDowall (1997) driekwart pagina aan de Koerdische vereniging Cem'îetî Kurdistan, de vereniging van Koerdistan, en hun krant *Bangî Kurdistan* (pp. 174-175), maar zijn informatie en het oordeel over deze vereniging en de krant zijn op veel punten problematisch. McDowall vermeldt de naam van de vereniging niet correct, hij zegt dat de vereniging "Komala-i Serbexoi Kurdistan", De vereniging voor de onafhankelijkheid van Koerdistan, heet. Hij schrijft dat de club door "Muhammed Pasha Kurdi" werd geleid, terwijl ze door Mustefa Pasha Yamūlkî werd geleid. Hij schrijft dat de vereniging een tegenstander van de Koerdische leider Sheikh Mahmud was, terwijl de krant van de vereniging vanaf het tiende nummer het orgaan van de regering van Sheikh Mahmud was en Sheikh Mahmud de eerste verklaring van zijn regering in die krant publiceerde en de Koerden via die krant toesprak. De redacteuren van de krant, zoals Refîq Hîlmî-evens een belangrijk lid van de vereniging-werkte nauw samen met Sheikh Mahmud. Mustefa Pasha Yamūlkî, de voorzitter van de vereniging, was zelfs minister van Onderwijs in het kabinet van Sheikh Mahmud. (Zie: Hîlmî 2003).

het koloniale project tot stand komt. Door deze interactie worden de elite, de boeren en de andere stamleden bewust van een nieuwe wereld van conflicten, verwachtingen, politieke praktijken en gevaren, ze worden tot een nationaal politiek subject gemaakt. Gedurende de jaren twintig en dertig is dit nationale subject verder en verder geconstrueerd en de actoren van het Koerdisch nationalisme zijn heterogener geworden: stammen, sheikhs en hun tariqa, moderne intellectuelen, stedelijke middenklasse. Dit hoofdstuk laat zien dat het discours van politiek martelaarschap het discours is van de moderne stedelijke intellectuelen en nauw is verbonden met de moderne representatie van de natie als een levend organisme. Een organisme dat voor de bescherming van haar geheel delen moet en kan opofferen.

Dit hoofdstuk laat zien dat het martelaarschap als een politiek discours sterk verbonden is met het nationalisme als een politieke massabeweging en dat het martelaarschap zelf een belangrijke rol speelt in de verdere versterking van het nationalisme als een massabeweging. In beide gevallen wordt de natie inclusiever verbeeld en het nationalistische politieke betoog richt zich direct op de massa.

Dit hoofdstuk begint bij het bestuderen van de politieke ontwikkeling na de Eerste Wereldoorlog, het ontstaan van de Iraakse staat en de koloniale politiek ten aanzien van de Koerden. Daarna komen de taal en de belangrijke thema's van de kranten die eerder werden genoemd aan de orde. Vervolgens komt de weg aan de orde waarlangs de Koerden in Irak in een de minderheidspositie zijn gekomen. In het bespreken van de kranten kies ik voor een chronologische aanpak en kijk ik hoe de noties van de natie en martelaarschap worden geconstrueerd. Het voordeel van deze aanpak ligt in het feit dat hij de mogelijkheid biedt om te zien hoe de politieke taal van het Koerdisch nationalisme zich in een snel tempo ontwikkelde van de ene naar de andere krant.

2- De politieke ontwikkeling na de Eerste Wereldoorlog: de optimistische verwachtingen

Als gevolg van de Eerste Wereldoorlog werden nieuwe politieke landkaarten getekend, nieuwe minderheden en meerderheden gevormd en de natie werd verbeeld als het algemene morele en politieke kader voor zelfidentificatie. Het multi-etnische Ottomaanse Rijk heeft plaatsgemaakt voor de geboorte van *het nationale* als het domein van de politieke praktijken en morele identificatie. De natie wordt niet alleen maar als een verbeelde politieke gemeenschap geboren maar ook als reëel kader voor politieke praktijken. Deze transformatie heeft, in de woorden van Fred Halliday, drie etnische groepen zwaar benadeeld: de Armenen, Palestijnen en Koerden (Halliday 2007). De eerste groep heeft een bloedige genocide meegemaakt, de tweede is zijn land kwijtgeraakt en de derde is een minderheid geworden binnen verschillende autoritaire staten die

zijn culturele en politieke rechten ontnamen. Ik beperk me hier tot de politieke ontwikkeling van Irak als een koloniale creatie en de positie van de Koerden als minderheid binnen de grenzen van deze nieuwe staat.

De huidige staat Irak is in 1920 gecreëerd en kreeg in 1925 internationale erkenning van de Volkenbond als een nieuwe legitieme staat onder Brits mandaat. In oktober 1932 beëindigt de Volkenbond het mandaat en verleent onafhankelijkheid aan Irak.Voor 1920 bestond Irak in haar huidige vorm niet. In de Ottomaanse periode bestonden de gebieden van het huidige Irak uit de drie afzonderlijke provincies Basra, Bagdad en Mosoel. De samenvoeging daarvan tot de nieuwe staat Irak is het gevolg van de Engelse bezetting van Irak tijdens de Eerste Wereldoorlog. "Het zou onjuist zijn", schrijft de historicus Charles Tripp, "om te veronderstellen dat in de jaren voor de Engelse bezetting van Mesopotamië de toekomstige staat Irak op enige wijze voorgevormd zou zijn in de gemeenschappelijke geschiedenis van de drie provincies" (Tripp 2002: 52).

Oorspronkelijk hadden de Britten niet de intentie en zeker niet het plan om de drie provincies van Irak te bezetten, laat staan ze tot één staat te maken. Kort na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in 1914 bezetten de Engelsen de stad Basra in Zuid-Irak met de bedoeling hun belangen in de Perzische Golf te beschermen. Maar "wat aanvankelijk door het Engelse bestuur van India was begonnen als een preventieve actie om de Engelse belangen in de Perzische Golf te beschermen, leidde uiteindelijk eind 1918 tot de Engelse bezetting van de drie provincies Bagdad, Basra en Mosoel. Tijdens dit proces werden de grondslagen gelegd voor de stichting van de staat Irak en het is in deze periode dat de geschiedenis van die staat begint. Vanaf die tijd kregen de bewoners van elk van de drie provincies te maken met de realiteit van de Engelse macht en met Engelse plannen voor hun toekomst" (Tripp 2002: 56-57).

Bij de creatie van Irak werden de Engelsen geconfronteerd met de Koerden als etnische groep die weinig deelde met de andere bewoners van de Iraakse provincies. Een deel van de Koerden deelden het soennitische geloof met Arabische soennieten in Irak, maar hun etnische identiteit verwijderde de Koerden van zowel de soennitische als shi'itische arabieren in Irak.[132] De eerste confrontatie tussen de Koerden en de Engelsen begon al in 1914. Na de bezetting van Basra probeerden de Engelsen in het noorden meer gebieden van de Ottomanen te bezetten. Op hun beurt probeerden de Ottomanen de Engelse opmars tegen te houden en maakten hiervoor hun leger gevechtsklaar. In April 1914 voegde de Koerdische religieuze leider Sheikh Mahmud zich met drieduizend soldaten bij het Ottomaanse leger om tegen de Engelsen te vechten. Sheikh Mahmud was de invloedrijkste Koerdische religieuze leider van die tijd in de Koerdische

[132] De relatie tussen religie en etniciteit bij de Koerden is veel ingewikkelder: Yezidi, Shabak en Kakai Koerden zijn geen soennitische moslims.

gebieden van Irak en sommige Koerdische gebieden van Iran en had duizenden volgelingen.[133] De motivatie van Sheikh Mahmud en zijn volgelingen voor participatie aan de strijd tegen de Engelsen was religieus. De Engelsen werden door de Ottomanen gepresenteerd als ongelovigen die het land van islam onrein maakten. De oproep tot de islamitische jihad die in die periode sterk benadrukt werd, was de ideologische rationalisering voor deze participatie (Mezher 2001: 14). De belangrijkste veldslag tussen het Ottomaanse leger en de Engelsen vond plaats op 12 april 1915 en het Ottomaanse leger leed een zwaar verlies. De moderne artillerie van de Engelsen heeft enorme schade aan het Ottomaanse leger toegebracht. Er sneuvelden tussen de drieduizend en zesduizend Ottomaanse militairen, onderwie vele Koerden. Sheikh Mahmud zelf raakte gewond (Mezher 2001: 21-22). Door deze militaire confrontatie kreeg Sheikh Mahmud oog voor het enorme krachtsverschil tussen de Ottomanen en de Britten. "Als het gevolg van dit gevecht", schrijft een Koerdische historicus, "kwam Sheikh Mahmud tot de conclusie dat de Ottomanen de oorlog tegen de Engelsen zouden verliezen" (Nale 2006: 35). Daarom verzamelde Sheikh Mahmud de rest van zijn mannen en trok zich terug in de Koerdische stad Suleîmanî.

Als de Engelsen in maart 1917 Bagdad hebben bezet, nemen ze contact op met Koerdische religieuzeleiders en stamleiders om over de toekomst van de Koerdische gebieden te spreken. Hun contact met Sheikh Mahmud in Suleîmanî was het belangrijkste. De Engelsen beloofden de Koerden "to create a provisional Kurdish government, with Shaykh Mahmud Barzinji at its head" en vervolgens "British Authorities in Baghdad soon received word from Shaykh Mahmud Barzinji, claiming to represent all Kurds not only in Suleimanyya district but as far as Sinna, in Iran" (McDowall 1997: 119). Vanaf dat moment had Sheikh Mahmud ondergrondse contacten met de Engelsen in Bagdad.[134] Een vergadering van de Koerdische stamhoofden onder leiding van Sheikh Mahmud in mei 1918 in de stad Suleîmanî bood zelfs de heerschappij over hun land aan de Britten aan en de Engelsen trokken 16 november 1918 Suleîmanî zonder gevecht binnen. Twee weken later, op 1 december 1918, brengt A.T. Wilson in een vliegtuig een bezoek aan Suleîmanî en ontmoet Sheikh Mahmud en andere Koerdische notabelen. De Engelsen maakten vervolgens Sheikh Mahmud in 1918 hūkmdar, letterlijk de eigenaar van de macht of heerser, van het gebied Suleîmanî. De Engelsen wilden zonder een duidelijk plan voor de toekomst van de Koerdische gebieden, hun taken in deze gebieden naar Sheikh Mahmud delegeren en zich bevrijden van de kosten en risico's van directe heerschappij over die gebieden. Voor Sheikh Mahmud betekende hūkmdar te zijn de eerste stap in de richting van een onafhankelijke staat en de erkenning van zijn gezag als de koning van een onafhankelijk

[133] Voor uigebreide details over het leven en de politieke activiteiten van Sheikh Mahmud, zie het uit meer dan duizend pagina's tellende tweedelige boek van Hawar (1990 en 1991).
[134] Voor een uitstekend verslag hierover zie (Hîlmî 2003: 42).

Koerdistan. Deze twee verschillende verwachtingen, die later tot militaire confrontaties zouden leiden, staan aan de basis van de verdere politieke ontwikkelingen in de Koerdische gebieden (Nale: 2006: 9-76).

Aanvankelijk was de installatie van een lokaal bestuur onder Sheikh Mahmud voor de Koerden een indicatie dat de Engelsen goede bedoelingen met de Koerden hadden en het principe van het zelfbeschikkingsrecht respecteerden. De Koerden waren enthousiast over de Engelsen. Dit was ook gebaseerd op wat de Engelsen deden en schreven tijdens de oorlog. Als het Engelse leger onder de leiding van majoor Noel op 16 november 1918 Suleîmanî binnen gaat, heeft dit leger het imago van bevrijder i.p.v. bezetter. Majoor Noel neemt naast soldaten ook artsen, ingenieurs en andere specialisten mee. Sheikh Mahmud krijgt als hūkmdar een aanzienlijk salaris van 1225 pond en Noel vraagt Bagdad om voedsel, medicijnen en kleding voor de door honger getroffen bewoners van Suleîmanî. Hij vraagt ook om zaad voor de Koerdische boeren (Nale 2006: 46). Deze positieve maatregelen kwamen in een tijd dat de Koerdische gebieden zwaar waren getroffen door de oorlog. "During the next four years (na het uitbreken van de oorlog)", schrijft McDowall, "armies marched and counter-marched across the land, laying waste life, property and landscape." (McDowall 1997: 103). Tienduizenden mensen werden gedood, vele dorpen en steden vernietigd en velen werden dakloos. Hongersnood, tyfus en andere ziekten eisten veel slachtoffers. "Dead bodies were collected in the bazår every morning, and in some cases people were eating their dead babies" (McDowall 1997: 108). De hoeveelheid mensen die in Suleîmanî van honger en ziekte stierven was zo groot dat hun lichamen op straat bleven liggen totdat de gemeente de tijd had om ze te begraven (Hîlmî 2003: 28).

De zware gevolgen van de oorlog kwamen de geloofwaardigheid van de Britten goed uit. Als het Britse leger in 1918 Suleîmanî binnentrekt en voedsel, thee en suiker onder de hongerige bevolking uitdeelt, wordt het enthousiast verwelkomd. Ze werden in de woorden van een Koerdische historicus als "engelen gezien" (Hawar 1991:6).[135] De Britten zijn erin geslaagd om een tegenstelling tussen de rol van hun leger en dat van de Ottomanen voor de bevolking duidelijk te maken en daardoor de sympathie van de bewoners te winnen, niet alleen in Koerdische gebieden maar ook in de rest van Irak. Het Turkse leger en de hoge ambtenaren van het Ottomaanse Rijk hebben gedurende de oorlog mensen gedwongen om graan, voedsel en kleding af te staan (Hîlmî 2003: 26). Kortom de Engelse koloniale macht slaagde erin zichzelf als bevrijder te presenteren.

[135] Het optimisme over de Britten was ook bij de Arabieren in Irak te vinden, zelfs na de Arabische opstand van 1920 tegen de Britten. De Iraakse dichter Jamil Sidqi al-Zahawi, een van de belangrijkste en beroemdste dichters van Irak, schreef in 1920 een lang gedicht waarin hij de Engelsen hoog prijst en de opstand van 1920 tegen de Engelsen bekritiseert. Hij noemde de opstand tegen de Engelsen fitna zie: (Wardi 1992: 16).

De hierboven beschreven maatregelen en gedrag van de Engelsen waren niet de enige indicatie voor de goede bedoelingen van de Britten en het enthousiasme van de Koerden dat daarmee gepaard ging. Er was ook een enorme propagandamachine die de liberale taal van vrijheid, onafhankelijkheid en vooruitgang sprak en de geloofwaardigheid van de koloniale machtspraktijken probeerde te vergroten. McDowall laat zien dat de Anglo-Franse Verklaring van November 1918, waarin de beide landen beweerden dat ze de vrijheid van alle volkeren garanderen, zijn weerklank binnen de Koerden heeft gevonden. Volgens deze verklaring streefden de geallieerden naar: "The complete and final liberation of the peoples who have for so long been oppressed by the Turks, and that setting up of national governments and administrations that shall derive their authority from free exercise of the inntiative and choice of the indigenous population" (geciteerd in McDowall 1997: 163). Maar veel van dergelijke liberale teksten met de belofte van autonomie en onafhankelijkheid voor de volkeren werden eerder dan de Anglo-Franse Verklaring direct door de Engelsen in het Koerdisch geschreven en in de Koerdische gebieden verspreid.

Vanaf 1 januari 1918 gaven de Engelsen de al eerder genoemde Koerdischtalige krant *Têgeîshtnî Rastî* (*TR*) in Bagdad uit, waarin ze de vrijheid van alle volkeren van de Oriënt beloofden waaronder de Koerden. De krant presenteert de oorlog als "de scheidslijn tussen de vrijheid van de naties en slavernij" (*TR* 22 april, 1918) en construeert het kenmerk van die tijd als die van serbestî eqwam, de vrijheid van de naties. Het is van belang om te benadrukken dat de notie vrijheid in dit koloniale discours als technologie van regeren en het uitoefenen van macht werkt, het hele liberale discours is een deel van de koloniale machtspraktijken. Maar ondanks dat en ondanks het feit dat het doel van *Têgeîshtnî Rastî* was om via propaganda de Koerden tegen de Ottomanen en de Duitsers te mobiliseren, heeft de krant niet alleen het idee van een onafhankelijk Koerdistan populair gemaakt en de Koerden laten dromen van een eigen staat, maar ook een nieuwe politieke taal ontwikkeld die van cruciaal belang is geweest voor de verdere ontwikkeling van de politieke dimensie van het Koerdisch nationalisme, met name de ontwikkeling van de taal van het politieke martelaarschap. Het liberale discours van de krant creëerde grote verwachtingen en beloofde de Koerden een zelfstandige politieke toekomst. In de volgende paragraaf behandel ik in detail de taal, de thema's en de politieke boodschap van deze krant en de eerste formatie van het discours van het politieke martelaarschap in Koerdistan. Maar de grote verwachtingen van de Koerden botsten snel met de werkelijke politiek van de Engelsen in de jaren twintig. Nadat de Engelsen in de jaren na 1920 langzaam de contouren van de Iraakse staat vormden zijn Iraakse Koerden tegen hun wil tot een minderheid binnen Irak gereduceerd. In de rest van dit hoofdstuk

kom ik op de belangrijkste gebeurtenissen van die jaren terug, met name de gebeurtenissen die direct met het ontstaan van het politieke discours van martelaarschap te maken hebben.

3- *Têgeîshtnî Rastî:* de koloniale macht spreekt de taal van een dichter

Zoals eerder gezegd was *Têgeîshtnî Rastî* één van de vele kranten die de Engelsen in Irak uitgaven. Ze belichaamt een breder koloniaal fenomeen in Irak dat niet specifiek met de Koerden te maken heeft. Het eerste nummer van *Têgeîshtnî Rastî* verscheen op 1 januari 1918 en zijn laatste nummer op 27 januari 1919. Dat betekent dat de krant tijdens het laatste jaar van de oorlog is gemaakt en dat de publicatie ervan als een deel van de oorlogsstrategie van de Engelsen gezien moet worden. De politieke officier major E. B. Soane was degene die de krant opzette en heeft er zelf vele stukken in geschreven. Soane was al in Basra betrokken geweest bij het opzetten van de krant *Basra Times* (Mezher 1978: 107). Deze Engelse officier beheerste het Koerdisch uitstekend en was een kenner van de Koerdische geschiedenis en samenleving. De Koerdische historicus Emîn Zekî, een tijdgenoot van Soane, zegt: "Soane beheerste het Koerdisch net als een Koerd en wist veel meer over onze taal dan een Koerdische taalwetenschapper" (geciteerd in Mezher 1978: 104).[136] Opvallend aan deze koloniale krant is de sterke overeenkomst van zijn betoog en het betoog van de dichter Hacî Qadir, die ik in het vorige hoofdstuk behandeld heb. De krant adopteert juist de belangrijke thema's die eerder bij Hacî Qadir als een inheemse intellectueel ontwikkeld waren en ontwikkelt deze verder. Ik noem hieronder de centrale thema's uit de krant om dit punt duidelijk te maken.

Têgeîshtnî Rastî heeft veel aandacht voor de taal en ontwikkelt en populariseert een nieuwe politieke taal die vanaf dat moment in Irak en Iran de taal van het Koerdisch nationalisme wordt. Wat voor de Engelsen een tactische en propagandistische aangelegenheid was, is voor de constructie van de Koerdische moderne politieke taal en de Koerdische nationale politieke verbeelding van cruciaal belang. De natie wordt in deze krant verbeeld als een vrije, onafhankelijke politieke gemeenschap die eigen territoria heeft en een eigen staat verdient. Noties als de vrijheid, "serbestî", eenheid, "yekbūn", het nationalisme, "qewmîet", een dappere en eervole natie, "qewmêkî aza ū gaîwr", het zelfstandige leven van alle naties, "xo be xo jîanî hamū eqwam", het zelfbeschikkingsrecht, "heqî istîqlal", het bestaansrecht van de naties "heqî beqaî

[136] Soane is vanaf 1907 tot 1910 in het gebied van Suleîmanî geweest en presenteerde zich als een Koerdische handelaar uit Iran. In die periode had hij nauwe contacten met de belangrijke Koerdische famillies in dat gebied. Hij schreef een lang rapport over de politieke, militaire, culturele situatie van Koerdistan naar de Britse regering (Soane 2007) en publiceerde later zijn ervaringen en bevindingen in zijn boek *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise* (Soane 1926). Als hij vanaf maart 1919 politiek officier van Suleîmanî wordt, maakt hij het Koerdisch tot de officiële taal in het onderwijs en van de regering. In dezelfde tijd schrijft hij een boek over het Koerdische alfabet, dat wordt verspreid over de Koerdische scholen. Hij moedigde ook de Koerdische schrijvers aan om in het Koerdisch te schrijven en hun taal te zuiveren van de vele Arabische en Perzische woorden. Hij zou aspiraties hebben de "Lawrence van de Koerden" te worden. (Mezher 1978: 107).

eqwam", de zelfstandige regering van de naties, "idaraî xo be xoî eqwam", het patriottisme, "qewmiyet perwerî", nationalist of patriot, "millet perwer", patriottische gevoelens, "hîssîyetî wetenîye", patriottisme, "weten perwerî", behoren tot de kernconcepten die door deze krant worden geïntroduceerd en gepopulariseerd. Opvallend aan deze nieuwe politieke terminologie is dat het grotendeels Arabische woorden zijn, maar ook er worden Turkse woorden gebruikt die van oorsprong Perzisch zijn, zoals "serbesty". Dit laat zien dat deze nieuwe politieke taal gelijktijdig bij zowel Turken en Arabieren als bij de Koerden ontwikkeld wordt in interactie met elkaar en met het koloniale discours. De notie van fida'i, degene die bereid is zichzelf op te offeren voor een zaak, werd ook door deze krant geïntroduceerd.[137] Voor het verschijnen van deze krant kwam een deel van de bovengenoemde noties al voor in de poëzie van Hacî Qadir, maar het verbinden van deze noties met de liberale notie van het zelfbeschikkingsrecht en de verdere ontwikkeling en de popularisering daarvan zijn ontegenzeggelijk aan deze koloniale krant te danken.

De krant noemt de twintigste eeuw de eeuw van het recht op soevereiniteit van de natie, "heqî hakimyetî eqwem", en presenteert het nationalisme als de sterkste band die mensen met elkaar verbindt. In een commentaar schrijft de krant: "Geen enkele band onder de mensen is sterker dan qawmiyat, het nationalisme" (*TR* 8 jan, 1918). In het nummer van 2 maart gaat de krant in op de doelstellingen van de oorlog en maakt duidelijk dat de geallieerden twee doelen voor ogen hebben in deze oorlog: "Ten eerste: ze willen niet dat de ene natie door de andere natie wordt vernederd. Want dit is groot onrecht. Onze opdracht voor vandaag is dat alle naties, klein of groot, hun eigen regering moeten kunnen oprichten. Ten tweede: wij willen dat Duitsland, Oostenrijk en hun bondgenoten hun militarisme en oorlogszucht afleggen, omdat ze van plan zijn via hun macht de landen van anderen te beroven en de naties die ze overheersen als xizmetkar, "knecht", te gebruiken. Dergelijke propagandistische stukken, die het wezen van die tijd als het tijdperk van nationalisme, vrijheid en onafhankelijkheid van de naties benoemt, zijn typerend voor de vele stukken in *Têgeîshtnî Rastî*. In dit kader presenteert de krant de Engelsen als de ideale politieke partner van de onderdrukte naties, met name de Koerden. De krant noemt de Engelsen de opvoeder van de naties, "mūrabbî eqwam" (*TR* 1 april, 1918) en presenteert de Engelsen als de sterke wereldmacht die de Koerden zal steunen om hun vrijheid te bereiken. *Têgeîshtnî Rastî* schrijft op 2 maart: "De Koerden zijn verstandig, ze moeten nadenken en snel de hulp van de regering van Groot-Brittannië inroepen. Ze moeten zich bevrijden van de Turken, de

[137] In het Turk*ish and English Lexicon* wordt de notie fida'i met deze woorden gedefinieerd: "A self-sacrificing volunteer for any dangerous enterprise, a man who devotes his life to any cause" (Redhouse 2001: 1369).

Duitsers en de anderen en zelfstandig gaan leven. God zal hen bijstaan."[138] Andere propagandistische commentaren van de krant herhalen dezelfde positieve boodschap en beloven de Koerden de bevrijding door de Engelsen. In één van haar commentaren schrijft de krant: "De bevrijding van de Koerden net als de bevrijding van de Arabieren ligt in het feit dat men vertrouwt op de regering van Groot-Brittannië, want deze regering wil niemands land stelen en heeft de wens om de naties te bevrijden, azadkirdnî eqwam. De Amerikaanse staat is door Groot-Brittannië gemaakt en dankzij de Britten leven Canada, Ierland, Egypte en India in vrijheid. O, onze Koerdische broeders, van Turken iets goeds te verwachten is dom" (*TR* 5 januari, 1918). *Têgeîshtnî Rastî* probeert de deelname van Engeland aan de oorlog te presenteren als een poging om de Koerden en Arabieren te bevrijden. De krant schrijft: "In deze oorlog heeft Engeland aan de ene kant de Duitsers bevochten die de vijand van de hele mensheid zijn, aan de andere kant bevecht Engeland de Turken om de Arabische en Koerdische natie te bevrijden" (*TR* 19 augustus, 1918). De krant versterkt het sentiment onder Koerden dat zij een eigen natie vormen, een natie die anders is dan de rest, en benadrukt keer op keer dat de Arabieren, Koerden en Armeniërs verschillende naties zijn en dat ieder van hen een zelfstandige toekomst verdient en dat de Engelsen ze daarbij zullen steunen. Met andere woorden, de krant construeert de Koerden als een zelfstandige natie die een eigen onafhankelijk politiek leven dient te leiden en ontwikkelt verder de taal waarmee de Koerden zichzelf verbeelden als een politieke natie die een eigen staat dient te stichten. In het commentaar van 12 januari 1918 schrijft de krant: "De machtige Britse regering wil de Oriënt voor de mensen uit de Oriënt, zij voert deze grote oorlog uit voor de vrijheid van de Arabische, Koerdische en Armeense naties. De machtige regering van Britannië heeft veel gedaan voor het zelfstandige leven van alle naties, xo be xo jîanî hemū eqwam. Gelijktijdig herinnert de krant ook de Koerden aan het gevaar om niet de Engelsen als vriend te zien waardoor de onafhankelijkheid onbereikbaar wordt. De krant verspreidt de boodschap dat wie de eigen soevereiniteit niet bereikt, of wie geen poging doet om dat te krijgen, slaaf, "'ebid", en de gevangene, "esîr",van de andere naties zal worden. De krant gebruikt vele malen het wordt mehū, "niet meer bestaan of vernietigd worden", om het gevaar aan te duiden voor de naties die niet aan de kant van Engeland gaan staan en daardoor niet in staat zullen zijn een eigen onafhankelijk politiek leven te leiden. Het gevaar van mehū wordt nadrukkelijk in de krant naar voren gebracht. In een ander nummer schrijft de krant een lang stuk over de politiek van de Jonge Turken die volgens de krant tot doel heeft de andere naties, met name de Arabieren, Koerden, Armeniërs en Joden te assimileren. De krant schrijft: "De Turkse regering heeft slechts twee oplossingen voor

[138] Opvallend is dat *Têgeîshtnî Rastî* de Turken of de Turkse regering gebruikt om het Ottomaanse Rijk aan te duiden. In dit specifieke taalgebruik ligt de politiek van de delegitimering van het Ottomaanse Rijk als een multi-etnisch en multi-religieus rijk en het presenteren van het Rijk als een Turks rijk.

de niet-Turken: degene die geen Turk is, moet Turk worden en de taal en traditie van zijn voorouders vergeten, en niets is zo beschamend in de wereld als dit. (...) De andere is dat ze de haat van de Turken over zichzelf afroepen en als slaaf behandeld worden" (*TR* 25 maart, 1918). De krant concludeert: "Zoals de Turken hun eigen natie dienen zo moeten de andere naties hun eigen oplossingen zoeken. De Arabieren hebben dit goed begrepen en zich van de Turken bevrijd. Waarom zou de Koerdische natie dit niet begrijpen. Wij weten zeker dat de Koerden slim zijn en zichzelf zullen bevrijden van de Turkse onderdrukking en (de Koerden zullen) deze goede kans (de oorlog) niet laten liggen. God zal ons allemaal bijstaan."

Têgeîshtnî Rastî presenteert de deelname van het Ottomaanse Rijk aan de oorlog aan de kant van Duitsland als een plan van de Turken om alle niet-Turkse naties binnen het Ottomaanse Rijk te vernietigen. De krant schrijft: "Wat zou de Turken gedwongen hebben, of welk voordeel zagen zij om voor deze oorlog te kiezen. Door de weldenkenden van de Arabieren en de andere naties de dood in te sturen, werd het duidelijk dat het hun bedoeling is om de niet-Turkse rassen te vernietigen. Zodat niemand van hen in de Turkse regering macht zal hebben, de Arabieren niet, de Koerden niet en de Armeniërs niet." De krant schrijft letterlijk: de Turken willen "de niet-Turkse naties vernietigen" (*TR* 8 juli, 1918). Ook in een ander commentaar verkondigt de krant dezelfde boodschap: "Turken zijn slecht voor Koerden en andere naties" (*TR* 13 mei, 1918).

Een ander thema van de krant is het aanmoedigen van de Koerden om een plan te ontwikkelen om de onafhankelijkheid mogelijk te maken. Hier wordt de liberale taal van de koloniale beloftes van vrijheid en onafhankelijkheid vermengd met die van koloniale bedreiging. *Têgeîshtnî Rastî* schrijft wat de Koerden moeten doen: "De oplossing voor de Koerden is dat ze vandaag de chaotische toestand en de oorlog gebruiken in hun eigen voordeel, ze moeten elkaars handen vasthouden, een eigen regering stichten en onafhankelijk leven. Ze moeten de hulp van Engeland vragen, want het is vastgesteld dat deze regering (de Engelse) niet tot doel heeft de andere naties te vernietigen en te vernederen, mehū zelîl bikat," (*TR* 1 april, 1918). Direct daarna gaat de krant verder om in een bedreigende taal te schrijven: "Maar omgekeerd als de Koerden geen gebruik zullen maken van de chaotische toestand van nu, dan zullen de Duitsers samen met de Turken hen vernietigen, mehū biken. De Engelse regering voelt zich niet gedwongen om een natie te helpen die aan zijn vijand loyaal is. Wij hebben dit geschreven zodat dit gelezen wordt en het ons later niet kwalijk zal worden genomen. Wij hebben onze beste adviezen gegeven." Ondanks deze bedreigende taal straalt *Têgeîshtnî Rastî* optimisme uit over de toekomst in het algemeen en de toekomst van de Koerden in het bijzonder. De krant belooft de Koerden vrijheid en zelfbestuur en schrijft: "De Engelsen zullen veel voordelen voor Arabieren en Koerden hebben. De Engelsen hebben de Arabieren al van de onderdrukking van de Turken bevrijd, ze

hopen de Koerden ook te bevrijden. De Koerden moeten deze goede voornemens van de Engelsen erkennen en hard werken om bevrijd te worden" (*TR* 26 augustus, 1918). Aan het einde van de oorlog schrijft de krant over de gevolgen ervan voor de naties. De krant zegt dat de oorlog een slechte zaak is maar dat de gevolgen voor vele naties gunstig zullen zijn, want "vanaf nu zal iedereen zichzelf regeren en bevrijd worden van het juk van andere naties" (*TR* 11 november, 1918). De krant presenteert verder de vrijheid van de naties, serbestî eqwam, de onafhankelijkheid, serbexoiî, en vooruitgang, taraqqi, als het onmiskenbare lot van vrije naties, waaronder de Koerden. *Têgeîshtnî Rastî* combineert dit optimisme over politieke onafhankelijkheid met de belofte van vooruitgang en een glorieuze toekomst.

In dit kader bestrijdt de krant de wanhoop en propageert het belang van eigen inzet om geschiedenis te maken: wie zich voor het bereiken van bovengenoemde politieke doelen inzet, zal die doelen kunnen realiseren. Daadkracht en vastbereidenheid zijn daarbij belangrijke deugden. De krant construeert de Koerdische natie als een actieve agency die de geschiedenis naar haar eigen hand kan zetten en bespreekt het belang om in de toekomst te geloven. Dit doet de krant via het plaatsen van de Koerdische geschiedenis in een internationale context om zodoende een nieuw kader voor zelfidentificatie te creëren. De krant schrijft: "Wanhoop is een soort dood. De intelligentie van de mens is verbijsterend. (...) wat is meer verbijsterend dan wat de Japanners gedaan hebben. De vooruitgang die de Europeanen in vierhonderd jaar hebben bereikt, hebben de Japanners in dertig jaar bereikt. Als de Japanners wanhopig waren geweest, waren ze nu nog armer en onderontwikkelder dan de andere oosterse naties. Maar ze hebben hard gewerkt en dit hoge niveau bereikt" (*TR* 25 november, 1918). De nadruk van de krant op de ethiek van hard werken is opvallend en hij schrijft: "Elke natie die moedig is en zichzelf eervol respecteert, gîreî hebêt, werkt dag en nacht en zorgt voor de eigen behoeften in eigen huis. (...) andersom zal zo'n natie tot het laatste oordeel afhankelijk zijn van de hulp van de anderen." De krant presenteert inzet en werk als de kracht achter alles wat de mensheid bereikt heeft. Op 9 februari 1918 schrijft de krant: "Er is niets in de wereld dat niet door inzet en hard werk bereikt kan worden" en de krant adviseert de geletterde Koerden in zijn nummer van 9 december 1918, direct na de oorlog, om zich in te zetten voor hun vaderland en introduceert de jongeren als de agency die de nieuwe gelukkige en ontwikkelde natie zal creëren. "Koerdistan heeft vele hoogopgeleide jongeren. Koerdistan moet deze jongeren bij elkaar brengen om de anderen (Koerden) de weg te wijzen om velen vooruitgang te laten boeken en gelukkig te worden." De krant benadrukt ook de eigen verantwoordelijkheid om zichzelf in te zetten om vrijheid en onafhankelijkheid te bereiken en schrijft direct na de oorlog: "Iedere natie die tot Turkije behoorde, moet vandaag voor zichzelf werken, in zichzelf geloven en zich de wetenschap en industrie eigenmaken." (*TR* 16 december,

1918). Verder schrijft *Têgeîshtnî Rastî*: “Iedereen moet heel goed weten dat er geen probleem blijft bestaan als er inzet, hard werken en slimheid is om dat op te lossen. Er is geen natie die in bezit is van deze wapens en die het niet gelukt is haar doelen te verwezenlijken” (*TR* 25 november, 1918).

Têgeîshtnî Rastî besteedt veel aandacht aan de collectieve gevaren van het nieuwe tijdperk en probeert met name de Koerden op de hoogte te stellen van de gevaren van het geval dat ze falen een eigen staat op te richten. De krant presenteert het bestaan van de Koerden als natie als een veiligheidskwestie. Op vele pagina’s van de krant wordt keer op keer benadrukt dat als de Koerden zich niet zullen inzetten voor hun vrijheid en zich niet zullen keren tegen de Turken dat ze dan het gevaar lopen om de slaaf van de Turken te worden. De krant van 22 april 1918 schrijft “Wie in deze oorlog niet voor zichzelf zorgt, niet probeert iets te bereiken en wat nodig is te doen, zal naamloos blijven en de slaaf van anderen worden.” De krant zegt verder dat “de dood en het leven (van de Koerden) afhankelijk is van hun inzet in deze oorlog”. Op die manier lopen, zoals al eerder gezegd, twee tegenstrijdige boodschappen door elkaar. Aan de ene kant worden ideeën over en beloftes van onafhankelijkheid en vrijheid centraal gesteld, aan de andere kant worden gevaren genoemd die gerelateerd zijn aan het geval dat die vrijheid niet bereikt zal worden. De optimistische boodschap gebruikt de liberale taal van vrijheid, onafhankelijkheid en een eigen regering, terwijl de andere boodschap spreekt over assimilatie, slavernij en vernietiging van de naties. Voor de Britten behoort deze liberale taal tot instrument van machtsuitoefening en regeertechnieken, maar voor de Koerden is die taal de taal van het politieke nationalisme: de nationalistische hoop tegenover de nationalistische angst, de glorieuze eervolle toekomst van een zelfstandig nationaal leven onder de bescherming van de eigen staat tegenover de nachtmerrie van dreigende assimilatie, slavernij en vernietiging.

Zoals ik eerder zei, was het merendeel van deze thema’s aanwezig in de poëzie van Hacî Qadir, die ik in het vorige hoofdstuk uitgebreid behandeld heb. Hacî Qadirs project was dat van het stichten van een Koerdische staat en de herinnering aan de gevaren die aan het eventuele politieke leven zonder staat gepaard gaan. Hacî Qadir sprak over twee angstbeelden, het eerste was de vrees dat de Koerden hun religie kwijt zouden raken als hun land bezet zou worden door de christelijke ander, de Armeniërs. Het tweede was de vrees dat de natie door de anderen onder de voeten zou worden gelopen. Verder was bij Hacî Qadir de staat niet slechts nodig om de religie en de natie te beschermen, maar ook om respect van de rest van de wereld af te dwingen, want wie geen staat heeft, wordt naamloos en door de rest van de wereld als zonder waarde

gezien, volgens Hacî Qadir.[139] Hacî Qadir gebruikt ook het voorbeeld van Japan als een kleine natie die een grote natie als China heeft verslagen. De overeenkomst tussen de door *Têgeîshtnî Rastî* voorspelde gevaren, vernedering en de angst voor assimilatie, en die van Hacî Qadir is groot, beiden zien een toekomst zonder een eigen onafhankelijke staat als een nachtmerrie en beiden zien de mens zonder enige waarde als ze stateloos door de geschiedenis heen dwalen. De moderne staat garandeert in beide visies niet alleen het respect voor de individuele mens, maar ze is ook de enige uitweg uit de mogelijkheid een slaaf of gevangene te worden van, zo niet vernietigd te worden door de andere naties.

Wat *Têgeîshtnî Rastî* aan de visie van Hacî Qadir toevoegt, is de eis om de oprichting van een Koerdische staat te relateren aan het moderne liberale principe van het recht op zelfbeschikking. Een recht dat in zijn wilsoniaanse vorm tot de taal van de politiek van de periode na de oorlog behoort. Een gelijktijdige herdefiniëring van de Koerdische natie langs de notie van ras. In die zin is het discours van *Têgeîshtnî Rastî* niet een zuiver koloniale uitvinding, het is juist het resultaat van de interactie tussen de koloniale macht en de lokale ontwikkelingen (Van der Veer 2001). De interactie tussen het koloniale project van *Têgeîshtnî Rastî* en de inheemse inspiraties en angsten van de geletterde Koerden als Hacî Qadir vormt de basis voor het politieke discours en de taal van *Têgeîshtnî Rastî* en vervolgens ook voor de verdere ontwikkeling van het Koerdisch nationalisme na de oorlog. *Têgeîshtnî Rastî* vertaalt de eis van de oprichting van de eigen staat bij Hacî Qadir in de liberale taal van het politieke denken van na de oorlog en naar de rassentheorie die gelijktijdig de belangrijkste instrumenten van machtsuitoefening vormen van de koloniale macht. Daarom is het geen toeval dat *Têgeîshtnî Rastî* veel aandacht besteedt aan de poëzie van Hacî Qadir en hem een vaste plek in de krant geeft. In verschillende nummers van de krant bespreekt *Têgeîshtnî Rastî* de ideeën, wensen en verwachtingen van deze dichter en moedigt de Koerden aan om zijn poëzie te lezen, naar zijn adviezen te luisteren en zijn wereldbeeld eigen te maken. Verschillende gedichten van Hacî Qadir zijn in de krant afgedrukt, met name zijn gedichten over het belang van de Koerdische taal, de noodzak van de eenheid van de natie en de noodzak van de oprichting van de eigen staat.

Têgeîshtnî Rastî is, om de woorden van de Koerdische historicus Mezher te gebruiken "de eerste Koerdische uitgave die Hacî Qadir voor een breed Koerdisch publiek geïntroduceerd heeft" (Mezher 1978: 186). De krant gaat zelfs zo ver om te zeggen dat als de Koerden slim zijn, ze de gedichten van Hacî Qadir moeten lezen, omdat, volgens de krant, degene die Hacî Qadir leest "niet zal nalaten zich in te zetten voor de eigen natie", (*TR* 15 april, 1918). De krant prijst

[139] Over deze angsten zie hoofdstuk vier.

ook de afkeer van Hacî Qadir tegen de ghazal poëzie en schaart zich achter de kritiek van Hacî Qadir op deze poëzie. *Têgeîshtnî Rastî* gaat verder dan alleen maar Hacî Qadirs werk bekendheid te geven. De krant hernoemt Hacî Qadir als de briljante Koerd, "dahîyeî Kurd", en de eerste Koerdische sociale wetenschapper en de krant vergelijkt Hacî Qadir met Namiq Kemal (*TR* 22 april, 1918).[140] Maar belangrijker dan deze kwalificaties is het presenteren van Hacî Qadir in de krant als nationalist, "millet perwer" en opwekker van de patriottistische en nationalistische gevoelens, "mūheîcî hîsîyetî wetenî ū qewmî", (*TR* 22 april, 1918). De krant besteedt in mindere mate aandacht aan de andere Baban dichters, Salim en Kūrdî, die ik in het eerste en tweede hoofdstuk behandeld heb, en plaatst ze binnen zijn nationalistische discours. Over Kūrdî schrijft de krant: "Zijn dichtersnaam, Kūrdî, verwijst naar het nationalisme, "qewmîyet perwerî"," (*TR* 18 maart, 1918).[141] Over Salim schrijft de krant: zor millet perwer bwe, "hij was zeer patriottisch" (*TR* 1 april, 1918). De terminologie van qewmîyet perwer, nationalist, wetenperwer, patriot, hîsîyetî wetenî ū qewmî, de patriottistische en nationalistische gevoelens, zijn allemaal nieuwe concepten die de krant via de interpretatie van de gedichten van Hacî Qadir en anderen introduceert.

Nergens in de krant is de interactie tussen het werk en de denkwijze van Hacî Qadir en *Têgeîshtnî Rastî* duidelijker te zien dan in het commentaar van het eerste nummer. In dit commentaar schrijft de krant enthousiast: "*Têgeîshtnî Rastî* zet zich in voor de eenheid, yekbūn, vrijheid serbestî, en de overwinning, serkewtin, van de Koerden. Vandaag zijn alle naties van de wereld, bezig deze heilige doelen te verwezenlijken en velen van hen hebben dit ook gerealiseerd dankzij hun mannelijke inzet, koshishî piewane. Wij zullen geen idee presenteren dat niet door de weegschaal van de wetenschapen de ratio, "terazwî 'ilm ū 'eqil", afgewogen is en geen daad rechtvaardigen die niet door experiment haar gelijk gehaald heeft." In deze korte alinea populariseert de krant niet alleen maar de notie van vrijheid, eenheid en overwinning, die ook tot de kernbegrippen van Hacî Qadirs werk behoren, maar hij verbindt de realisatie daarvan met de inzet van de natie als een mannelijke actieve politieke agency. Als de naties hun mannelijke inzet optimaliseren en gebruiken dan zal de gewenste toekomst bereikt worden. Deze inzet stond ook centraal bij Hacî Qadir en de metafoor van de bij, die ik in het vorige hoofdstuk geanalyseerd heb, stond ook symbool voor een actieve agency die de eigen geschiedenis maakt. *Têgeîshtnî Rastî* construeert de Koerdische natie als een mannelijke opdracht en de Koerden als moedige en dappere mannen. De mannelijkheid van de Koerden wordt juist in deze krant opgehemeld en gepresenteerd als de belangrijkste deugd van de Koerden als natie. Het koloniale discours

[140] Voor het belang van Namiq Kemal zie het vorige hoofdstuk.
[141] *Têgeîshtnî Rastî* besteedt ook aandacht aan de ghazal dichters zoals Nalî, Salim en Kūrdî. Opvallend is dat de krant verschillende woorden van de gedichten van Kūrdî verandert om de homoseksuele connotaties van zijn werk te censureren.

introduceert het mannelijk activisme als de enige historische praktijk om de politieke toestand van de Koerden te veranderen en de gewenste toekomst te bereiken. Dit laat zien dat de relatie tussen het kolonialisme, mannelijkheid en vrouwelijkheid complexer is dan het dominante beeld dat het kolonialisme de mannen in de koloniën als minder mannelijk beschouwt. Op dit punt wijkt de koloniale houding in Irak af van de houding in India. De koloniale overheersers beschuldigden de Indiase bevolking ervan zwak en niet mannelijk te zijn (Inden 1990: 17). Volgens Edward Said kan dergelijke koloniale kritiek in verband worden gebracht met het proces van de vervrouwelijking, de feminisering, van de Oriënt, waarin de Oriënt werd gecreëerd als de zwakke, irrationele, niet-mannelijke ander in tegenstelling tot de rationele sterke en mannelijke Europeaan (Said 1978: 207). Wat ik in het geval van de Koerden in Irak laat zien problematiseert dit algemene beeld van Said. *Têgeîshtnî Rastî* laat zien dat het koloniale project van de Britten in Irak de taal van de gevierde mannelijkheid sprak. Dit is ook terug te vinden in de aandacht die *Têgeîshtnî Rastî* besteedt aan de ghazal dichters, zoals Nalî, Salim en Kūrdî, in een poging ze als nationalistische dichters te brandmerken. Opvallend is dat de krant verschillende woorden van de gedichten van Kūrdî verandert om de homoseksuele connotaties van zijn werk te censureren. De victoriaanse moraliteit van de koloniale macht interfereert hier met de representatie van de natie als een mannelijke onderneming. De Koerdische natie wordt hierdoor voor het eerst zwaar gegenderd als een mannelijke project.

In dezelfde passage stelt *Têgeîshtnî Rastî* wetenschap en rationaliteit als criteria voor de bruikbaarheid van ideeën. Het blad stelt het experiment als het criterium voor goedgekeurde praktijken. In wezen koppelt deze passage de nationalistische droom van eenheid, vrijheid en overwinning met de mannelijke inzet van de politieke agency van de natie aan het positivistische idee van geloof in de wetenschap en rationaliteit. Dit is grotendeels dezelfde boodschap die Hacî Qadir aan het einde van de negentiende eeuw voor de Koerden had.

Kortom, deze koloniale krant populariseert in wezen een visie die niet zoveel afwijkt van de visie van de intellectuele elite die deze meer dan een kwart eeuw eerder verkondigde. Dit betekent dat het kolonialisme niet simpelweg een nieuwe politieke taal en ideeën uitgevonden had en die de lokale bevolking heeft opgelegd. Integendeel *Têgeîshtnî Rastî* als een koloniale krant baseert zich op de eerdere visie, taal en politieke dromen van de geletterde Koerden. Er is juist een sterke interactie tussen het koloniale discours en de nationalistische dromen en wensen die eerder waren ontstaan bij een deel van de Koerdische intelligentsia.

Naast de creatie van de nieuwe politieke taal en verwachtingen en de popularisering daarvan brengt de krant een aantal thema's naar voren die voor het eerst in het Koerdisch worden besproken. Thema's die de Koerden de mogelijkheid bieden om zichzelf anders te verbeelden dan

voorheen. De notie van fida'i en de daarin benadrukte bereidheid om offers te brengen voor de natie zijn belangrijke aspecten van deze nieuwe representatie van de Koerden: de Koerden als patriotten die bereid zijn fida'i te worden voor hun vaderland. De inzet waar *Têgeîshtnî Rastî* het vaak over had, moet vertaald worden in patriottische daden. De nieuwe toekomst is onhaalbaar zonder de offergezindheid van de Koerdische fida'i's. Maar de notie van fida'i is verbonden met een aantal andere thema's die de nieuwe representatie van de Koerden als een natie, een natie van dappere mannen die bereid is om voor haar vrijheid alle noodzakelijke offers te brengen, mogelijk maken. Fida'i wordt op een nieuwe manier met de mannelijkheid van de Koerden verbonden en de offers komen van de moedige mannen vandaan. *Têgeîshtnî Rastî* herdefinieert de notie van natie als de drager van onveranderlijk nationaal karakter. Dit is in overeenstemming met de manier waarop de Engelsen zichzelf in het koloniale project als natie verbeelden, namelijk een natie met vaste positieve karakters (Van der Veer 2001: 158). In de komende paragrafen bespreek ik de belangrijkste thema's van deze nieuwe representatie van de Koerdische natie, waarin het brengen van offers voor de natie, het martelaarschap, en de nadruk op de mannelijkheid tot belangrijke kenmerken van de Koerdische natie gemaakt zijn. De nadruk op martelaarschap en de politisering daarvan in *Têgeîshtnî Rastî* gaat veel verder dan dat wat in het werk van Hacî Qadir te vinden is.

Zoals eerder gezegd introduceert *Têgeîshtnî Rastî* voor het eerst ras als basis voor nationale identiteit en beweert dat de Koerden tot de Ariërs behoren en hij verleent aan de Ariërs de kenmerken moed en bereidheid tot offers.[142] Vanaf de victoriaanse periode was rassenwetenschap een populaire bezigheid in Engeland en werkte als belangrijke machtstechniek of regeerpraktijk van het koloniale project (Van der Veer 2001). Door de introductie van het concept ras probeerden de Britten de Koerden een mythe van oorsprong te geven die als machtsinstrument werd ingezet om ze van de Ottomanen af te splitsen. Onder de titel "Qewmî Kurd", "de Koerdische Natie", schrijft de krant: "De Koerdische natie behoort tot shu'beî Arî, "de Ariër tak" (...) de Koerd is geen Pers, geen Arabier en geen Turk et cetera en geen enkele natie kon ze verrassen en onderwoerpen" (*TR* 5 februari. 1918) en de krant verbindt de standvastigheid, dapperheid en grote moed van de Koerden met hun ras als Ariërs. In hetzelfde artikel schrijft de krant dat historische analyse duidelijk heeft gemaakt dat "de Koerden een natie vormen die altijd haar bestaan bevestigde en haar naam komt voor in de wereldgeschiedenis. Het is jammer dat deze moedige natie niets meer van zich laat horen en zien tussen de moderne naties." In het volgende nummer herhaalt de krant dezelfde boodschap en bevestigt de identiteit

[142] Waarschijnlijk is Têgeîshtnî Rastî de eerste Koerdische uitgave die met de terminologie van ras over de oorsprong van de Koerden spreekt. Eerder spraken de Koerden over zichzelf als moslims. In 1907 heeft majoor Soane in zijn rapport over de Koerden voor de Britse regering benadrukt dat de Koerden "zuivere Ariërs" zijn en hun taal een "zuiver Arische taal" is. Zie (Soane 2007:145).

van de Koerden als Ariërs. In een ander stuk benadrukt de krant hetzelfde beeld van de Koerden als natie die "haar eigen bestaan, traditie en taal beschermt. En dit is een bewijs dat ze een onveranderlijke natuur, tebî'etêkî sabît, hebben" (*TR* 8 april, 1918). Aan deze natuur voegt de krant dapperheid en de drang naar zelfstandigheid toe. Ras in het betoog van *Têgeîshtnî Rastî* werkt als alternatief voor religie, de formatie van identiteit in deze krant langs de seculiere notie van ras is een poging om de religieuze identiteit naar de achtergrond te brengen. Deze seculiere houding, die uitgebreid de taal van offer en martelaarschap bezigt, is onderdeel van de koloniale regeerpraktijken**.**

3.1- Een natie van helden en mazlums, onderdrukten

Op een opvallende manier presenteert *Têgeîshtnî Rastî* twee tegenstrijdige beelden van de Koerden. Aan de ene kant construeert de krant het beeld van de Koerden als een natie van moedige en heldhaftige mannen die een grote naam zouden hebben in de wereldgeschiedenis. Aan de andere kant presenteert hij de situatie van de Koerden als één van slavernij. De Koerden waren helden en zijn nu slaven van de Turken geworden. Dat ze helden waren, zou overeenkomen met hun ras, en hun ondergeschikte positie zou tegen hun tebî'etêkî sabît, onveranderlijke natuur, ingaan. De krant spreekt de Koerden aan met de term dilêran, "helden", en roept hen op om hun lot in eigen hand te nemen en geen slaaf meer te zijn van de Turken.

Têgeîshtnî Rastî verbindt vaak deze heldendaden van de Koerden eerder met het verleden dan met het heden en tegen het heldhaftige beeld van het verleden presenteert *Têgeîshtnî Rastî* de Koerden in het heden in verschillende artikelen als een volk dat als slaven onder de heerschappij leeft van de Ottomanen. De krant schrijft: "Onder de naties die van de Turken afhankelijk zijn, is niemand meer onderdrukt dan de Koerden. De Turken drinken het bloed van de Koerden en beroven ze van de oogst van hun arbeid. Toch gehoorzamen de Koerden [de Turken] alsof ze machteloos zijn. Deze toestand duurt al honderden jaren en de Turkse regering heeft niets veranderd en heeft geen mededogen met deze slachtoffers van onrecht/onderdrukking, mazlum, (*TR* 10 januari, 1918). De krant gaat verder en schrijft: "De Koerden bevinden zich vandaag in een primitieve toestand. Wij kunnen zeggen dat vanaf de dag dat de Koerdische natie en Koerdistan de Turken gingen gehoorzamen, hun samenleving is gedegradeerd. (...) de Turken houden allen hun eigenbelang in het oog en hebben andere naties slavenarbeid laten verrichten."

Tussen deze twee tegenstrijdige beelden, het beeld van de held en dat van de slaaf, poogt de krant via het liberale principe van het belang om weer heldendaden te verrichten, de vrijheid te propageren. *Têgeîshtnî Rastî* geeft hoop om dit te kunnen bereiken door het nationalisme verder te ontwikkelen en broederlijk bij elkaar te komen.

3.2- *Têgeîshtnî Rastî* en het discours van seculier politiek offer

Têgeîshtnî Rastî introduceert de notie van fida'i en verbindt deze notie met de bereidheid om voor de natie te sterven. Deze notie is een onderdeel van de representatie van de Koerden als de natie van helden, van moedige en eervolle mannen die niet aarzelen om zich voor hun vaderland op te offeren. *Têgeîshtnî Rastî* is de eerste Koerdische publicatie die dit verband legt tussen de nationale strijd en de notie van fida'i.[143] Dit verband wordt op de volgende wijzen geconstrueerd.

3.2.1- Het offer is noodzakelijk voor het beschermen van de natie en haar toekomst.

Têgeîshtnî Rastî schrijft: "De Koerden moeten zelf voor zichzelf zorgen en de Engelse natie en de Britse regering voor hun eigen voordeel gebruiken. Want geen enkele arme en machteloze natie heeft ooit zonder de hulp van een sterke staat haar eigen doel kunnen bereiken en zal die ook niet bereiken. Wie zich inzet voor de Koerdische natie moet niet bezig zijn met eigenbelang. Ze (de Koerden) moeten het geluk voor hun nageslacht garanderen, want wie slechts eigen belangen voor ogen heeft, kan niets betekenen voor zijn natie. Het beschermen van het vaderland en het leiden van de natie zijn grote opdrachten. Dat kan alleen maar door eervolle mannen en fida'i gedaan worden" (*TR* 5 januari, 1918). De natie heeft zorg nodig, de patriotten moeten het belang van de natie boven hun eigenbelang stellen, de toekomst van de natie kan alleen gegarandeerd worden door het leven van de komende generaties veilig te stellen. Voor al deze aspecten van het nationale leven zijn niet alleen maar mensen nodig die moedig en dapper zijn, maar die ook bereid zijn als fida'i hun leven voor de natie op te offeren. Offers brengen voor de natie en voorbijgaan aan de individuele belangen zijn de deugden die een natie nodig heeft wanneer het zelfstandig wil zijn en haar toekomst voor de komende generaties veilig wil stellen. Het beeld van Fida'i als een moedige man plaatst weer de mannelijkheid in het centrum van het discours van het politieke martelaarschap.

3.2.2- Offers zijn noodzakelijk voor het beschermen van het algemeen belang.

In één van zijn commentaren bespreekt *Têgeîshtnî Rastî* de notie van het offer in relatie tot wat de krant het heqî 'mūmî, "algemeen belang", noemt. Het commentaar van dat nummer is getiteld: "Hoe kan een natie zich bevrijden?" Het antwoord van de krant is: "Wanneer een natie vrij wil zijn, dan moeten haar onderdanen allereerst een deel van hun eigen belangen opofferen voor het algemeen belang. Ze moeten ook samen consensus bereiken en het nationalistische denken, fikrî qewmîyet, onder de bevolking verspreiden zodat ze zich eensgezind opstellen" (*TR* 8 januari, 1918). *Têgeîshtnî Rastî* waarschuwt dat wie niet bereid is om offers te brengen, consensus te

[143] Fida'i wordt later in de jaren veertig vertaald in het Koerdisch als peshmarga, degene die de dood in de ogen kijkt.

bereiken en de nationale eenheid te versterken “altijd ziek, paresh**a**n, gevangen, *esîr*, en machteloos zal zijn. Zo’n natie zal verdwijnen en roemloos ten onder gaan.” De krant verbindt op die wijze de liberale notie van het algemeen belang met een medisch discours over de gezondheid van de natie en het martelaarschap. Een gezonde natie, die altijd wil blijven bestaan, is dus de natie waar de patriotten bereid zijn offers te brengen en het algemeen belang van de natie boven hun individuele belang te plaatsen. In dit quasi liberale en seculiere discours wordt de bereidheid tot martelaarschap gepresenteerd als een teken dat de natie gezond.

3.2.3- Het offer als de altruïstische eigenschap van de armen.

In dit verband schrijft *Têgeîshtnî Rastî*: “Wie zich voor de eigen natie wil inzetten, hecht niet veel waarde aan zijn eigen leven” (*TR* 19 januari, 1918) , dat wil zeggen dat hij bereid is om deze ziel voor de natie op te offeren. De krant onderscheidt degenen die bereid zijn om hun leven voor de natie op te offeren en degenen die daartoe niet bereid zijn. De eersten zijn de armen van de natie en de tweeden zijn de rijken. De krant introduceert de notie van rencberan, de handarbeiders en verbindt die met de bereidheid om voor de natie offers te brengen. Dit in tegenstelling tot de rijken die daartoe niet bereid zijn. De krant schrijft dat de rijken “te veel van hun eigen ziel houden, ze zullen hun eigen leven noch ruilen voor de Koerdische natie noch voor de hele wereld. Maar rencberan, de handarbeiders, van alle naties zijn bereid om zich op te offeren. Op het moment dat een paar intelligente jongemannen hun de weg laten zien, kunnen de arbeiders een rel beginnen waardoor ze zowel zichzelf als de Koerdische natie van de totale destructie, felaket, en ongelukkig leven bevrijden”. De krant zegt dat de rencberan in Oostenrijk en Duitsland al in verzet zijn gegaan zonder dat ze bang zijn voor hun eigen leven (*TR* 19 januari, 1918). In deze passage is het idee van de politieke avant-garde die een massa leidt, geïntroduceerd en deze massa wordt geconstrueerd als de actieve politieke agency die tot de zelfopoffering bereid is. Met andere woorden de genationaliseerde massa onder leiding van de politieke avant-garde kan door hun broodnodige politieke offers voor de natie de overwinning bereiken en geschiedenis schrijven. Rencberan worden als een dynamisch geheel gepresenteerd die met natuurlijke bereidheid tot martelaarschap het gelukkige politieke leven kunnen actualiseren. De notie rencberan wordt vanaf de jaren veertig bij veel links en marxistisch georiënteerde Koerdische groepen populair. De belangrijkste Koerdische marxistische beweging in Irak, die in het begin van de jaren zeventig werd opgericht, gebruikte het woord rencberan in haar naam. De groep noemde zich Komeleî Rencberanî Kurdist**a**n.

3.2.4- Het offer als een manier om het leven betekenis te geven.

Têgeîshtnî Rastî onderscheidt via de notie van het politieke offer het zinvolle sterven van het zinloze sterven. De krant schrijft: "Ongetwijfeld is het beter om voor het vaderland te sterven dan te overlijden door honger veroorzaakt door de vijand" (*TR* 19 januari, 1918). Dit wil zeggen dat ondanks het feit dat de dood onvermijdelijk is, de ene dood meer betekenis heeft dan de andere. De martelaarsdood voor de natie en vaderland is een nobele dood.

3.3.5- Het offer als een manier om rechtvaardigheid te verdedigen.

Têgeîshtnî Rastî schrijft: "Duitsland vecht vandaag om de hele wereld tot onderdaan te reduceren en de vruchten te plukken van andermans arbeid. Duitsland wil zichzelf versterken en de anderen verzwakken. Maar Engeland is anders, Engeland wil een gelukkig leven voor alle naties, Engeland is niet van plan om iemand tot slaaf te reduceren. Engeland wil dat iedereen zich ontwikkelt en in overeenstemming met de eigen aard en wensen zichzelf bestuurt. (...) Daarom steunt niemand Duitsland, maar zijn velen wel bereid hun leven voor de geallieerden te offeren" (*TR* 19 augustus, 1918).

Concluderend ontwikkelt *Têgeîshtnî Rastî* de notie van het politieke offer voor de natie via verschillende argumentatielijnen. In elk van de vijf argumenten hanteert *Têgeîshtnî Rastî* een seculier politiek discours waarin het offer, of het martelaarschap, niet in verband wordt gebracht met religie maar met liberale principes en voorstellingen. Anders gezegd: het offer wordt hier niet via religie maar via liberale noties en een seculiere vorm van het nationalisme gelegitimeerd. De bescherming van het vaderland, het garanderen van de toekomst van de natie, het veiligstellen van het algemeen belang en het verdedigen van een rechtvaardige kwestie zijn allemaal liberale seculiere doelen. Deze secularisering van het politieke offer in *Têgeîshtnî Rastî* heeft te maken met de context van de oorlog tussen het Ottomaanse Rijk als een islamitisch Rijk en Engeland als een moderne Europese seculiere staat. De Ottomanen hebben intensief gebruiktgemaakt van de taal van de islamitische jihad en het religieuze martelaarschap tegen de Engelsen en de rest van de geallieerden (Mezher 2001: 14), de Engelsen gebruikten daartegenover de seculiere notie van het offer, dat niet met de religieuze maar met de nationale strijd voor vrijheid, vooruitgang en onafhankelijkheid was verbonden. Op die manier construeert het koloniale discours via een liberaal discours de seculiere vorm van politiek martelaarschap als een belangrijk onderdeel van de koloniale regeerpraktijken. Samenvattend: *Têgeîshtnî Rastî* plaatst de notie van zelfopoffering binnen de context van het nationalisme en presenteert hiermee de natie als een politieke gemeenschap, die voor het bereiken van zijn seculiere doelen de dood van zijn patriotten eist. In dit discours is offer een permanent deel van nationaal leven, de hoop op een goede toekomst en

angst voor assimilatie hebben beide de bereidheid voor offers nodig. Fida'i is degene die zowel de hoop dichterbij brengt en die te realiseren mogelijk maakt als degene die de nachtmerrie van assimilatie tegenwerkt.

4- Nieuwe kranten, nieuwe ontwikkelingen na de oorlog

Tot de laatste edities propageerde *Têgeîshtnî Rastî* de onafhankelijkheid van de Koerden en de belofte van vrijheid. In één van zijn laatste nummers, op 9 december 1918, verwijst de krant naar de veertien punten van de Amerikaanse president Wilson om de geallieerde politiek duidelijk te maken. De krant schrijft: "De gebieden die op Turkije zijn veroverd zullen zeker in de toekomst een onafhankelijk bestuur krijgen. Op die manier zullen (deze gebieden) een nieuw gelukkig tijdperk betreden."[144] Op het moment dat *Têgeîshtnî Rastî* dat schreef, was de wapenstilstand al een maand van kracht en was er een einde aan de oorlog gekomen. Zoals eerder gezegd, waren de Engelsen Suleîmanî binnengegaan en Sheikh Mahmud was benoemd als de hūkmdar van het gebied van Suleîmanî. Dat wil zeggen dat *Têgeîshtnî Rastî* hetzelfde nationalistische betoog bleef houden, zelfs nadat de Engelsen de Koerdische gebieden van de Ottomanen ingenomen hadden.

Vanaf 1918 tot het midden van 1921 heeft de Engelse politiek, geheel in de lijn van *Têgeîshtnî Rastî* , tot doel gehad om de Koerden aan te moedigen te denken dat de Engelsen de Koerdische onafhankelijkheid voorstonden. De belangrijkste gebeurtenis die deze Engelse politiek in deze periode weerspiegelde, is het sluiten van het Vredesverdrag van Sèvres tussen de geallieerden en het Ottomaanse Rijk in augustus 1920. "For the Kurds", schrijft McDowall, "Sèvres (...) promised the formation of an autonomous region which would have the right to elect for complete independence one year after the formation of the autonomous area, if the League of Nations were persuaded of their capacity for such independence. It also allowed for the adhesion of southeren Kurdistan to such a future Kurdish state" (McDowall 1997: 137). De Engelsen dachten dat dit de voordeel zouden kunnen opleveren in hun onderhandelingen met de Turken over de naoorlogse politieke overeenkomsten (Olson 1989: 25). De Engelse politieke officier Edmonds, die later in Koerdistan de Engelse macht vertegenwoordigt, legt de werkelijke politiek van de Engelsen uit: "To avoid commitments in the [Kurdish] hills, the self-asserted rule of Mahmud (Sheikh Mahmud) over the political important area of Sulaimaniyya was recognized by Britain. Soon, however, restrictions on the scope and geographic limits of his rule were placed" (Hassanpour 1992: 148). Deze beperkingen waren in strijd met het nationalistische discours van

[144] Op 8 januari 1918 presenteerde president Wilson van de Vereinigde Staten zijn beroemde veertien punten, die later bekend werden als de Principes van Wilson, aan het Amerikaanse congres. Het twaalfde punt gaat over het lot van het Ottomaanse Rijk: "The Turkish portions of the present Ottoman empire should be assured a secure sovereignty, but the other nationalities which are now under Turkish rule should be assured an undoubted security of life and absolutely unmolested opportunity of autonomous development." De Koerden hebben veel hoop gevestigd op dit principe.

Têgeîshtnî Rastî en met de politieke verwachtingen van vele Koerden, met name die van Sheikh Mahmud. De Koerdische leiders hadden een onafhankelijk Koerdistan in het totale Koerdische gebied van de provincie Mosoel voor ogen en zeker geen geografische restrictie op hun macht in dat deel van Koerdistan dat ze op dat moment onder controle hadden, namelijk het gebied van Suleîmanî.[145]

Het was moeilijk voor de Engelsen om Sheikh Mahmud te temmen, omdat hij zichzelf als iemand zag die niet alleen maar de Koerden van Suleîmanî representeerde maar alle Koerden van de provincie Mosoel, en zelfs een deel van de Iraanse Koerden. Daarom verwachtte hij eerder uitbreiding van zijn macht en geen restrictie. De pogingen van de Engelsen om hem onder controle te brengen, mislukten. Sheikh Mahmud ging in verzet en in mei 1919, zes maanden na de aanwezigheid van de Engelsen in Suleîmanî riep hij de onafhankelijkheid van Koerdistan uit.

Na een militaire confrontatie waarbij Sheikh Mahmud zelf gewond raakte nam een Engelse militaire expeditie Sheikh Mahmud gevangen en zorgde voor het herstel van het Engelse gezag in Suleîmanî (Tripp 2002: 59). Tijdens zijn berechting leest Sheikh Mahmud in de rechtbank het twaalfde punt van de veertien punten van president Wilson voor als de basis om zijn opstand tegen de Engelsen te verdedigen. Dat wil zeggen, Sheikh Mahmud deed in de rechtzaal beroep op Wilsons principes van recht op zelfbeschikking om zijn verzet tegen de Engelsen te legitimeren. Hij zou gezegd hebben dat hij geen crimineel of bandiet is die gevangengenomen moet worden. Integendeel, hij is juist iemand die voor de onafhankelijkheid of het zelfbeschikkingsrecht van zijn volk strijd (Hawar 1991: 10).[146] Geheel in de lijn van *Têgeîshtnî Rastî* was Sheikh Mahmud in de vooronderstelling dat het wilsoniaanse nationalisme de officiële politiek van de Britten zou zijn en dat de Engelsen werkelijk van plan waren om ieder volk het recht op de nationale zelfbeschikking te geven. Dat wil zeggen dat Sheikh Mahmud als een religieuze leider de liberale politieke en morele taal van *Têgeîshtnî Rastî* sprak en een beeld had van zijn natie in de lijn van de moderne liberale concepten die zo prominent in *Têgeîshtnî*

[145] Het idee en de verwachtingen om een onafhankelijk Koerdistan te creëren was niet alleen maar aanwezig bij de stamleiders en religieuze leiders als Sheikh Mahmud, maar ook bij moderne Koerdische politici en intellectuelen zoals Sharif Pasha. Sharif Pasha was een geschoolde notabel die hoge politieke posities binnen het Ottomaanse Rijk bekleedde. Vanaf 1908 werkte hij samen met de Jonge Turken tegen de Ottomaanse sultan. Hij werd in 1901 verbannen en sindsdien woonde hij in Europa, hij voerde een liberale oppositie tegen het Ottomaanse Rijk (Pîrbal 2001). In mei 1919 heeft Sharif Pasha de Britse ambassadeur in Parijs op de hoogte gebracht dat hij bereid is om "Amir of an independent Kurdistan" to worden (McDowall 1997: 121). In hetzelfde jaar had het Committee for Kurdish Independence, een verzameling van Koerdische verbannen intellectuelen en politici in Cairo "appealed for British assistance in establishing a Kurdish state in January 1919" (McDowall 1997: 122). Een andere belangrijke Koerdische sheikh, genaamd Sheikh Taha van Nihri, de sheikh van de Naqeshbandi soefi orde, richt zich persoonlijk in april 1919 tot de Engelse autoriteiten in Bagdad en na zijn bezoek aan Bagdad eist hij een verenigd Koerdistan inclusief de Koerdische gebieden uit Iran erbij (McDowall 1997: 122).

[146] In zijn boek *De Sociale Aspecten van de Moderne Iraakse Geschiedenis* bespreekt *'Ali Wardi* een soortgelijke reactie van een Arabische leider in Zuid-Irak tegen de Engelsen. 'Alwan al-Yasri, één van de leiders van de shi'itische opstand van 1920 tegen de Engelsen in Irak zegt tegen één van de Britse officieren: "Wij hebben eeuwen geleefd zonder het idee van onafhankelijkheid, maar jullie kwamen en hebben ons onafhankelijkheid beloofd. Jullie hebben ons onafhankelijkheid geboden zonder dat wij erom gevraagd hebben. (…) Nu als wij jullie onze onafhankelijkheid vragen, nemen jullie ons gevangen" (Wardi 1992: 308)

Rastî aanwezig waren. Sheikh Mahmud werd vervolgens ter dood veroordeeld, maar de straf werd tot tien jaar gevangenis verlaagd en hij werd naar India verbannen.

5- Pêshkewtin: de natie moet eerst gereinigd worden

Na de verbanning van Sheikh Mahmud oefenden de Engelsen zelf de macht direct in Suleîmanî uit. De politieke officier Soane, die in Bagdad *Têgeîshtnî Rastî* uitgaf, was al naar Suleîmanî overgeplaatst om de positie van een andere Engelse politieke officier, majoor Noel, over te nemen. In de literatuur over die periode wordt Noel afgeschilderd als iemand die zijn medewerking verleende aan de Koerden en achter hun wens voor onafhankelijkheid stond. Soane wordt daarentegen omschreven als arrogant en anti-Sheikh Mahmud. Hij zou de Koerden tegengewerkt hebben (Hawar 1991), (Hîlmî 2003). Geheel in die lijn schrijft Martin van Bruinessen: "The appointment of the strong-willed Major E. B. Soane as the political officer beside him (Sheikh Mahmud) further strained the shaikh's relations with the British. Soane, who more than a decade earlier had lived in the area disguised as a Persian, was distinctly unsympathetic to the shaikh, unlike his predecessor Noel, who had been an enthusiast for Kurdish independence" (Van Bruinessen 1997: 64).

Hoewel deze interpretatie een kern van waarheid bevat en Soane inderdaad een harde houding aannam ten aanzien van Sheikh Mahmud, is deze opstelling niet te reduceren tot de persoonlijkheid van louter Soane, maar houdt deze verband met het politieke project dat Soane voor ogen had. Terwijl Noel een indirect bestuur uitvoerde, wilde Soane de macht direct uitoefenen, in de samenleving ingrijpen en deze veranderen. Noel vertegenwoordigt de indirecte koloniale heerschappij, terwijl Soane de directe en disciplinerende koloniale politiek voorhad. Het uitgeven van een nieuwe krant in Suleîmanî, genaamd Pêshkewtin, de Vooruitgang, was niet alleen een instrument van persoonlijke macht als politiek officier, maar ook een middel om zaken die hij als fout en ongepast beschouwde, te veranderen.[147] Opvallend aan deze krant is de afwezigheid van het nationalistische discours van *Têgeîshtnî Rastî* over het autonome politieke leven van de Koerden. Terwijl in *Têgeîshtnî Rastî* het een sociologisch en met name politiek gegeven was dat de Koerden een natie waren op basis waarvan het recht op zelfbeschikking geëist kan worden, worden de Koerden in Pêshkewtin als losse gemeenschappen gepresenteerd die nog geen natie zijn geworden. De Koerden in deze nieuwe koloniale krant moeten tot natie gemaakt worden en de koloniale macht zal dat process leiden via interventies in de samenleving. Daarom besteedt Pêshkewtin geen aandacht aan het recht op zelfbeschikking, aan het belang van

[147] Van deze krant werden 118 nummers gemaakt. Het eerste nummer van *Pêshkewtin* is op 29 april 1920 gemaakt en het laatste nummer op 27 juni 1922.

de eigen autonome regering en aan de politieke vrijheid van de Koerden. In plaats daarvan besteedt de krant veel aandacht aan thema's als hygiëne, gezondheid, opvoeding, onderwijs, landbouw, bestrijding van corruptie, opleiding voor moderne beroepen en kritiek op traditionele gewoontes die volgens het koloniale discours veranderd zouden moeten worden. Het bestuderen van deze thema's valt buiten het doel van dit onderzoek, maar ik wil toch kort aandacht aan twee thema's besteden die-zoals David Arnold zegt-het "interventionistische" karakter van de koloniale macht duidelijk maken (in Anderson 2007: 1), namelijk de nadruk op hygiëne en de pogingen om sommige traditionele gewoontes te veranderen. Via deze thema's wordt een beeld van de Koerden gecreëerd als een gemeenschap die niet politieke onafhankelijkheid en martelaarschap maar onderwijs in hygiëne nodig hebben.

In het eerste nummer van 29 april 1920 plaatst Pêshkewtin een uitgebreid artikel over aderlaten en de slechte gevolgen voor de gezondheid daarvan. De krant schrijft: "Als de lente komt zeggen sommigen dat het seizoen van de snelle circulatie van het bloed in het lichaam is gekomen. Daarom beschouwen ze aderlaten of het gebruik van bloedzuigers als nuttig en goed. Dat is echt slecht." Dan gaat de krant verder met een medisch verhaal over de lichaamsverandering in de lente en het belang veel te bewegen. De krant citeert een paar passages uit de Qur'an die de gelovigen aanmoedigen om veel te bewegen. Daarna geeft de krant de lezer een les in hygiëne en schrijft: "Waarom eten wij? Om te kunnen bewegen. Wat is de beweging? Het is bloed. Waarvan wordt bloed gemaakt? Van eten en lucht. Wat hebben wij dus nodig om schoon bloed te creëren? Schoon voedsel, schone lucht, een schone omgeving, een schoon huishouden, een schone stad, schone markten, schone kleren en een schoon lichaam. Profeet, gezegend zij hij, heeft gezegd: reinheid is een deel van geloof." Dit simpele taalgebruik zegt veel over de nieuwe koloniale houding: de Koerden worden hier toegesproken als kinderen die opgevoed moeten worden, als onvolwassen personen die onbekend zijn met de elementaire zaken van het normale leven. Het betoog van Koerden als dappere, moedige natie die deel uitmaakt van de wereldgeschiedenis en niet aarzelt om offers te brengen, verdwijnt in deze krant. Terwijl in *Têgeîshtnî Rastî* een duidelijk seculier betoog wordt gebruikt en religie en politiek uit elkaar worden gehaald, werd in Pêshkewtin religie geïntroduceerd als een deel van het hygiënische discours. Net zoals het seculiere discours in *Têgeîshtnî Rastî* een instrument was om macht uit te oefenen, is van religie in Pêshkewtin, die inmiddels in verband is gebracht met een hygiënisch discours, een instrument gemaakt voor machtsuitoefening.

Een maand later plaatst Pêshkewtin een ander artikel over hygiëne. De krant schrijft dat dankzij de Engelse regering: "Wij wat hygiëne betreft vooruitgang hebben geboekt. Maar nog altijd zijn er mensen die in stegen en verlaten huizen hun behoefte doen, omdat ze niet op de

hoogte zijn van de nadelig gevolgen daarvan. Ze weten niet waarom de overheid hun dat verbiedt." (Pêshkewtin 3 juni, 1920). De krant legt het uit dat in vuil, zoals in de ontlasting van iemand die ziek is, " er een zeer zeer kleine worm zit die niet met het blote oog zichtbaar is. Zoiets heet miqrob, microbe. Omdat deze microbe onzichtbaar is, geloven sommigen het niet. Maar deze microbe is met een speciaal apparaat zeer goed te zien. Deze worm komt voort uit vieze dingen en houdt van bloed. Wanneer wij ademhalen gaat deze worm ons bloed binnen." Het stuk eindigt met dit politieke statement: "Wij zijn deze regering (de Engelse regering) voor altijd dank verschuldigd, omdat zij ons met dwang hygiëne bijbrengt." Als de Koerden in de eerste passage als een kind ingezet worden, worden ze hier als dom of in ieder geval onwetend voorgesteld, en kunnen ze niet op hun gezondheid letten. De koloniale macht moet deze domme mensen leren zich gezond te gedragen.

Naast hygiëne is de verandering van bepaalde tradities een aandachtspunt van de krant; bijvoorbeeld het uithuwelijken van vrouwen en het vragen van een bruidsschat. Pêshkewtin schrijft: "Iemand gaat de hand van een meisje vragen, de eigenaar van dat meisje gaat over het geld dat betaald moet worden onderhandelen alsof hij een ezel verkoopt" (Pêshkewtin 27 mei, 1920). Majoor Soane zelf schrijft een stuk over echtscheiding en hij zegt dat moslims die Hanafi school volgen, de vrouw ieder recht om echtscheiding aan te vragen ontneemt, onder welke omstandigheid dan ook. Maar de volgelingen van de Hanbali en Maliki school geven de vrouw wel het recht om onder bepaalde omstandigheden een echtscheiding aan te vragen. Soane zegt dat de Iraakse Commisie van Shari'a de benadering van Hanbali heeft geaccepteerd, waarbij de vrouw het recht heeft om echtscheiding aan te vragen. "Omdat de Koerden de Hanafi mazhab niet volgen, vraag ik de religieuze rechter en de andere religieuze geleerden, om dit punt in beschouwing te nemen" (Pêshkewtin 25 november. 1920). Twee nummers later, op 9 december 1920, geven acht Koerdische religieuze geleerden een negatief antwoord op het verzoek van Soane en zeggen dat de Koerden Al-Shafi'i school volgen, daarom kunnen Koerdische vrouwen zelf geen echtscheiding aanvragen.[148]

Deze voorbeelden liet zien dat het koloniale betoog in Pêshkewtin verschilt van dat in *Têgeîshtnî Rastî*. Met majoor Soane in Suleîmanî ontwikkelt de koloniale macht de ambitie om disciplinerend te werken en in de samenleving te interveniëren. De interesse voor het hervormen van persoonlijke en lokale hygiëne en de hervorming van de lokale tradities zijn indicaties voor de disciplinerende koloniale ambities. Door nadruk te leggen op de hygiëne en het bestrijden van

[148] Inderdaad kunnen vrouwen volgens de Hanafitische school geen echtscheiding vragen voor de rechter, tenzij de man impotent is. Maar volgens de andere rechtsscholen, inclusief de Sjhafi'itische kan dat wel. De Malikitische is het gunstigst voor vrouwen en kent de meeste gronden voor echtscheiding. Wat de Koerdische geleerden bedoelen als ze zeggen dat men bij de shafi`itische rechtsschool geen echtscheiding kan aanvragen is niet helemaal correct. Blijkbaar is voor deze geleerden het belangrijker om nee tegen de koloniale officier te zeggen, dan letterlijk hun rechtschool te volgen.

lichamelijke en geestelijke ziekte, uithuwelijken, zowel individueel als collectief, bevestigt de koloniale macht niet alleen maar zijn beschavingsmissie, maar verkondigt het ook een nieuw politiek vertoog. Dit vertoog zegt: de Koerden moeten eerst leren zichzelf te reinigen en hygiënisch te leven voordat ze zelf kunnen regeren. Soane presenteert zichzelf hierdoor als iemand die de Koerden tegen zichzelf beschermt. Hij zou op die manier de Koerden naar gezondheid, menselijkheid en vooruitgang leiden. Een autonoom politiek leven en zelf regeren zijn niet de zorgen van dat moment.[149] Maar juist door die houding kwamen de Engelsen in de Koerdische gebieden in de problemen.

De Engelsen konden de Koerdische gebieden niet onder controle brengen en het Ottomaanse gezag bleef een bedreiging voor het Engelse gezag. Als gevolg daarvan zagen de Engelsen zichzelf gedwongen om Sheikh Mahmud in 1922 uit India terug te halen en weer de hūkmdar van de Koerdische regio te maken. Een Engelse mandaatambtenaar schrijft: "We had despaired of keeping out the Turks with our resources and had brought back Mahmud to consolidate Kurdish nationalist feelings as the sole means of doing so" (geciteerd in Hassanpour 1992: 148). De terugkeer van Sheikh Mahmud naar Suleîmanî op 30 september 1922 markeert het begin van een nieuwe en meer radicale fase in de relatie tussen de Britten en de Koerden. Door naast het ene koloniale regeermodel, dat van Irak, een ander koloniaal model te ervaren, dat van India, was Sheikh Mahmud radicaler geworden. De invloed van de Indiase antikoloniale houding was vanaf het begin van de jaren twintig in Suleîmanî te zien. Sinds 1920 hebben de Britten "involuntarily induced the residents of Suleîmanî to follow developments in India through the Kurdish prisoners of war which had returned to the town from Sumarpur, Bellary and Nowgong. In the words of a British officers all residents appeared 'to have become inculcated with doctrines of professional Indian malcontent" (Gorgas 2008: 544). De teruggekeerde gevangenen naar Suleîmanî hadden al de eerste anti-Britse propagande in Suleîmanî verspreid (Gorgas 2008:544). In deze sfeer ondernam Sheikh Mahmud een radicale stap en vormde een regering. Tegen de Engelse verwachting in eist Sheikh Mahmud ook gebieden buiten Suleîmanî op. In november 1922 noemt hij zichzelf de koning van Koerdistan.

In de periode waarin Sheikh Mahmud het gebied bestuurde, vanaf 1922 tot 1924, werden vier nieuwe kranten in Suleîmanî uitgegeven. Deze kranten volgden de politieke lijn van *Têgeîshtnî Rastî* en hebben niet alleen maar het idee van het zelfbeschikkingsrecht en de onafhankelijkheid verder verspreid en gepopulariseerd, ze ontwikkelden ook nieuwe ideeën over de inhoud van de Koerdische natie, ze construeerden een nieuwe ander, de Arabieren in plaats van de Turken, ze construeerden de jonge generaties als het nieuwe politieke subject en de drager

[149] Ironisch genoeg overleed Soane in Engeland, een jaar na zijn vertrek uit Koerdistan in 1922, op 42-jarige leeftijd aan tuberculose.

van het Koerdisch nationalisme en benadrukten weer sterker de bereidheid om offers te brengen. Het martelaarschap komt naast vele andere nationalistische concepten in alle vier de kranten voor. De kranten waren *Bangî Kurdistan*, de Roep van Kurdistan, *Rojî Kurdistan*, de Zon van Kurdistan, *Bangî Heq*, de Roep van rechtvaardigheid, en *Umêdî Istîqlal*, de Hoop op Onafhankelijkheid. In de komende bladzijden bespreek ik het politieke discours van martelaarschap en de nieuwe aan het martelaarschap gerelateerde nationalistische noties die in deze vier kranten ontwikkeld zijn.

6- *Bangî Kurdistan*: het uitvinden van Kurdayetî

Bangî Kurdistan is de eerste krant die door Koerden zelf in Suleîmanî werd gemaakt en van deze krant zijn 14 nummers verschenen vanaf 2 augustus tot 3 november 1922. *Bangî Kurdistan* was de krant van de vereniging Cem'îetî Kurdistan, de Vereniging van Koerdistan, die in juli 1922 in Suleîmanî was opgericht. De vereniging bestond uit een aantal actieve hoogopgeleide Koerdische intellectuelen, ex-politici en notabelen die droomden van een onafhankelijk en modern Koerdistan.[150] Zowel de krant als de vereniging stonden onder leiding van Mustafa Pasha, een Koerdische officier in het Ottomaanse leger die na de oorlog Turkijke verliet en naar Koerdistan was teruggekomen. Vanaf het eerste nummer maakt de krant bekend dat ze een nationalistische krant, "gezeteyek**î mîllî**" te zijn, die de denkwijze van de Koerden weerspiegelt en de Koerden bedient".[151] De krant zegt dat ze voor de vooruitgang en de ontwikkeling van het vaderland, "tereq**î** ū te'al**î** weten", strijden en de krant construeert de Koerden als een autonome natie.

Tegen de Britse verwachting vaart de krant een sterke anti-Bagdad koers vanaf zijn eerste nummers en ziet Koerdistan niet als een deel van Irak. *Bangî Kurdistan* publiceert in zijn tweede nummer, van 14 augustus 1922, een stuk waaruit blijkt dat ondanks de formatie van de Iraakse regering en de huldiging van Faisal als de koning van Irak, de Koerden zichzelf niet beschouwen als een deel van de regering in Bagdad. *Bangî Kurdistan* bericht over een delegatie uit Bagdad die van plan is om naar Suleîmanî te komen en de Koerden raad te geven. De krant vraagt zich af waarom zo'n delegatie naar Suleîmanî zou willen komen en wat voor raad ze de Koerden zouden willen geven. "Als ze ons willen adviseren om een deel uit te maken van Irak, lijkt ons dat een onverstandig en een gehaat advies. Kurdayetî (het Koerd-zijn als politieke identiteit) schiet per dag nog dieper wortel tussen de mensen" (*BK* 14 augustus, 1922). De krant beëindigt zijn commentaar met dit gedicht:

---

[150] Zie voetnoot vier.

[151] Soortgelijke kranten waren al vanaf 1920 in het Arabisch in Bagdad te vinden. De Arabische nationalisten hebben de krant Istiqlal uitgegeven, waarin ze het Arabisch nationalisme aangemoedigd hebben. De eigenaar van de krant was een Arabische officier die deelnam aan de Arabische opstand tegen de Turken tijdens de Eerste Wereldoorlog. Istiqlal wordt beschouwd als de eerste krant die oppositie voerde tegen de Britten in Irak (Wardi 1992: 36-37).

Koerden zijn zo diep Koerd geworden
Honderd duivels kunnen ze niet van hun Koerd-zijn laten afstappen.
Het blijft toch een raadsel waarom anderen onnodig hoofdpijn zoeken.

Bangî Kurdistan introduceert nieuwe politieke noties die niet in *Têgeîshtnî Rastî* voorkwamen. De noties als onze heilige vaderland, "watanî mūqedessekeî xoman", de jongeren van het vaderland, "ferzendanî weten", Kūrdîyet, "nadruk leggen op het Koerd-zijn", dat snel, in het tweede nummer van de krant, wordt omgevormd in Kurdayetî, het Koerd-zijn als politieke identiteit, het populairste politieke concept van het Koerdisch nationalisme. De krant presenteert de Koerden als 'unsureky pakw qadimw muqaddas, een zuiver, oud en heilig ras. De onafhankelijkheid van Koerdistan, "istîqlalyetî Kurdistan", de nationale rechten, "hūqūqî mîllî", het nationale eergevoel, "gîraî mîllîyet", het nationale geweten, "wîjdanî mîllî", zijn termen die in deze krant worden geïntroduceerd. Verder neemt het discours van het politieke martelaarschap in deze krant een belangrijke plek in. Opvallend aan deze nieuwe terminologie is de volgende koppeling van een religieuze dimensie aan ras: het vaderland en de Koerden als ras worden als, heilig, "mūqedes", en zuiver gepresenteerd. Daarnaast worden de patriotten als kinderen van de natie gepresenteerd en de natie zelf als een gezin en als een zieke moeder. De constructie van natie als gezin en zieke moeder brengt de natie binnen de emotionele sfeer van het persoonlijk leven en construeert haar als een belangrijk deel van het emotioneel leven van ieder individu. Verder wordt in deze krant de onpatriottische houding van individuen als een "sociale ziekte" gezien die het lichaam van de natie infecteert en de natie wordt als een organisch lichaam verbeeld. Bij het koppelen van ras, lichaam, gezin en religie aan elkaar wordt de religie zelf geherformuleerd als een deel van het individuele geweten en de innerlijke gevoelens. Religie wordt verinnerlijkt.

In elk van deze nieuwe ideeën en beelden van de natie is impliciet de noodzaak voor het politieke offer aanwezig. Het offer is een intrinsiek deel van de representatie van de natie als heilige entiteit, als gezin en als zieke moeder die genezen moet. De bereidheid tot offer in deze representatie verwijst naar innerlijke bereidheid van individuen om zich voor de natie op te offeren. De natie als gezin of als patiënt heeft de hulp, inzet en moed als innerlijke impulsen van patriotten nodig. Religie wordt geherarticuleerd als een deel van deze nieuwe innerlijkheid. In de rest van dit hoofdstuk worden deze thema's uitgewerkt.

6.1- De natie als gezin.

De beste illustratie voor de representatie van de natie als een gezin is te vinden in de brief van Sheikh Mahmud die hij na zijn terugkeer uit India richtte aan de Koerdische natie en gepubliceerd werd in *Bangî Kurdistan* van 15 oktober 1922. De brief is getiteld: van Mahmud de zoon van Said aan de hele Koerdische natie, "mîlletî Kurd". In deze brief presenteert Sheikh Mahmud de Koerdische natie als een milaty mazlum, een natie die onrecht is aangedaan, voor wie gestreden moet worden en offers gebracht moet worden. Sheikh Mahmud zet de Koerdische natie neer als een harmonieus gezin met één hart en één taal. Het beeld van de natie als een familie of-om nog preciezer te zijn-als een onderdrukte familie die onrecht is gedaan, staat hier aan de basis van het discours van het politieke martelaarschap. Sheikh Mahmud schrijft: "Vanaf vandaag ben ik hard aan het werk om de Koerdische regering te laten functioneren, om het bestaan (van de Koerden) te beschermen en een onafhankelijk Koerdistan te stichten." Sheikh Mahmud verwacht dat de Koerden als "een verenigd en harmonieus gezin" met hem zullen samenwerken, om "het voor iedereen glasheldere recht dat ze (de Koerden) gekregen hebben te beschermen en te verwenlijken". Met het 'glasheldere recht' bedoelt Sheikh Mahmud de regering die hij in Suleîmanî met toestemming van de Engelsen heeft gevormd na zijn terugkeer uit India. Verder schrijft Sheikh Mahmud in zijn brief: "De beslissing van de beschaafde wereld is dat iedere natie en ieder ras zichzelf moet besturen." Sheikh Mahmud is van mening dat de Koerden die rechten moeten krijgen, want: "Ten eerste behoren wij tot de Koerdische natie. Ten tweede hebben wij veel offers gebracht om dit doel te bereiken. Als wij één hart hebben, één taal spreken en één doel nastreven, met hulp van God, kan niemand ons treffen. Ikzelf ben tot mijn laatste druppel bloed bereid geweest om zowel mezelf als mijn bezit, kinderen en volgelingen voor jullie geluk op te offeren, ik zal dat weer herhalen. De inzet komt van jullie en het succes van God." De notie van martelaarschap is hier verbonden met het beeld van de natie als harmonieus gezin dat bestaat uit een gemeenschap van broeders en zusters.

Bij ieder gezin hoort een moeder en *Bangî Kurdistan* presenteert voor het eerst het beeld van Koerdistan als een zieke moeder, "daîkêkî bîmar", en een liefdevolle moeder, "daîkêkî mîhreban" (*BK* 29 september, 1922). De constructie van de natie als een liefdevolle, zieke moeder brengt de natie binnen de privésfeer van de familie en presenteert het offer voor de natie als een offer voor de eigen familie. De representatie van de natie als een familie wordt nog op een andere manier in *Bangî Kurdistan* gepresenteerd, zoals in deze passage van 3 februari 1923: "Het is een opdracht voor ieder mens om zijn religie, vaderland, natie en de leden van zijn ras als zijn familie te beschouwen. Een goede moraal, een gezond verstand en een volmaakt geweten laten ons het belang en de waarde van bovengenoemde opdrachten begrijpen. De uitvoering van die

opdrachten kan alleen maar door een natie gedaan worden die niet gevangen is door een andere natie" (*BK* 3 februari, 1923). Via de representatie van de natie als gezin of als zieke moeder probeert de krant de loyaliteit van individuen tot de natie te verpersonaliseren en te versterken. Op die manier wordt de weg vrijgemaakt voor het creëren van een nationaal politiek subject.

Een belangrijk element uit de brief van Sheikh Mahmud is het presenteren van de natie als lichaam. De natie heeft één hart en spreekt één taal. De constructie van de natie als lichaam is belangrijk voor het discours van het politieke martelaarschap, want om dit lichaam als een geheel te beschermen moet het mogelijk zijn om delen daarvan op te offeren. Het organische beeld van de natie en de nadrukkelijke representatie van de natie als lichaam, (body politic), wordt in een andere krant *Rojî Kurdistan* uitgewerkt, de krant die na *Bangî Kurdistan* wordt uitgegeven. Ik kom straks op de notie van "body politic" terug.

6.2- Onpatriottisme als een sociale ziekte.

Een ander beeld van de natie dat in *Bangî Kurdistan* wordt gepresenteerd, is het beeld van de natie als zieke entiteit. De ziekte van de natie is ditmaal geen biologische ziekte, die bijvoorbeeld met gebrek aan hygiëne te maken zou hebben, maar juist een sociale ziekte ten gevolge van een onpatriottische en onnationalistische houding van individuen en groepen. *Bangî Kurdistan* van 27 oktober 1922 plaatst een artikel dat de onpatriottische en onnationalistische mentaliteit "een sociale ziekte" noemt die zoals alle andere ziektes genezen moet worden. Het stuk begint met het beschouwen van de periode na de oorlog als de gevaarlijkst periode van de geschiedenis en schrijft: "Als ik in de geschiedenis van de volkeren kijk en de boeken van hun catastrofes lees, zie ik geen tijd die zo gevoelig en gevaarlijk is als nu." Dit gevaar heeft te maken met het feit dat "de Amerikaanse en de Europese staten aan het nadenken en berekenen zijn welke naties eigen regeringen mogen hebben". De schrijver klaagt over het feit dat de Koerden niet "verenigd zijn", niet allemaal "hetzelfde denken" en niet hun best doen om een "eigen staat te stichten". Hij beschouwt dit als een sociale ziekte en vraagt zich af hoe dit te genezen valt. "Het medicijn is", schrijft de krant, "het bereiken van eenheid en de formatie van een verenigde nationale beweging." Dit eist de inzet van alle individuen en groepen in Koerdistan. "Als wij de huidige regering (die van Sheikh Mahmud) niet beschermen en ons niet inzetten om haar te steunen, dan is onze onafhankelijkheid twijfelachtig." Aan het metafoor van sociale ziekte is natuurlijk het gevaar van overlijden verbonden, de natie kan doodgaan aan haar ziekte, of de ziekte kan het voorstadium zijn van de dood. De manier om deze dood te voorkomen is zich in te zetten de regering van Sheikh Mahmud als politieke manifestatie van de Koerdische natie te beschermen. Het belangrijkste instrument voor deze bescherming, zoals Sheikh Mahmud zelf eerder heeft

benadrukt, is de bereidheid om offers te brengen. De krant blijft optimistisch en de schrijver geeft voorbeelden van naties die dezelfde sociale ziekte hadden als de Koerden en nu zijn genezen, namelijk de Grieken, Bulgaren, Serven, Belgen en Polen.

Kortom, een zieke natie moet een sociaal of nationaal immuunsysteem ontwikkelen dat de ziekte geneest en de natie beschermt. Dat systeem heet eenheid en het vormen van een verenigde nationale beweging waarin de bereidheid tot zelfopoffering centraal staat. De onpatriottische en onnationalistische houding dient omgevormd te worden in een patriottistische en nationalistische houding. De bereidheid offers te brengen ligt in het hart van deze transformatie. De natie wordt als organische eenheid geconstrueerd.

6.3- De natie als genationaliseerde massa.

Bangî Kurdistan presenteert de natie als iets dat gedragen wordt door een brede nationale beweging. Termen als ons heilige vaderland, "wetenî mūqedes", de jongeren van het vaderland, "ferzendanî weten", het nationale eergevoel, "gîretî mîllîyet", het nationale geweten, "wîjdanî mîllî", veronderstellen de collectieve betrokkenheid van alle leden van de natie bij het nationale politieke leven. Deze nieuwe politieke taal, die een mengsel is van religieuze en seculiere taal, probeert via het beroep op geweten, nationaal eergevoel en devotie voor het heilige, een directe link te leggen tussen individu en natie. Op die manier probeert de krant aanzet te geven tot wat Mosse "de nationalisering van de massa" noemt (Mosse 2001). Aan de ene kant moet een loyaal individu gecreëerd worden, aan de andere kant een gepolitiseerde massa. De interactie tussen de religieuze taal en seculiere hoop is het proces waarmee de nationalisering van de massa moet worden bewerkstelligd.

De introductie van deze nieuwe taal en de presentatie van het vaderland als heilig is niet de enige manier waarop de krant de Koerdische individuen en massa wil nationaliseren. De manier waarop de Vereniging van Koerdistan de ontvangst van Sheikh Mahmud naar Suleîmanî op 30 september 1922 georganiseerd heeft en daarna uitgebreid in de krant van 8 oktober 1922 beschreven heeft, getuigt van pogingen om de massa bij de nationalistische politiek te betrekken. De krant bericht hoe de Koerdische officieren vanuit Bagdad samen met Sheikh Mahmud naar Suleîmanî zijn teruggekomen om hem bij het vormen van een Koerdische regering bij te staan. Hij schrijft over de schoolkinderen die met de Koerdische vlag in hun hand langs de wegen stonden en revolutionaire liederen zongen. En over hoe langs dezelfde wegen soldaten volgens rang opgesteld stonden om Sheikh Mahmud te verwelkomen. De krant beschrijft hoe notabelen, stamleiders op hun paarden, duizenden andere bewoners van de stad en delegaties uit de omringende gebieden Sheikh Mahmud enthousiast hebben ontvangen. Overal in Suleîmanî hing-

volgens de krant-de vlag van Koerdistan en toen Sheikh Mahmud de stad binnenkwam werd een aantal kanonschoten in de lucht geschoten. De krant beschrijft hoe vrouwen hem van de daken toejuichten en hoe de bezoekers volgens rang en sociale positie tot Sheikh Mahmud werden toegelaten: de sayyids en sheikh's eerst, daarna de notabelen, vervolgens handelaren en als laatste de ambtenaren. Deze ceremoniële ontvangst van Sheikh Mahmud en de uitgebreide weergave daarvan in de krant, markeert het begin van de betrokkenheid van de massa bij de politiek. De Koerdische massa wordt hier als een deel van de politieke evenementen geconstrueerd en het nationalisme begint "van onderop" vorm te krijgen (Smith 2000: 14). De focus van het stuk over de ceremonie in *Bangî Kurdistan* is natuurlijk Sheikh Mahmud zelf, die als held wordt ontvangen. Maar de krant presenteert geleidelijk de massa als een gepolitiseerde massa met vlaggen in hun hand en revolutionaire liederen op hun lippen. De krant construeert de ceremonie als een gelegenheid waarbij de politieke leider zich bevindt tussen een gepolitiseerde patriottische massa. De ceremonie word ook gepresenteerd als een gelegenheid waarbij de natie haar wil aan leider bekendmaakt en van hem eist om deze wil te erkennen. Met andere woorden, de natie identificeert zich met de leider en vice versa. Daarom kan de brief van Sheikh Mahmud aan de Koerdische natie, waarin hij zijn bereidheid toont om zichzelf, zijn kinderen en volgelingen op te offeren, gezien worden als een wederzijdse consensus over de bereidheid tot opoffering. De leider offert zichzelf op voor het geluk van de natie en de patriotten doen precies hetzelfde.

De directe link tussen de natie en het individu en de pogingen om de massa te nationaliseren zijn in andere handelingen van de krant terug te vinden. *Bangî Kurdistan* en later de volgende krant *Rojî Kurdistan* beginnen met een campagne om een drukpers te kopen. De manier waarop de campagne werd georganiseerd en gepresenteerd laat zien dat het leggen van een direct verband tussen de natie en de individuele patriotten een belangrijke doel van de krant is. *Bangî Kurdistan* presenteert in zijn nummer van 21 augustus 1922 de drukpers als het symbool van vooruitgang van de natie. "De drukpers", schrijft de krant, "is één van de tekenen van vooruitgang. Een natie die geen middel heeft om haar denken en doelen te verspreiden, zal niemand bereiken en zal zwak en zonder invloed blijven." De krant gaat verder en schrijft: "De drukpers is het middel voor het verspreiden van ieder nationaal, sociaal en economisch doel, zowel in het binnen- als buitenland. De drukpers is het invloedrijkste instrument om het denken en het gevoel van een natie tot één te maken." Wie geen drukpers heeft, heeft geen krant en "wie geen krant heeft, is onbekend ook voor zichzelf", concludeert de krant. Aan het einde van de oproep vraagt de krant iedereen "in de naam van de natie en Kurdayetî, het Koerd-zijn als politieke identiteit" om geld te doneren voor het kopen van een nieuwe drukpers.

De campagne kreeg lang aandacht in de krant en vanaf het zesde nummer begon de krant

de namen en de bedraggen van degenen die positief op de oproep gereageerd hadden te publiceren. Op die manier betrekt de krant de mensen direct bij de politiek van het creëren van de natie en het nationale gevoel. De krant wil via deze drukpers als een middel voor zelfkennis de massa verder nationaliseren, het loyaliteitsgevoel tot de natie bij de gewone man versterken en hun betrekken bij de formatie van de natie van onderop.[152] Soortgelijke campagnes werden ook gevoerd voor de aanschaf van kleren voor de kinderen die "de kinderen van het vaderland" werden genoemd, die naar school gingen.

Bangî Kurdistan ontwikkelt verder een nieuwe politieke taal voor de naamgeving van de Koerdische gebieden. De krant noemt de stad Suleîmanî "paîtextî hkumetî Kurdistan", de hoofdstad van de regering van Koerdistan, en de Koerdische gebieden van de provincie Mosoel als "Kurdistany Jinūbî", Zuid-Koerdistan. Zuid-Koerdistan wordt verbeeld als een groot gebied, veel groter dan wat de Engelsen voor ogen stond om door Sheikh Mahmud geregeerd te worden. Het gebied bevat, volgens de krant, Kerkūk, Erbîl, Zaxo, 'Eqre, 'Emadiya, Duhok, Xaneqin en Suleîmanî en ze werden gepresenteerd als verschillende delen van het heilige vaderland, voor wie men zich moet opofferen.

De krant vertaalt dit verbeelde vaderland in wat politiek geografen "a cultural landscape' noemen (Nogué, & Vicente 2004: 117). Het culturele landschap houdt in dat het landschap niet alleen maar in materiële termen gekarakteriseerd kan worden, maar ook "by the values and sentiment that the society transfers onto its own landscape". (Nogué, & Vicente 2004: 117). Het volgende stuk in *Bangî Kurdistan* van 14 augustus 1922 bevestigt deze benadering. In dat stuk wordt een verband gelegd tussen de Koerdische natie en het Koerdische landschap. Het stuk bespreekt het probleem van de Koerdische scholieren die naar Bagdad moeten gaan om hun onderwijs voort te zetten. Ten eerste wordt Bagdad in het stuk als een vreemd land, "welatî ecnabî", gepresenteerd en de krant adviseert de ouders hun kinderen niet naar Bagdad te sturen. In plaats daarvan vraagt de krant de ouders en de rijken om geld te verzamelen en in Koerdistan scholen te bouwen. De krant zegt dat studeren voor Koerdische kinderen in Bagdad "slecht is en niet zoveel nut heeft" omdat in Bagdad "de nationaliteit, de taal, de sociale posities en de sociale waardering anders is dan in Koerdistan. (...) Wij zijn Koerden uit Koerdistan, zij zijn Turken en Arabieren. Onze taal is Koerdisch, hun taal is Turks en Arabisch, wij zijn bewoners van de bergen en gewend aan het koele en frisse klimaat, zij zijn bewoners van de woestijn en gewend aan het warme klimaat, ze hebben zelfs weinig water. Daarom zullen de Koerdische studenten daar nooit iets kunnen bereiken." Verder schrijft de krant kritisch over de leraren in Bagdad en

[152] McDowall schrijft dat de Koerden in de stad Suleîmanî op de openbare muren teksten geschreven hebben tegen de Engelse politiek (McDowall 1997: 166). Deze nieuwe politieke praktijk is een andere indicatie van de pogingen om de politiek een deel van het openbare leven of de publieke sfeer te maken en daardoor de massa verder te politiseren en nationaliseren.

beschuldigt ze van chauvinisme: “De leraren (in Bagdad) zijn of Turken of Arabieren. Omdat deze leraren tegenwoordig vanuit de nationaliteitsbril naar de leerlingen kijken, zullen ze neerbuigend naar ons kijken.”

De politieke betekenis van het landschap, dat wil zeggen landschap als de maker van grenzen tussen groepen, betreedt hier in deze passage voor het eerst het discours van het Koerdisch nationalisme. Hier werkt het landschap als “a centre of meaning and symbolism, and creates a sense of belonging and territorial identity” (Nogué, & Vicente 2004: 113). Het presenteren van het Koerdische landschap als iets dat de identiteit van de Koerdische natie bepaalt, is niet alleen een nieuwe ontwikkeling, maar het is ook een manier om de massa verder te nationaliseren. Deze politisering van het landschap speelt in de jaren dertig een veel belangrijkere rol in de ontwikkeling van het discours van het politieke martelaarschap. Martelaren in de Koerdische poëzie van die periode vereenzelvigen zich met het Koerdische landschap en daardoor transformeren ze het Koerdische landschap tot een morele categorie. In het volgende hoofdstuk komt dit aspect van martelaarschap uitgebreid aan de orde.

7- *Rojî Kurdistan*: angst, body politic en martelaarschap

Rojî Kurdistan, de Zon van Kurdistan, was de officiële krant van de regering van Sheikh Mahmud in Suleîmanî en verving *Bangî Kurdistan*. Van *Rojî Kurdistan* werden in totaal zestien nummers gedrukt, het eerste nummer van de krant werd op 15 november 1922 en het laatste nummer werd op 3 maart 1923 uitgegeven. De redactie van deze krant bestond grotendeels uit de redactie van zijn voorganger. *Rojî Kurdistan* volgde dezelfde lijn als *Bangî Kurdistan* en benadrukte op dezelfde manier het belang van onafhankelijkheid voor de Koerden. Deze krant gaf uiting aan de angst van de Koerden voor een Irak waarin ze een minderheid zouden zijn. Door deze angst verschoof het idee van de ander voor de Koerden in Irak voor het eerst van de Turken naar de Arabieren. De nadruk op opoffering in deze krant is geïntensifieerd en aan die angst gerelateerd. De Koerden weigeren een deel van Irak te worden en hierdoor zijn ze, volgens de krant, bereid om alles op te offeren. Deze krant gaat verder met het construeren van de natie als een lichaam en hiermee is de Koerdische “body politic” geboren, waarin het politieke martelaarschap sterk verbonden is met het beeld van de natie als een organisch lichaam. In de volgende twee paragrafen behandel ik deze twee thema’s.

7.1- De angst voor Irak.

Op de pagina’s van deze krant botsen voor het eerst het Koerdisch nationalisme direct met het Arabisch nationalisme in Irak. De periode waarin deze krant verscheen, was een periode waarin

de politieke ontwikkelingen ongunstig uitpakten voor de Koerden. Aan de ene kant waren de Engelsen en de Turken bezig om het Vredesverdrag van Lausanne (1923) te sluiten en de grenzen van Turkije vast te leggen. In dit nieuwe verdrag werd gezwegen over de rechten van de Koerden, waardoor de eerdere belofte van het Verdrag van Sevre in 1920 om een zelfstandige regering voor de Koerden mogelijk te maken, werd genegeerd. Aan de andere kant werd de Iraakse staat steeds sterker en beschouwde Bagdad de Koerdische gebieden als een onlosmakelijk en integraal deel van Irak. De krant volgt de gebeurtenissen in Lausanne in Zwitserland en reageert gelijktijdig ook op de geluiden die uit Bagdad komen. Vanaf dit moment worden de Koerden in Irak angstig voor de toekomstige Iraakse staat en hun positie als minderheid daarin.[153] *Rojî Kurdistan* uitte voor het eerst de angst van de Koerden om een minderheid te worden binnen de grenzen van de Iraakse staat.

In het commentaar van 27 december 1922 klaagt de krant over het feit dat de provincie Mosoel niet als een Koerdische provincie wordt beschouwd, terwijl de meerderheid van de provincie uit Koerden bestaan. De krant benadrukt dat de Koerden van de deelnemers van Lausanne verwachten dat ze de Koerden niet als minderheid beschouwen die beschermd dient te worden, maar dat ze juist als natie die recht op zelfbeschikking heeft, erkend willen worden. De krant schrijft: "Onze eis aan de commissie van Lausanne is niet ons als minderheid te beschermen, maar juist het levensrecht als een grote onafhankelijke natie die een eigen vaderland heeft, te bevestigen. Wij hopen dat de commissie van Lausanne een onafhankelijk Koerdistan met geografische en fysieke grenzen erkent en ons alle legitieme rechten en het recht op leven toekent". Hetzelfde nummer van de krant waarschuwt de Koerden voor de grote gevolgen wanneer zij niet alert zijn op wat er in Lausanne gebeurt. De krant schrijft: "Vandaag is de dag waarop wij voor iedere seconde van onoplettendheid tien jaar pijn en slavernij zullen moeten lijden (...) Vandaag is een unieke dag. Als wij vandaag vergeten worden, zullen wij te maken krijgen met oneindige en eeuwige pijn." Na deze profetische waarschuwing probeert de krant toch optimistisch te blijven met de verwachting dat de Koerden hun rechten kunnen krijgen: "Zonder twijfel zal in deze beschaafde twintigste eeuw geen enkele natie zonder rechten blijven en in het ongeluk gestort worden. Niemand kan de plaats van iemand anders innemen. In deze heilige dagen, waarin het Volkenbond de iedere natie de vrijheid gaf en de wereld gelukkig heeft

[153] De Koerden hadden grote twijfels of ze van de Iraakse staat hun politieke rechten zouden krijgen, maar verwachtten dat de Engelsen hun die rechten wel zouden verlenen. Niemand heeft deze realiteit beter gezien dan Sheikh Mahmud zelf. In een briefwisseling tussen Sheikh Mahmud en de Koerdische leider uit Iran Simko, gepubliceerd *in Rojî Kurdistan*, klaagt Sheikh Mahmud over het feit dat de Engelsen hun beloftes om Koerdistan onafhankelijkheid te geven niet waarmaken. Maar hij vestigt nog altijd zijn hoop op de Engelsen en schrijft: "Behalve de Britse regering zie ik niemand anders die ons het recht van een zelfstandig en gelukkig leven kan geven." Hij schrijft verder: "De hele Koerdische natie is zonder aarzeling bereid om haar vijand (de Turken) weg te jagen op voorwaarde dat de Engelsen hun belofte om ons als natie te erkennen en onze rechten terug te geven, waarmaken" (*RK* 27 december, 1922).

gemaakt, is het onmogelijk dat Koerdistan-met zijn tien tot vijftien miljoen bewoners, met zijn gebieden die schitterender en rijker zijn dan alle andere gebieden en met het Koerdische karakter dat niet minder is dan het karakter van andere naties,-dat dit Koerdistan de onderdrukking door anderen zal accepteren en zonder hoop en zonder thuisland zal blijven." Achter deze woorden schuilt een enorme nationalistische angst om het recht op zelfbeschikking te verliezen en binnen Irak een minderheid te worden. Deze angst, die een politieke karakter heeft, maakt de krant alert voor de koersontwikkelingen buiten Koerdistan. De krant reageert fel op diverse publicaties uit Bagdad met de taal van martelaarschap en de nadruk om politieke offers te brengen voor de rechten van de Koerden. Het eerste nummer van *Rojî Kurdistan* begint met een heftige reactie op de Arabische kranten in Bagdad die de Koerdische gebieden als een deel van Irak beschouwen. De krant schrijft: "Wij hadden niet verwacht dat één van onze respectabele buren (daarmee worden de Iraakse Arabieren bedoeld) onze rechten en onze duizendjarige relatie als twee naties met voeten zouden treden. In plaats van de felicitaties, enthousiasme en erkenning van onze doelen en verwachtingen hebben ze onze rechten en onze vaderlandse grenzen aangevallen" (*RK* 15 november, 1922). De krant gaat verder: "Met trots zeggen wij dat wij een zuivere en moedige natie zijn," en waarschuwt dat de Koerden bereid zijn, "met hun fysieke en geestelijke bestaan de nodige offers te brengen." Verder: "Voor het beschermen van een paar centimeter van de zuivere grond van Koerdistan en voor het geluk van ieder individu van deze natie zijn wij zonder aarzeling bereid om ons in te zetten en ons op te offeren." Hier werkt het martelaarschap als een politieke en emotionele reactie op de politeke angst.

Twee weken later herhaalt *Rojî Kurdistan* zijn aanval op de Arabische politieke partij, de Iraakse Vrije Partij, die de Koerdische gebieden als een deel van Irak beschouwt. In deze aanval zegt de krant: "Het is de opdracht van iedere patriottische Koerd zijn hissiyati wataniya, patriottische gevoelens, tegen de ideeën van de Iraakse Vrije Partij te laten zien. Want het vaderland is, gemeenschappelijke moeder van ons allemaal" (*RK* 29 november, 1922). De krant schrijft verder: "Vandaag is de dag van het nationalisme en wij hebben voor deze dag veel offers gebracht en wij zullen dat blijven doen." De krant karakteriseert Irak als een niet-homogene samenleving en vraagt dan: "Weten ze (de Arabieren in Irak) werkelijk niet dat van een niet-homogene samenleving, nooit een vereende natie gevormd kan worden. Wiskundig gezien kan niemand twee dingen die niet tot dezelfde soort behoren bij elkaar optellen, en als dat wel mogelijk zou zijn, dan zal het als som uit dezelfde twee aparte soorten bestaan. Concluderend: een Koerd blijft een Koerd en een Arabier een Arabier." En "de islam (als gemeenschappelijke religie) heeft nooit het bestaan van verschillende moslimnaties ontkent". "Daarom, zoals wij Irak en de eerbiedwaardige Arabische natie geluk en vooruitgang toewensen, vragen wij hun ons ook

geluk en vooruitgang toe te wensen." Het derde nummer van de krant gaat op dezelfde manier verder en zet de aanval in tegen het benoemen van Suleîmanî als een deel van Irak door de Arabische kranten.[154] De krant ontkent deze band en herhaalt nog een keer dat Koerdistan niet tot het gebied van Suleîmanî te reduceren is en schrijft: "Dankzij de politieke ontwikkelingen en de inzet van onze patriotten kent vandaag de dag zelfs een herder van het platteland de fysieke grens van Koerdistan uit zijn hoofd zoals hij de grenzen van zijn eigen huis kent." De krant schrijft letterlijk: "Koerdistan is nooit een deel van Irak geweest (...) Koerdistan zal geen deel worden van enige eventuele Iraakse landkaart. De naam Koerdistan blijft Koerdistan".

Het eventuele toevoegen van de Koerdische gebieden aan Irak wordt door de krant gepresenteerd als een bezetting van Koerdistan, waartegen gevochten moet worden. In een stuk getiteld "Koerdistan is het thuisland van de Koerden" schrijft *Rojî Kurdistan*: "Hoe kunnen wij accepteren dat al onze bergen, onze schitterende tuinen en groen, onze kleurrijke waterbronnen, door vreemden bezet worden en dat wij aan deze vreemden toestemming zouden moeten vragen om daar te zijn. Wij zullen dat nooit accepteren. Het hart van Koerdistan is het thuisland van de Koerden" (*RK* 17 januari, 1923). De krant gaat verder: "Wij lijken niet op andere naties, wij zijn in alles homogeen, er zijn geen vreemden onder ons, als er de één of andere Jood of Chaldeeër onder ons te vinden is, zijn ze nog Koerdischer dan wij zijn en willen ze nog meer dan wij een onafhankelijke nationale regering. (...) De Koerdische gebieden zijn net zo groot als Spanje, de hele natie spreekt dezelfde taal, heeft dezelfde religie en hun lichamelijke kenmerken zijn één." Uit deze passage wordt duidelijk hoe vanuit het gevoel van angst om een minderheid te worden, pogingen worden gedaan om zowel voor zichzelf als voor de buitenwereld duidelijk te maken dat de Koerden een zelfstandige natie zijn en dat Koerdistan geen deel van Irak uitmaakt. Als van Koerdistan met dwang een deel van Irak zou worden gemaakt, is dat een daad van bezetting en de Koerden zullen deze bezetting niet accepteren. Hiervoor zijn ze bereid te strijden en hun leven op te offeren. Het politieke martelaarschap is in deze krant direct verbonden met deze politieke angst in de vorm van een vitale existiëntionele bedreiging. Verder wordt hier langzaam een begrip van politiek ontwikkeld die met bedrog, samenzwering en machtslust verbonden is. Deze twee ontwikkelingen zullen gedurende de twintigste eeuw centraal staan in de manier waarop de Koerden de buitenwereld begrijpen.

7.2- De Koerdische *body politic* en de jeugd.

Rojî Kurdistan introduceert in zijn nummer van 13 december 1922 voor het eerst de Koerdische *body politic* en trekt parallellen tussen het lichaam van de Koerdische natie en het lichaam van het

[154] Rojî Kurdistan heeft per abuis twee keer een nummer als nummer drie gepubliceerd.

individu. Het construeren van de Koerdische natie als een lichaam is de uitvinding van deze krant. De notie van *body politic* houdt in dat de natie als een lichaam of als een organisme verbeeld wordt (Koenigsberg 2004). Het construeren van de natie als een lichaam of als een levend organisme geeft de taal van het politieke offer een belangrijke metafoor om zich verder te ontwikkelen. De *body politic* versterkt het discours van het politieke offer via dit idee: om het geheel van het lichaam van de natie te kunnen beschermen, moeten de lichaamsdelen opgeofferd kunnen worden. In die zin speelt het organistische beeld van de natie een belangrijke rol in de formatie van het nationalistische discours van het politieke offer

Rojî Kurdistan schrijft: "Mîllet, de natie, bestaat uit de gemeenschappen, "cem'îyet", en de gemeenschap bestaat uit individuen. Daarom, hoe meer het individu levend en effectief is en hoe meer het individu een authentieke opvoeding krijgt, des te authentieker en sterker de gemeenschap. (...) Maar als de capaciteit van een individu nul is of het ene individu een politieke wens heeft die tegen de politieke wens van het andere individu ingaat, en ieder van hen een ander doel nastreeft, dan zal dat de natie uiteen doen vallen. Een natie die zo diep zinkt, zal zeer moeilijk iets kunnen bereiken" (*RK* 13 december, 1922). Via dit verband tussen de natie, de gemeenschap en het individu trekt de krant ook parallellen tussen de gezondheid van het individu en die van de natie. Een ziek individu vanwie de lichaamsdelen niet functioneren gaat dood, op dezelfde manier zal een zieke natie sterven wanneer delen ervan niet functioneren. "De kracht van de natie is gelijk aan de intellectuele en lichamelijke kracht van zijn gemeenschappen. (...) Een man die gezond is van lijf en leden, kan standvastig en geduldig zijn opdrachten uitvoeren. Maar als een spier of een lichaamsdeel niet werkt en ziek wordt, kunnen de andere lichaamsdelen ook niet functioneren. De ziekte zal langzamerhand het hele bestaan van dat persoon in bezit nemen en hem steeds zwakker en zieker maken totdat hij niet meer kan die en sterft. Het sociale bestaan van de natie is met een persoon te vergelijken".

Een paar nummers later behandelt de krant hetzelfde thema, maar dit keer gericht op het onderwijs van kinderen. Welk onderwijs zouden kinderen moeten krijgen, is de centrale vraag van dit artikel, getiteld "De opvoeding en het onderwijs van de kinderen". De krant schrijft: "Een kind dat een mens wordt en het leven en de toekomst toelacht, moet niet zwijgzaam, verlegen en laf zijn. Het moet geen kind zijn dat een sterk geheugen heeft en veel dingen uit het hoofd kan leren. Wilskracht, standvastigheid, geduld, doorzettingsvermogen, moed, strijdbaarheid, dapperheid en dergelijke goede eigenschappen vormen de sleutel tot succes. De geschiedenis getuigt dat naties die een rijk en gelukkig leven hebben geleid, de naties zijn die een eigen wil, bezieling, moed en dapperheid bezitten" (*RK* 3 januari, 1923). Het artikel trekt eerst een parallel tussen succesvolle kinderen en succesvolle naties. De vitaliteit van een kind zou de vitaliteit van

de natie weerspiegelen en de factoren die een kind krachtig maken, zijn dezelfde die de natie machtig kunnen maken. Als reactie op de angst en bedreigingen waarmee de Koerden geconfronteerd worden, presenteert de krant de wil en de nog meer eigenschappen die de vitaliteit van een individueel leven verhogen en die belangrijker zijn dan intellectuele capaciteiten. De krant schrijft: "Gehandicapt is degene zonder wilskracht, bezieling, geduld, doorzettingsvermogen, moed en dapperheid, niet degene met een gebrek aan feitenkennis." Na deze sterke nadruk op de wilskracht, moed, doorzettingsvermogen et cetera, komt de schrijver van het stuk tot de kern van zijn betoog over de beste vorm van onderwijs voor de Koerdische kinderen. De schrijver onderscheidt eerst vier verschillende vormen van opvoeding. Terbîyeî bedenîye, lichamelijke opvoeding, terbîyeî fîkrîye, intellectuele opvoeding, terbîyeî hîsîye, de opvoeding van het gevoelsleven, terbîyeî iradîye, de opvoeding van de wil. De schrijver beweert dat de opvoeding van de wil de belangrijkste van de vier is. Want "de wil en de bezieling bepalen het succes en het persoonlijke lot. Het succes van de mens in het leven is voornamelijk afhankelijk van standvastigheid, wil, doorzettingsvermogen en moed. Als die er zijn dan zal ieder individu en iedere natie succesvol zijn." Om dit idee te verduidelijken, bespreekt de schrijver de voorbeelden van de succesvolle naties en schrijft: "Op deze aarde zijn het de Engelsen en de Duitsers die zeer sterk zijn en een gelukkig leven leiden. Er zijn andere volkeren die slimmer zijn en meer kennis bezitten, maar het succes en de macht van deze twee naties hebben naast hun kennis en wijsheid te maken met hun moraal en bezieling, hun wilskracht en doorzettingsvermogen." Om de wil van het kind en daardoor de wil van de natie te versterk en eist de schrijver om "slaag, dreigen en bangmakerij" van de kinderen uit te bannen. De schrijver concludeert: "Een gelukkig en soeverein leven van de natie is op de eerste plaats afhankelijk van wilskracht en bezieling, daarna van kennis." Maar deze wil moet in een gezond en sterk lichaam gehuisvest zijn en het individuele en collectieve lichaam moet zowel fysiek als mentaal sterk zijn. *Rojî Kurdistan* bekritiseert het gebrek aan terbîyeî bedenîye ū iradîye, opvoeding van het lichaam en de wil, en schrijft: "Het is de taak van een leraar om niet alleen maar het alfabet en het rekenen te onderwijzen, maar ook om het lichaam, het intellect en de hersenen van de kinderen in beweging te zetten. Hun bij te brengen dat ze recht hebben op een rijk en welvarend leven" (*RK* 17 januari, 1923). De krant gaat verder: "Van de leraar wordt verwacht de natie van slavernij te bevrijden en een stevige basis te creëren voor vrijheid en onafhankelijkheid van de natie. Het is onze opdracht om de kinderen van de natie op een manier op te voeden dat ze actief, standvastig, vol wilskracht en moedig zijn en hun de bereidheid leren om zich op te offeren" (*RK* 17 januari, 1923). Verder schrijft de krant dat de liefde voor het vaderland op scholen bijgebracht moet worden, "net als een boer van zijn grond houdt", moet de kinderen geleerd worden van hun

vaderland te houden. Daarbij is het noodzakelijk dat "de kinderen van het vaderland een harde opvoeding krijgen en dat hun geleerd wordt moeilijkheden te accepteren. (De kinderen moeten) fidakar, offergezind altruïstisch, muharib, strijdvaardig en mūseleh, bewapend worden."[155] Een deel van de opvoeding zou moeten zijn dat kinderen geleerd wordt geduldig te zijn, maar dat geduld moet binnen bepaalde grenzen zijn en "niet in vernedering ontaarden" (*RK* 17 januari, 1923). De krant zegt dat de geduldige natie "als een vuur onder het as moet branden. Wanneer de kans zich voordoet, moet het vuur zich verbreiden en de vijand vernietigen" (*RK* 17 januari, 1923). En als voorbeeld van zo'n succesvolle tactiek van de natie geeft de krant het voorbeeld van wat Pruisen na de bezetting van hun land in 1806 door Napoleon, gedaan heeft. De krant bespreekt de Duitse overwinning op Frankrijk in 1870 en noemt de Japanse overwinning op de Russen. Deze voorbeelden worden als model gepresenteerd voor hoe een klein volk een groot volk kan verslaan en vraagt de Koerden om deze voorbeelden te volgen.

Met de opvoedingsmethode die hierboven werd beschreven, werd de basis gelegd voor een krachtig millitant patriottisme die de nationalistische angsten zou kunnen omvormen in nationalistische moed en dapperheid. De reactie op angst is, in dit betoog, strijdlust en wilskracht. De bereidheid om zichzelf voor de natie op te offeren maakt een deel uit van de versterking van deze wilskracht en strijdlust. Hier staat de lichamelijke en mentale opvoeding van kinderen als een model voor de opvoeding van de natie, het collectieve karakter van de natie en de politieke subjectiviteit van de nationale subjecten zijn niet van elkaar te onderscheiden. Het pleidooi voor een sterke, gezonde, wilskrachtige natie loopt via het pleidooi voor een sterke, gezonde en wilskrachtige jeugd. Het lichaam en de wil van de natie bevinden zich in wezen in het lichaam en de wil van haar jeugd. Een punt dat van belang is om te benadrukken is dat deze presentatie van de natie als lichaam het beeld van de natie construeert als een harmonieus geheel waar het functioneren van dit geheel totaal afhankelijk is van het werk van de verschillende lichaamsdelen. Dit beeld benadrukt niet alleen de notie van eenheid van de natie maar ook de onderlinge solidariteit tussen de verschillende lichaamsdelen die de eenheid van de natie mogelijk maakt. Zoals ik al eerder heb laten zien, behoort het thema van de eenheid van de Koerdische natie tot één van de kernthema's van deze kranten en ze werd als medicijn voor sociale ziektes van de natie gepresenteerd. In die zin is de *body politic* een antwoord op het gefragmenteerde karakter van de Koerdische natie en vormt een poging om deze fragmentatie te genezen.

De metafoor van de natie als lichaam, met name als een jeugdig lichaam, benadrukt ook de evolutionaire capaciteiten en eigenschappen van de natie. De natie kan haar huidige toestand

[155] In de scholen in Suleîmanî hebben in die periode twee Koerdische officieren lessen in militaire training en lichamelijke oefening gegeven (Hîlmî 2005: 188)

overstijgen en zich ontwikkelen tot de gewenste, verwachte en gezonde natie, een natie die zich tussen de andere natie kan "bevestigen", om in de taal van deze Koerdische kranten te spreken. Deze visie houdt niet alleen de optimistische verwachtingen in stand, maar ze plaatst dit optimisme binnen de vooruitgangsideologie. Er is een sterke vooruitgangsfantasie aanwezig achter deze lichamelijke representatie van de natie. De natie groeit, ontwikkelt zich en wordt sterk ondanks de dreigende "sociale ziektes" en gevaren. De natie als lichaam betekent ook dat de natie ziek en bedreigd kan worden door "de sociale ziekte". Deze ziekte zal het lichaam bedreigen en het goed functionerende harmonieuze geheel tegenwerken. Maar dezelfde evolutionaire capaciteiten van de natie als een organisme, bieden de natie de mogelijkheid van zelfgenezing en bieden hoop voor een betere en gezonde toekomst. Het beeld van de natie als een levend organisme houdt zowel bedreiging, ziekte en dodelijke risico's in, als de hoop op zelfgenezing en vooruitgang. Dit komt overeen met de dialectiek van hoop en angst die kenmerkend is voor het nationalistische discours van deze kranten.

Het laatste punt dat aan het organistische beeld van de natie verbonden is, is de kwestie van het offer. In het organische beeld van de natie wordt de natie opgedeeld in een geheel en in de delen. De logica hiervan is dat de delen opgeofferd kunnen en moeten worden voor het geheel als dat geheel in gevaar zou komen. Of: om het geheel van het lichaam te beschermen moeten de delen opgeofferd kunnen worden. Integraal aan het organistische denken vanaf Plato is dat het geheel voorrang heeft boven het deel (Schinkel 2007: 48). De representatie van de natie als een organisme geeft het nationalisme de mogelijkheid om uit naam van het beschermen van het geheel op te roepen tot het opofferen van een deel of van vele delen van de natie. In die zin is het politieke martelaarschap verankerd in deze organistische representatie van de natie. Het individuele lichaam offert zich op voor het collectieve lichaam.

Concluderend, de Koerdische *body politic* in *Rojî Kurdistan* verbindt de belangrijkste elementen van het Koerdisch nationalisme in de jaren twintig met elkaar: de noodzaak tot eenheid, de noodzaak van een zelfstandig politiek leven, de noodzaak om sterk en wilskrachtig te zijn, de noodzaak van vooruitgang, de noodzaak om de angst te overwinnen en de bereidheid om offers voor dit geheel te brengen. Martelaarschap is een organisch deel van dit geheel.

8- *Bangî Heq*: verzet, religie en martelaarschap

Zoals eerder werd gezegd, hebben de Engelsen Sheikh Mahmud uit India naar Koerdistan teruggehaald om de directe confrontatie met de Turken die de Koerdische gebieden in Irak bedreigden, te ontwijken. Sheikh Mahmud zou tegen de Turken optreden en het gebied regeerbaar maken. Gelijktijdig hebben de Engelsen geprobeerd om de macht van Sheikh Mahmud

in te perken en zijn ambities te temmen. Maar de ambities van Sheikh Mahmud waren veel groter dan de koloniale plannen van de Engelsen. Zoals eerder gezegd noemde Sheikh Mahmud zichzelf in november 1922 de koning van Koerdistan en eiste na zijn terugkeer uit India vele gebieden op buiten Suleîmanî. In maart 1923 begonnen Engelse vliegtuigen de stad Suleîmanî te bombarderen en de strijders van Sheikh Mahmud uit de stad te verbannen (Mezher 2001: 38). Een militaire confrontatie begon tussen beide partijen.

Sheikh Mahmud verplaatste de drukpers waarmee de Koerdische kranten in Suleîmanî werden gemaakt naar een grot in de berg Casene buiten Suleîmanî . Daar werd de nieuwe krant *Bangî Heq ,* de Roep om Rechtvaardigheid, uitgegeven (Salih & Salih 2003: 6-7). *Bangî Heq* zou beschouwd kunnen worden als de eerste Koerdische verzetskrant. Van deze krant werden slechts twee nummers gemaakt, het eerste op 28 maart 1923 en het laatste op 12 april 1923. De krant wordt als de krant van Ordūî Kurdistan, het leger van Koerdistan, gepresenteerd en Sheikh Mahmud schreef alle artikelen in de krant zelf. Sheikh Mahmud ondertekende zijn stukken niet alleen onder de naam van de koning van Koerdistan, maar ook als de opperbevelhebber van het Koerdistanse leger. In het eerste nummer van de krant maakt Sheikh Mahmud het doel van zijn leger duidelijk: “Het (bereiken van) geluk voor en de bevrijding van de Koerdische natie.”

Opvallend aan deze krant is de sterke aanwezigheid van de religie in vergelijking met de eerder besproken Koerdische kranten die ook onder de heerschappij van Sheikh Mahmud werden uitgegeven. In deze nieuwe krant worden veel citaten uit de Qur‘an gebruikt om het verzet een religieuze legitimatie te geven. Bijvoorbeeld, wa-ma al-nasr illa min ‘inda Allah, “de overwinning komt slechts van God vandaan”, en ta‘awanū ‘ala al-birr wa-l-taqwa, “wees solidair op basis van vroomheid en godsvrucht”. Verder begint de eerste zin in de krant met het traditionele bismillahi rahmana al-rahim en de kop van het hoofdcommentaar van het eerste nummer is een citaat uit de Qur‘an, inama al mwminwna ikhwa, de gelovigen zijn broeders. De vraag is; wat betekent religie hier en hoe wordt ze geconstrueerd?

De sterke aanwezigheid van religie in de krant gaat hand in hand met het benadrukken van de nationale rechten van de Koerden. Het thema van het commentaar van het eerste nummer behandelt de nationale politieke rechten van de Koerden die niet door de Engelsen gerespecteerd worden en de reactie van de Koerden daarop in de vorm van een militaire opstand. Dit commentaar gebruikt een mix van religieuze en nationalistische argumenten om de opstand tegen de Engelsen te legitimeren: “Ons doel en strekking is het veiligstellen en gelukkig maken van de islam en de respectvolle Koerdische natie. Wij zijn broeders van elkaar via twee lijnen. Ten eerste zijn wij allemaal moslims. Ten tweede zijn wij Koerden. Deze twee verbindingen bezorgen ons allemaal op zo’n manier één hart en één doel dat niemand ons uit elkaar kan halen, hoe ze het ook

trachten. Wij zullen onze nationale wil en inzet, niet laten verloederen." De krant waarschuwt verder voor de gevolgen van de bombardementen voor de bewoners van het gebied en schrijft met een zeer religieus taalgebruik: "Als de geciviliseerde regeringen zich niet bekommeren om ons, zal de dag van goddelijke woede tot uitbarsting komen en zal de goddelijke wraak tevoorschijn komen." Het is duidelijk dat de notie mujahadat in het eerste citaat naar de jihad verwijst. Sheikh Mahmud spreekt hier de religieuze taal van de islamitische jihad, maar zijn jihad is niet religieus van karakter. Gezien de politieke eisen en de politieke praktijken van Sheikh Mahmud die in de voorgaande pagina's van dit hoofdstuk besproken zijn, is het duidelijk dat deze jihad geen religieuze jihad is maar een nationalistische jihad. Wat hier aan de hand is, is jihadisme zonder religieuze jihad, dat wil zeggen religie in de termen van revolutionaire praktijken werd geherdefinieerd en de nadruk wordt gelegd op het politiek activisme van de gelovigen, niet in de traditionele betekenis van jihad als het gevecht of strijd tegen de ongelovigen; maar in de betekenis van strijd voor de seculiere nationalistische politieke eisen. Deze nadruk op nationale strijd transformeert het besef van wat het betekent om een Koerd en een moslim te zijn. Beide categorieën worden geherformuleerd als revolutionair activist, die tegen onderdrukking en onrecht vecht en op die manier is het jihadisme een proces geworden van het stichten van de nationale staat. Het religieuze broederschap en het nationalistische broederschap worden sterk aan elkaar gekoppeld en beide worden verbonden met de revolutionaire praktijken. Hier is sprake van wat Peter van der Veer "religious nationalism" noemt (Van der Veer 1994), religie als een deel van het nationalistische discours.

De religieuze taal van Sheikh Mahmud vergroot natuurlijk de mogelijkheid tot mobilisatie van de Koerdische massa, gezien het feit dat deze massa sterk gelovig is. Maar wat niet vergeten mag worden, is dat deze religieuze taal een nationalistisch verhaal vertelt. Hier is religie niet alleen maar genationaliseerd maar ze speelt ook een belangrijke rol in de verdere nationalisering en politisering van de massa. Vanaf Hacî Qadir ondervindt religie in Koerdistan een proces van nationalisering. De modernistische en nationalistische dromen van Hacî Qadir werden niet alleen maar door de religie gelegitimeerd, religie heeft vaak een belangrijke rol gespeeld in de creatie van die dromen. In dit proces onderging de notie religie een belangrijke transformatie en werd het geherdefinieerd van "dîn" als geloof, tot een positieve kracht achter de creatie van de modernistische nationalistische droom. Dîn, de religie, werkt hier als een deel van een politiek project en de gelovigen als de revolutionaire strijders.

In een andere passage uit het commentaar wordt weer de taal van het politiek martelaarschap gebruikt, dit keer wordt het woord mujahid, "de religieuze strijder", gebruikt voor degenen die met Sheikh Mahmud tegen de Engelsen hebben gestreden. Sheikh Mahmud schrijft:

"Vandaag is de dag van de moed, van de mannelijkheid. Het leger van Koerdistan met al zijn bevelhebbers, officieren en soldaten hebben zich bij mij aangesloten. De ene na de andere groep mujahidin uit de stad en andere nationalistische krachten van de Koerden zijn volgens een voorbedacht plan actief (...) Wij zullen zolang de ziel in onze lichamen is, ons met ons volledige geloof en onze wil inzetten voor de bevrijding van de islam en de Koerdische natie. Wij rekenen op God en de geest van profeet Muhammad." In dezelfde religieuze taal belooft Sheikh Mahmud de overwinning: "Als God wil, zal binnenkort de overwinning van de islam en de Koerd zich manifesteren. Succes komt van onze grote God vandaan. God zal ons leiden opdat wij de rechtvaardigheid volgen en niet af zullen dwalen van het goede voor de islam en voor de Koerden. God zal ons de overwinning schenken". Mujahid, de religieuze strijder, behoort in deze herformulering tot de "nationalistische krachten" die de "bevrijding van de Koerdische natie" nastreeft. Het goede voor de islam en het goede voor de Koerden zijn niet van elkaar te scheiden. God steunt de islam via de Koerden en steunt de Koerden via de islam, in beide gevallen steunt God de nationale eisen van de Koerden tegen de Engelse afwijzing van deze eisen.

Het is van belang om nogmaals te benadrukken dat de notie van religie in deze context niet meer de traditionele "dîn" is die alle handelingen inhoudt waarbij men dicht bij God wordt gebracht of waarbij men zich aan God onderwerpt, 'ibada, en die vaak in tegenstelling tot dunya, de wereld, of de politiek wordt gebruikt.[156] In deze context gaat het om een gepolitiseerde religie die deel uitmaakt van de intellectuele pogingen om de moderne politieke eisen in een simpele taal te formuleren en toegankelijk en begrijpelijk te maken voor de massa.

De nadruk op het nationalistische politieke offer in de vorm van het politieke martelaarschap, is een belangrijke component van deze herformulering van religie langs de nationalistische politieke eisen. De krant schrijft: "De wil en geloofsovertuiging van de Koerden is sterk. Voor de islam en voor het gelukkig leven zullen ze (de Koerden) alle offers brengen. God zij gedankt, wij zijn niet zwak en machteloos, de wil en geloofsovertuiging van de Koerd zullen, met de hulp en zorg van God, de kwaadaardigen en leugenaars de hoop doen verliezen en vernietigen." Het stuk citeert even verder de Qur'an: "Wees niet ongelukkig, God is met ons." De uitdrukking "God is met ons" betekent in deze context dat God de Koerdische nationale eisen aan de Engelsen, zal steunen. God in dit betoog is radicaal genationaliseerd.

Een andere indicatie voor de nationalisering van religie en voor de interne verhouding tussen religie en nationalisme is de manier waarop de Engelsen geconstrueerd worden in het betoog van *Bangî Heq*. In *Bangî Heq* worden de Engelsen niet gerepresenteerd als ongelovigen of

[156] Voor een analyse van de notie van dîn zie: Gardet, L. "Dîn" *Encyclopaedia of Islam*. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2008. Brill Online. Universiteit Amsterdam. 16 Mei 2008. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0168

christenen of in welke andere religieuze termen dan ook. Ze worden als onbetrouwbare politieke partner afgeschilderd. Ze worden ook niet vanuit religieuze affiniteit bekritiseerd maar ze worden uit naam van de civilisatie en menselijkheid bekritiseerd. De krant schrijft: "Toen de Engelse vliegtuigen Suleîmanî en de onschuldige kinderen en vrouwen van deze onschuldige natie bombardeerden, werd de aard, de onbetrouwbaarheid en de valse beloftes van de Engelsen voor iedereen duidelijk. Deze wreedheid en zulum in deze geciviliseerde eeuw is een grote tragedie voor de betekenissen van medemenselijkheid, insanîyet". De krant bekritiseert zelfs niet het gehele Engelse bestuur in Irak of in Koerdistan maar "sommige Engelse ambtenaren die hun eigen zucht, drang en slechte inschatting hebben gevolgd."[157] De verlichtingscategorieën, civilisatie en menselijkheid, zijn de criteria van de kritiek van Sheikh Mahmud op de Engelsen en niet de religie. De kern van zijn kritiek op de Engelsen is nationalistisch en politiek van aard en niet religieus.

Nogmaals dient hier benadrukt te worden dat religie in dit betoog niet te reduceren valt tot een middel in de handen van de leiders om mensen te manipuleren en te mobiliseren, het is geherformuleerd tot één van de belangrijkste element van het nationalistische discours zelf. Het is moeilijk om de nationalistische verbeelding van Sheikh Mahmud en zijn volgelingen voor te stellen zonder haar religieuze dimensie en ook moeilijk om hun begrip van de religie voor te stellen zonder deze nationalistische dimensie. Nationalisme en religie zijn in dit verband intern met elkaar verbonden en religie is een kracht geworden die de massa niet manipuleert maar juist verder nationaliseert.

9- *Umêdî Istîqlal*: nationalisme en zelfkritiek

De laatste krant die ik hier wil bespreken, is *Umêdî Istîqlal*, maar eerst bespreek ik kort de context van het verschijnen van deze krant. Om het verzet van Sheikh Mahmud te breken viellen de Engelsen Sheikh Mahmud aan in de bergen rond Suleîmanî aan. Na een korte strtijd dwongen hebben de Engelsen Sheikh Mahmud en zijn mannen naar Iran te vluchten. De Engelse soldaten bezetten de grot waar de drukpers geplaatst was en namen de drukpers mee terug naar Suleîmanî en herstelden hun controle over Suleîmanî. Maar kort daarna trokken de Engelsen zich weer terug uit Suleîmanî. Sheikh Mahmud keerde naar Suleîmanî terug en begon een nieuwe regeringsperiode. Er werd weer een nieuwe krant uitgegeven, genaamd *Umêdî Istîqlal*, de Hoop op Onafhankelijkheid. Het eerste nummer van de krant werd op 20 september 1923 uitgegeven en zijn laatste nummer op 15 mei 1924. Van deze krant werden vijfentwintig nummers uitgegeven.

[157] De kritiek van Sheikh Mahmud is gericht op Soane tegen wie Sheikh Mahmud in opstand kwam.

Naast de sterke nadruk op het recht van de Koerden op zelfbeschikking, benadrukt de krant de wens en wil van de Koerden om een vreedzame relatie met de Engelsen en de Iraakse regering te ontwikkelen. De krant presenteert voor het eerst zelfkritiek als een belangrijk instrument om de natie te creëren en het martelaarschap wordt net zoals bij de andere besproken kranten direct verbonden met de nationalistische strijd. De krant kent aan de religieuze notie van jihad een nationalistisch karakter toe en benadrukt dat de strijd van de Koerden niet een religieuze strijd maar een nationale strijd is.

9.1- Zelfkritiek als een nationale opdracht.

Opvallend aan deze krant is het discours van zelfkritiek binnen hetzelfde nationalistische discours van de eerdere kranten. Het object van deze kritiek is de Koerdische natie zelf en de kritiek heeft tot doel de zwakke en foute punten van de natie te benoemen en te veranderen. Deze kritiek veronderstelt de Koerdische natie als een historisch gegeven, maar het probleem is, in de ogen van deze kritiek, dat deze natie zich niet gedraagt als een natie. Zij is te gefragmenteerd, te zwak en te veel verscheurd door interne strijd. Het doel van deze kritiek is deze toestand van de natie te veranderen en ervoor te zorgen dat de juiste praktijken uitgevoerd en de juiste doelen nagestreefd worden. Dit betekent dat de kritiek in deze krant zichzelf presenteert als een deel van de nationalistische praktijken zelf, de kritiek is een instrument om de natie verder te creëren. De kritiek richt zich op de Koerdische natie in haar geheel en neemt de houding van de massa kritisch onder de loep. De krant bekritiseert deze massa om hun gebrek aan patriottisme en schrijft: “Wij, dat wil zeggen de leden van deze achtergebleven natie, hebben een gebrek aan en onverschilligheid jegens het patriottisme” (*UI* 18 oktober, 1923). In een nummer daarna worden zelfs de voorgaande generaties bekritiseerd om hun “gebrek aan verantwoordelijkheid. (...) Als zij (de voorgaande generatie) zich over de toekomst bekommerd hadden,” schrijft de krant, “dan hadden wij op dit moment niet te maken met de huidige ellende, maar zouden wij nu een rustig leven leiden en een eigen regering hebben.” Het kritische betoog van *Umêdî Istîqlal* heeft zeker met de nederlaag van Sheikh Mahmuds opstand tegen de Engelsen te maken en ook met de angst om een minderheid te worden. In beide gevallen vormt de onzekerheid over de toekomst de achtergrond van deze kritische houding.

Ondanks deze kritische houding veronderstelt *Umêdî Istîqlal* dat de Koerdische natie de potentie heeft om zich te vrij te maken en de kritiek zelf kan ook gezien worden als een poging om deze potentie te activeren en te verwezenlijken. *Umêdî Istîqlal* schrijft: “Als natie hebben wij fundamentele potenties, maar door deze fundamenten in ons doen en laten slecht te gebruiken, verwezenlijken wij onze mogelijkheden niet op de juiste manier. Wij willen alleen makkelijk

onze doelen bereiken zonder er moeite voor te doen." De krant eist dat er een einde aan de luiheid komt en om zo "de nationale eer te beschermen" (*UI* 31 januari, 1924). In hoeverre er doelen bereikt en potenties van de natie verwezenlijkt zullen worden, is-volgens de krant-"afhankelijk van het vormen van eenheid en het koesteren van de wederzijdse liefde, dat wil zeggen dat wij jalouzie en concurrentie moeten afzweren en ons leven door de liefde laten leiden." Dit pleidooi voor de liefde en zich hard inzetten voor de natie bereikt zijn hoogtepunt volgens de krant in martelaarschap. Martelaarschap als de ultieme liefde voor de natie en de altruïstische inzet voor het beschermen van het vaderland.

Het is opvallend dat het eerste stuk in *Umêdî Istîqlal,* dat het thema van politieke zelfopoffering behandelt, een artikel is dat oorspronkelijk gepubliceerd was in een Arabischtalige krant in Bagdad.[158] Dit vertaalde stuk heeft een opvallende titel "Het nationalisme staat boven alles" en beschrijft het Arabisch nationalistisch perspectief in Irak. Het artikel benadrukt het nationalistische karakter van de strijd van Arabieren in Irak maar presenteert de politieke zelfopoffering van de arabieren en hun jihad als nationalistische offers en jihad voor de Arabische natie. Het artikel verbindt de religieuze notie van jihad en het politieke offer met de natie en nationalisme. In het artikel staat: "Toen de Arabieren jihad begonnen voor de onafhankelijkheid, besloten ze hun leven op te offeren om dit heilige doel te bereiken. Religie en mazhab*,* *"*theologische school", waren niet de motivatie voor deze grote strijd. De strijd werd gevoerd uit naam van het Arabische nationalisme en patriottisme" (*UI* 8 november, 1923). Het artikel gaat verder: "in deze strijd zijn zelfopoffering en materiële offers niet gedaan in de naam van religie, maar in de naam van het nationalisme. Daarom zijn alle diverse (religieuze) groepen (in Irak) bereid om hun leven op te offeren. Niemand van ons heeft ooit gezegd dat hij deelneemt aan de jihad in naam van religie, of in naam van de specifieke mazhab. Wij hebben gezegd dat wij allemaal Arabier en Irakees zijn en wij hebben in de naam van Irak gestreden. De bevrijding van ons land en de bevrijding van gevangenschap is alleen maar mogelijk in de naam van het vaderland. Daarom is onze beweging een nationalistische beweging en geen religieuze beweging".

Met de vertaling van dit secularistische stuk uit een Iraakse krant wil *Umêdî Istîqlal* zijn lezers laten zien dat voor de Arabieren het nationalisme het belangrijkste politieke en morele kader is en dat hun nationale strijd en loyaliteit prevaleert boven hun religieuze gevoelens en loyaliteit. Dit stuk maakt duidelijk aan de Koerdische lezer van de krant dat de Arabische nationalisten in Irak de strijd voor hun vaderland de hoogste prioriteite geven en bereid zijn in naam van dat vaderland te sterven. Via dit voorbeeld eist de krant dat de Koerden precies

[158] De naam van de Arabische krant is niet vermeld.

hetzelfde denken en doen en hun vaderland boven hun religie moeten stellen. Aan de andere kant laat het stuk zien dat de Arabische nationalisten, precies zoals bij de Koerdische nationalisten, de religieuze notie van jihad getransformeerd hebben naar de nationalistische strijd. De offers die in de strijd gebracht moeten worden, zijn in naam van de natie en het vaderland en niet in naam van God of de islam gebracht.

In het nummer van 31 januari 1924 gebruikt *Umêdî Istîqlal* voor het eerst het woord shahada, het martelaarschap, in zijn moderne, politieke en nationalistische betekenis. Het stuk is geschreven om de macht en de inzet van Sheikh Mahmud te prijzen als iemand die "bereid is offers te brengen voor de onafhankelijkheid en de bevrijding van Koerdistan". Het stuk benoemt de strijd van Sheikh Mahmud voor de Koerden als jihad en vraagt de Koerden "om fidakarî, offergezindheid, niet te vergeten en trots te zijn op zijn jihad en zijn bereidheid offers te brengen". De krant definieert de Koerden als: "een oude gelovige en strijdlustige natie. Voor het beschermen van een millimeter van onze zuivere grond zullen wij ons leven opofferen. Onze dood hiervoor is gelijk aan shahada, martelaarschap, en ons leven zal een gelukkig leven worden. Wij zullen het geluk van dit leven en dat van het hiernamaals winnen." Hier wordt de religieuze notie van shahada gebruikt en als een nationalistische goede daad gepresenteerd, waarbij men zowel dit leven als het hiernamaals als beloning zal winnen. Nationalistische shahada wordt direct verbonden met wat ik in de inleiding van dit onderzoek de economie van het martelaarschap noemde. De beloning voor shahada wordt niet gegeven voor deelname aan de religieuze strijd voor God, zoals de notie van shahada oorspronkelijk impliceert, maar als beloning voor opoffering in een nationalistische strijd die seculiere doelen nastreeft. Het seculiere leunt hier zwaar op het religieuze en de seculiere doelen zijn niet los te zien van de religieuze categorieën, die de verwezenlijking van die doelen mogelijk maken en daardoor zelf een deel van die doelen worden. Het religieuze en het seculiere zijn sterk met elkaar verweven.

De laatste Koerdische krant die onder de autonome regering van Sheikh Mahmud werd uitgegeven was *Umêdî Istîqlal*. Het einde van deze krant in het midden van 1924 betekende het einde van de macht van Sheikh Mahmud en het begin van de echte controle van de Engelsen en de Iraakse staat over de Koerdische gebieden. Op 19 juli 1924 werd Suleîmanî door de luchtmacht van de Engelsen en het Iraakse leger definitief onder controle gebracht en aan de Iraakse staat toegevoegd. De ministerraad van de Iraakse staat maakt op 13 juni 1925 bekend dat degene die Sheikh Mahmud en twee van zijn assistenten kan doden of arresteren een prijs van honderdduizend rupia ontvangt (Emîn 1999: 39). De Volkenbond heeft in december 1925 besloten dat de provincie Mosoel, waar Koerdische gebieden liggen, een deel van Irak zou worden. Tot 1927 vonden er hier en daar nog altijd confrontaties plaats tussen de Engelsen en de

restanten van het leger van Sheikh Mahmud. Uiteindelijk werd Sheikh Mahmud gedwongen om zijn toevlucht in Iran te nemen en een einde te maken aan zijn verzet tegen de Engelsen. Ondertussen vergroot de Iraakse staat langzaam maar zeker haar macht en breidt het zijn controle uit over de Koerdische gebieden. De Koerden waren teleurgesteld en op 6 september 1930 gingen vele Koerden uit Suleîmanî de straat op om tegen de nieuwe politiek van de Britten en Irak te demonstreren. Het Iraakse leger nam de demonstranten onder vuur en doodde tientallen demonstranten. De dominantie van het discours van het politieke martelaarschap in het Koerdisch nationalisme is aan deze nieuwe toestand te relateren. In het volgende hoofdstuk zal ik hierop ingaan.

11. Conclusie

Dit hoofdstuk heeft als onderwerp de formatie van het discours van het politieke martelaarschap in de periode na de Eerste Wereldoorlog tot aan 1930 in Iraaks Koerdistan aan de hand van de in deze periode gepubliceerde kranten. Deze periode is de periode van snelle en radicale politieke verandering voor de Koerden in Irak. In het proces van het ontstaan van nieuwe staten na de oorlog en in hun contacten met de Engelsen hebben de Koerden aanvankelijk de belofte gekregen van een onafhankelijk politiek leven en de mogelijkheid een eigen autonome staat te kunnen vormen. Het liberale principe van het recht op zelfbeschikking binnen de koloniale context was het ideologische kader waarin deze belofte werd gedaan. De natiestaat werd verbeeld als het voertuig voor vooruitgang, vrijheid en respect die de basis vormden voor het leiden van een goed en vrij leven. Deze representatie van de staat en de rechten die daaraan werden verbonden heeft een grote mate van enthousiasme en hoop bij de Koerden gecreëerd. De Engelsen kwamen echter hun politieke beloftes niet na en werkten mee aan de oprichting van Irak als een koloniale staat waarin de Koerdische gebieden als een integraal deel werden opgenomen. De Koerden voelden zich bedreigd door het vooruitzicht binnen Irak een minderheid te worden en geen eigen staat te kunnen stichten. Dit creëerde een groot gevoel van angst om mehū, “vernietigd”, te worden door de anderen.

In de koloniale krant *Têgeîshtnî Rastî* neemt het belang van de eigen staat als de beschermer van het individuele en collectieve bestaan een cruciale plaats in. Zonder eigen staat zal de mens in een radicale thuisloosheid terechtkomen waarin hij niet alleen maar een geestelijk dakloos bestaan leidt, maar het fysieke leven ook onmogelijk wordt gemaakt. Midden in de Hobbesiaanse wereld van de Eerste Wereldoorlog wordt de staat als het collectieve thuis bezien dat iedereen voldoende geestelijk en lichamelijk beschermt. De kranten besteden veel aandacht

aan het beschrijven van de geestelijke en fysieke malaise van de eventuele stateloosheid en vergelijken stateloosheid met slavernij.

Têgeîshtnî Rastî was de eerste die de bovengenoemde dromen en angsten populariseerde en verspreidde. Deze krant representeerde de geest van dat historische moment als die van een tijd waarin radicale keuzes gemaakt moetsten worden: tussen vrijheid of slavernij, vernietiging of een eigen onafhankelijke staat. In deze context introduceerde de krant de notie van fida'i, degene die zichzelf voor een zaak opoffert, voor het eerst in het Koerdisch en hiermee opende deze krant het tijdperk van het moderne discours van het politieke martelaarschap in Koerdistan. *Têgeîshtnî Rastî* ontwikkelde de notie van fida'i binnen het liberale politieke discours waarin het recht op zelfbeschikking een belangrijk politiek principe is. De politieke zelfopoffering werd geconstrueerd als een daad om het algemeen belang, het vaderland en het welzijn van de natie te beschermen en te verdedigen en het recht op zelfbeschikking te verwezenlijken. Deze liberale noties werkten als instrumenten van machtsuitoefening voor de Engelsen. Ze waren een deel van de regeerpraktijken, maar hebben tegelijkertijd de Koerdische nationalistische discoursen, met name het discours van vaderlandsliefde en de bereidheid daarvoor te sterven, versterkt en gepopulariseerd. In die zin hield het discours van martelaarschap geen verband met de traditionele jihad of andere religieuze concepten; het werd juist beargumenteerd vanuit de bovengenoemde liberale politieke noties, het belang van de moderne staat en de constructie van de natie als een seculier politiek en moreel kader voor de zelfidentificatie centraal stellen.

Têgeîshtnî Rastî biedt de nieuwe taal, beelden en concepten om de Koerdische natie opnieuw te herverbeelden, maar dat doet de krant niet vanuit een culturele en politieke leegte, maar juist vanuit de belangrijke talige, culturele en religieuze transformaties die ik in het vorige hoofdstuk in het werk van Hacî Qadir bestudeerd heb. Met andere woorden, *Têgeîshtnî Rastî* heeft het discours van de politieke zelfopoffering, vaderlandsliefde, het belang van de staat, de creatie van de natie als een politiek en moreel kader voor de zelfidentificatie niet van buitenaf op de Koerden opgelegd. Integendeel, het ontstaan van dit discours is sterk verbonden met de eerdere pogingen van de Koerdische intellectuelen om vaderlandsliefde, vooruitgang en de noodzaak van de oprichting van een eigen staat tot de kern van hun culturele en politieke betoog te maken. In die zin is het ontstaan van het politieke discours van martelaarschap het gevolg van de interactie tussen het koloniale discours tijdens en na de Eerste Wereldoorlog en het politieke en culturele discours van het Koerdisch nationalisme zoals dat gevormd was met name in het werk van de dichter Hacî Qadir. Het grote verschil tussen het koloniale discours en dat van de dichter Hacî Qadir is dat de notie van martelaarschap in het koloniale discours langs de liberale notie van zelfbeschikkingsrecht geconstrueerd is. Verder is de popularisering van martelaarschap

en de weergave van martelaarschap als ultieme noodzaak het werk van deze liberale koloniale krant.

De andere Koerdische kranten die tussen 1922 en 1924 werden uitgegeven, volgen dezelfde lijn als *Têgeîshtnî Rastî,* maar ze brengen de religieuze dimensie terug in het nationalistische discours. De notie van religie in deze kranten is geherformuleerd tegen de achtergrond van de koloniale heerschappij en de noodzaak om voor nationale rechten te vechten. Religie wordt geherformuleerd als een onderdeel van het innerlijk van het nationale subject. Het nationale eergevoel en het nationale geweten worden geconstrueerd in relatie tot de heiligheid van de natie en het vaderland. De krant *Bangî Heq*, de eerste Koerdische verzetskrant, brengt het religieuze element nog sterker en opvallender in het discours van het politieke offer terug. De religie die hier geconstrueerd wordt, is niet alleen maar de traditionele dîn*,* religie*,* die de handelingen inhoudt waardoor men zich aan God onderwerpt, maar het is een religie die-sinds de dichter Hacî Qadir-verbonden was met het vooruitgangsdenken en met het politieke project van het nationalisme. Een religie die gepolitiseerd en genationaliseerd was zonder dat dat betekende dat de religie een politieke ideologie was geworden.

Een belangrijk punt om te benadrukken is dat de notie van nationale zelfopoffering of het politieke martelaarschap geleidelijk ontstaan in samenhang met een netwerk van andere noties en beelden die de moderne representatie van de natie mogelijk maken. Dit wil zeggen dat het martelaarschap als een politieke notie sterk verbonden is met de culturele en politieke veranderingen die het ontstaan van de natie als een verbeelde gemeenschap mogelijk maken, met name in de context van de Eerste Wereldoorlog waarin de bovengenoemde radicale keuzes tussen vrijheid van de natie en slavernij als de enige twee mogelijkheden gezien worden. De notie van het politieke offer komt samen met de noties van nationale eer, schaamte en geweten tot stand.[159] De presentatie van de natie als een homogeen geheel dat uit moedige, dappere en heldhaftige mannen bestaat, is een beeld dat sterk verbonden is met de notie van het politieke offer. De presentatie van de Koerden als moedige Ariërs die niet zullen aarzelen om zichzelf op te offeren voor de natie is een variatie hierop. De andere beelden van de natie die gecreëerd zijn in relatie tot de notie van het politieke martelaarschap zijn: de constructie van de natie als een harmonieus gezin waarvan de leden bereid zijn om-voor het beschermen van dat gezin-hun leven op te offeren. De constructie van de natie als een lichaam, als een organisch geheel, waarvan het geheel belangrijker is dan ieder afzonderlijk deel. Deze *body politic* van de natie is sterk gerelateerd met de notie van politieke zelfopoffering.

[159] Bangî Kurdistan van 18 september 1922 schrijft als de Koerden de eigen staat niet kunnen stichten "dan worden wij het laagste gewaardeerd van alle andere naties en zullen wij de meest eerloze natie worden".

Het beeld van de natie als een lichaam en het trekken van parallellen tussen de natie en het individu brengt de jeugd in het centrum van het nationalistische discours. De voornaamste focus van het discours van het politieke martelaarschap is de jeugd. De jeugd moet als een gezond en sterk, fysiek en mentaal, individu opgevoed worden dat bereid is om zich voor de natie op te offeren. De presentatie van de jeugd als de focus van het discours van politiek martelaarschap loopt via de representatie van de natie als een familie. Een goed en altruïstisch kind is de basis van een goede natie en een goede natie komt via een goede familie tot stand. Deze wederzijdse link tussen de familie, natie en jeugd verplaatst het discours van het politieke martelaarschap naar het privé domein van het famillieleven en maakt de identificatie met de natie van onderop mogelijk. In het volgende hoofdstuk zal de relatie tussen de jeugd en het discours van het politieke martelaarschap uitgebreid geanalyseerd worden.

De hierboven beschreven processen vinden plaats binnen een specifiek gender discours waardoor het martelaarschap direct met mannelijkheid wordt verbonden. Wat opvalt in de kranten die in dit hoofdstuk worden geanalyseerd, is de nadruk op de mannelijke inzet, de mannelijke moed en dapperheid, de eervolle en altruïstische mannen en de mannelijke beschrijvingen van de echte patriotten. De natie is een mannenwerk. Dit discours van mannelijkheid bepaalt zowel de aard van de natie als de inhoud van het discours van het politieke martelaarschap. De Koerdische kranten construeren de Koerdische natie als een natie van moedige en dappere mannen. De constructie van de natie als mannelijke praktijk heeft het discours van het martelaarschap gegenderd en het martelaarschap als de mannelijke praktijk heeft ook de constructie van de natie gegenderd. In beide gevallen is mannelijkheid de dominante eigenschap van zowel het martelaarschap als de natie. Op het moment dat binnen deze sterk gegenderde representatie van de natie en martelaarschap het beeld van de vrouw in relatie tot de natie verschijnt, wordt ze neergezet als een zieke of een liefdevolle moeder die door haar zonen beschermd en gered moet worden. In het volgende hoofdstuk wordt dit aspect verder in details geanalyseerd en wordt duidelijk gemaakt hoe de degredatie van de Koerden tot een minderheid de positie van vrouwen binnen het discours van martelaarschap verandert.

Bronnen:

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York, Verso.

Anderson, Warwick (2007). “Immunization and Hyhiene in the Colonial Philippines”. *Journal of*

the History of Medicine and Allied Sciences. 62(1):1-20.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif., Stanford University Press.

Bangî Heq, nummer 1 van 28 maart 1923.

Bangî Heq, nummer 2 van 12 april 1923.

Bangî Kurdistan, nummer 2 van 14 augustus 1922.

Bangî Kurdistan nummer 3 van 21 augustus 1922.

Bangî Kurdistan nummer 7 van 18 september 1922.

Bangî Kurdistan nummer 8 van 29 september 1922.

Bangî Kurdistan nummer 9 van 8 oktober 1922.

Bangî Kurdistan nummer 10 van 15 oktober 1922.

Bangî Kurdistan nummer 12 van 27 oktober 1922.

Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Dingley, James and Mollica, Marcello (2007). "The human Body as Terrorist Weapon: Hunger Strikes and Suicide Bomers." *Studies in Conflict & Terrorism*, 30:6, 459-492.

Druckman, Daniel (1994). "Nationalism, Patriotism, and Group Loyalaty: a Social Psychological Perspective." *Mershon International Studies Review*, vol. 38, Supplement 1, 43-68.

Emîn, N. Mūstefa (1999). *Serdemî qelem ū mūrece'at 1928-1931*. Suleîmanî, Dezgaî Chap ū Pexshî Serdem.

Gardet, L. (2008). Dîn. *Encyclopaedia of Islam*. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis , C.E. Bosworth , E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2008. Brill Online. Universiteit Amsterdam. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0168

Gorgas, Jordi Tejel (2008). "Urban mobilization in Iraqi Kurdistan during the British Mandate: Suleîmanî 1918-30." *Middle Eastern Studies*. Vol. 44, no. 4, 537-552.

Halliday, Fred (2007). "Crises in het Midden-Oosten: 1914, 1967, 2003." *Eutopia, Internatiobale Venster op Politiek, Cultuur en Kunst*. No 17, oktober 2007.

Hassanpour, Amir (1992). *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1958*. Mellen Research University Press. San Francisco.

Hawar, M.R (1990). *Sheikh Mahmudî s*erk*rde ū hkūmetî kurdustanî xwarū*. London, Caf Press.

Hawar, M.R (1991). *Sheikh Mahmudî s*erk*rde ū hkūmetî kurdustanî xwarū*. London, Caf Press.

Hechter, Michael (2000). *Containing Nationalisme*. Oxford University Press. New York.

Hîlmî, Nahîde (2005). *Beserhatî Refîq Hîlmî*. Suleîmanî, Wezaretî Roshnbîrî.

Hîlmî, Refîq (2003). *Yadasht*. Suleîmanî, Dezgaî Chap ū Pexshî Serdem.

Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge England; New York, Cambridge University Press.

Inden, Ronald, 1990. *Imagining India*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Jîan nummer van 4 maart 1926.

Jîan nummer van 25 maart 1926.

Koenigsberg, Richard (2004). "Hitler's Body and The Body Politic." *Online Publication*:12-Okt-2004. http://www.psych-culture.com/docs/*rk*-hb.html

Mack, J. (1983). "Nationalism and The Self." *Psychohistory Review*. 11, 47-69.

Manela, Erez (2007). *The Wilsonian Moment: Self Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*. Cambridge, UK, Oxford University Press.

Martin, Emilli (1990). "Toward an Anthropology of Immunology: The Body as Nation State." *Medical Anthropology Quarterly*, New Series. Vol. 4, no. 4. 410-426.

McDowall, D. (1997). *A Modern History of the Kurds*. London; New York, I.B.Tauris.

Massad, Joseph A. (2007). *Desiring Arabs*. University of Chicago Press.

Mezher, Kemal (1978). *Têgeîshtnî Rastî ū shwênî la rojnamegerî Kurdida*. Bagdad.

Mezher, Kemal (2001). *Chand lapereyek la mêjwî gelî Kurd*. Hewlêr, Dazgaî Chap ū Blawkerdnaweî Mūkryenî.

Meiselas, Susan (1997). *Kurdistan in the Shadow of History*. New York, Random House.

Mosse, George L. (2001). *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York, Howard Fertig.

Nale, Hefîd (2006). *Sheikh Mahmud: yekemîn hewl dwaî Babanîyekan bo damezrandnî hkūmetêkî serbexo*. Suleîmanî, Binkeî jîn.

Nogué, Joan & Vicente, Joan (2004). "Landscape and National Dentist in Catalonia". *Political Geography* 23, 113-132:

Olson, Robert (1989). *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*. University of Texas Press, USA.

Olwig, Robert (2002). *Landscape Nature and the Body Politic. From Britain's Renaissance to America's New World.* Madison, University of Wisconsin Press.

Pêshkewtin nummer 5 van 27 mei 1920.

Pêshkewtin nummer 6 van 3 juni 1920.

Pêshkewtin nummer 25 november 1920.

Pîrbal, Ferhad (2001). *Jeneral Sherîf Pasha*. Suleîmanî, Dezgaî Chap ū Pexshî Serdem.

Quataert, Donald (2000). *The Ottoman Empire, 1700-1922*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Redhouse, W. sir James (2001). *A* Turk*ish and English Lexicon*. Istanbul: Redhouse Yayinevi.

Rojî Kurdistan, nummer 1 van 15 november 1922.

Rojî Kurdistan, nummer 3 van 29 november 1922.

Rojî Kurdistan, nummer 4 van 13 december 1922.

Rojî Kurdistan, nummer 6 van 27 december 1922.

Rojî Kurdistan, nummer 7 van 3 januari 1923.

Rojî Kurdistan, nummer 9 van 17 januari 1923.

Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York, Pantheon.

Salih, Rafiq & Salih, Sediq (2003). *Rojnamekanî serdemî hkūmranî Sheikh Mahmud*. Suleîmanî, Chapxanaî Tîshk.

Smith, D. Anthony (2000). "Sacred Territories and National Conflict." In: (ed) Karsh, Efraim. *Israel: The First Hunderd Years. Israel's Transition from Community to State*. London, Portland, Frank Cass.

Schinkel, Willem (2007). *Denken in een tijd van sociale hypochondrie*. Kampen, Uitgeverij Klement.

Soane, Ely Banister (2005). *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise: With Historical Notices of the Kurdish Tribes and the Chaldeans of Kurdistan*. London, Adamant Media Corporation.

Soane, E. B (2007). *Slêmanî nawcheyek le Kurdistn*. Slêmanî, Malbanî Kurdology.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 1 van 1 januari 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 2 van 5 januari 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 3 van 8 januari 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 4 van 10 januari 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 6 van 19 januari 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 11 van 5 februari 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 12 van 9 februari 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 18 van 2 maart 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 21 van 18 maart 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 21 van 25 maart 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 22 van 1 april 1918

Têgeîshtnî Rastî, nummer 23 van 8 april 1918

Têgeîshtnî Rastî, nummer 24 van 15 april 1918

Têgeîshtnî Rastî, nummer 25 van 22 april 1918

Têgeîshtnî Rastî, nummer 28 van 13 mei 1918

Têgeîshtnî Rastî, nummer 36 van 8 juli 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 41 van 9 augustus 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 42 van 19 augustus 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 43 van 26 augustus 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 54 van 11 november 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 56 van 25 november 1918.

Têgeîshtnî Rastî, nummer 59 van 16 december 1918.

Tibi, Bassam (1990). *Arab Nationalism. A Critical Enquiry*. New York, St. Martin's Press.

Tripp, Charles (2002). *Irak, een geschiedenis*. Amsterdam, Uitgeverij Bulaaq.

Umêdî Istîqlal, nummer van 18 oktober 1923.

Umêdî Istîqlal, nummer van 8 november 1923.

Umêdî Istîqlal, nummer van 31 januari 1924.

Van Bruinessen, Martin (1992). *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London and New Jersey, Zed Books.

Van Bruinessen, Martin (1997). "Inleiding." In: *Kurdistan in the Shadow of History*. Susan Meseilas. Random House. New York.

Veer, P. v. d. (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press.

Veer, P. V. D. (2001). *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, N. J. , Princeton University Press.

Wardi, 'Ali (1992). *Lamahat ijtima'iyya min tarikh al-'Iraq al-hadith: min 'am 1920 ila 'am 1924*. Irak.

Hoofdstuk zes

Revolutionair martelaarschap, pijn en het nationale politieke trauma

1- Inleiding

Hoofdstuk vijf eindigde met de conclusie dat het martelaarschap als notie sterk aanwezig was in het politieke en intellectuele discours van de Koerdische kranten in de periode na de Eerste Wereldoorlog tot het midden van de jaren twintig. Deze roep bleef in die periode grotendeels beperkt tot spreken en schrijven, martelaarschap was amper een politieke praktijk. De militaire confrontaties tussen de Britten en Sheikh Mahmud waren kortstondig en de intellectuele elite van die periode, de producenten van het discours van martelaarschap, hadden nog niet de hoop opgegeven dat de liberale notie van het recht op zelfbeschikking werkelijkheid zou worden en dat de Britten de rechten van de Koerden voor een autonom politiek leven zouden accepteren. Vanaf de jaren dertig is deze situatie drastisch veranderd. Niet alleen hebben de Britten dan duidelijk gemaakt dat ze geen zelfstandig Koerdistan voor ogen hadden; een derde sterke en gewelddadige partij verschijnt op het politieke toneel: de Iraakse staat. Met het ontstaan van Irak als soevereine staat, erkend door de Volkerenbond in 1925 en de Britten zelf in 1932, krijgen de Koerden te maken met een staat die poogt een nieuwe natie te creëren uit verschillende etnische en religieuze elementen die weinig met elkaar delen. Deze nieuwe soevereine staat aarzelt niet om het staatsgeweld massaal in te zetten om de Koerden het zwijgen op te leggen.[160] De pogingen van de staat om met dwang en geweld een homogeen volk te creëren, beargumenteer ik, heeft het discours van politiek martelaarschap in praktijk gebracht en een revolutionair karakter gegeven.

De sociale engineering in Irak verliep grotendeels langs de lijn van bruut geweld dat gekoppeld was aan de politiek van etnische uitsluiting en etnoculturele marginalisering. De Iraakse staat beschouwde de Koerdische eisen als separatistische pogingen die tot doel hadden om de soevereiniteit van de staat en zijn territoriale integriteit aan te tasten. Hiermee transformeerde deze staat de Koerdische kwestie van een politiek probleem tot een veiligheidsprobleem, van het recht van een volk op zelfbeschikking en autonomie tot het recht van de staat om zijn grenzen met geweld te beschermen. Deze transformatie legitimeerde niet alleen de inzet van staatsgeweld tegen de Koerden, maar heeft ook geweld tot belangrijkste

[160] Vergelijkbare ontwikkelingen hebben ook in Turkije en Iran plaatsgevonden. De Koerden werden in beide landen met geweld het zwijgen opgelegd.

instrument van regeren gemaakt en van de Koerdische reactie daarop. De angst van de staat voor het verlies van zijn territoriale soevereiniteit en de angst van een etnische groep voor de assimilatie en het kwijtraken van de nationale politieke en culturele rechten doorkruisen elkaar. De belangrijkste gebeurtenissen van het staatsgeweld tegen de Koerden zijn (1) de demonstratie van de Koerden in de stad Suleîmanî op zes september 1930, (2) de gewapende opstand van Barzanî tussen 1945 en 1947, (3) het gewapende verzet van 1961-1975 en (4) van 1976 tot 1988. Het gebruik van staatsgeweld mondt in 1988 uit in de zogeheten Anfal Campagne, waarin de Iraakse staat chemische wapens inzet en die zo een genocidaal karakter krijgt (Human Rights Watch 1995).

Deze ontwikkelingen hebben niet alleen de veiligheid, het zelfbehoud en het fysieke bestaan van de Koerden aangetast, maar heeft ook hun zelfbeeld radicaal veranderd. Het besef dat ze werkelijk een onderdrukte minderheid zijn geworden die in haar bestaan bedreigd wordt en het idee dat ze het ultieme slachtoffer van moderne politieke krachten zijn geworden, domineert dit beeld. Hierdoor wordt de natie als een lijdende collectieve entiteit verbeeld en pijn, zowel fysieke pijn in de vorm van gewelddadige destructie als symbolisch in het voortdurende besef van een radicaal gebrek aan vrijheid, staat centraal in de formatie van de collectieve ervaring. De natie lijdt pijn en loopt gevaar net zoals de aanbidder in de ghazal poëzie. De discursieve formatie van politiek martelaarschap, beargumenteer ik, is het product van deze met pijn en lijden gerelateerde notie van natie en nationalisme. Pijn is hierbij niet alleen een passieve uiting van het lijden van de natie die zichzelf als slachtoffer ziet, maar werkt ook als een performatieve kracht en brengt een politieke subjectiviteit voort die dit lijden omvormt in de bereidheid zichzelf op te offeren voor natie en vaderland. Pijn werkt hier, zoals Talal Asad laat zien, als agency, of pijn is een agency (Asad 2003). Vanuit deze theoretische visie werkt martelaarschap als een morele kracht die het verantwoordelijkheidsgevoel bij de levenden creëert en versterkt en de mensen mobiliseert. Martelaarschap creëert een revolutionair subject dat zijn slachtofferschap weigert en zijn pijn omvormt in een revolutionaire praktijk.

De rol van de seculiere intellectuelen in het ontstaan van het politieke discours van martelaarschap is cruciaal. De verandering van de positie van de Koerden binnen de Iraakse staat in een bedreigde minderheid werd door de intellectuele elite, met name door dichters, gepresenteerd als een radicale gebeurtenis of als een collectief cultureel trauma om in de termen van de cultuursociologen te spreken. In de rest van dit hoofdstuk laat ik dit culturele aspect van martelaarschap in detail zien. Over het collectieve trauma schrijft de socioloog Alexander: “Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to horrendous event leaves indelible marks on their group consciousness, marking their memories

forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways" (Alexander 2003: 85). De degradatie van de Koerden tot een minderheid, beargumenteer ik, is zo'n pijnlijk "horrendous event" en ik zal in dit hoofdstuk laten zien hoe de teleurgestelde seculiere Koerdische intellectuele elite deze gebeurtenis als een collectieve rouw heeft gepresenteerd.

Één gebeurtenis heeft een directe en cruciale rol gespeeld in het verzamelen van de elementen pijn, trauma, rouw en verzet en is hierdoor een werkelijke start van het discours van politiek martelaarschap, namelijk het protest van 6 september 1930. 'De zwarte september', zoals de Koerden die dag noemen, is de dag waarop het Iraakse leger voor het eerst de Koerdische demonstranten in de stad Suleîmanî onder vuur nam, waarbij veel doden vielen en veel demonstranten opgepakt en gevangen werden genomen. Het leidde tot de eerste grootschalige stedelijke mobilisatie van de Iraakse Koerden (Gorgas 2008). Dit hoofdstuk laat zien dat 6 september 1930 in het bewustzijn van de Koerdische intellectuelen een begin was van onverwachte veranderingen waardoor de Koerden zich diep in hun bestaan bedreigd voelden. De geboorte van de nationale martelaar is aan de poëzie van de dichters van die periode te relateren.[161] Een belangrijk punt dat dit hoofdstuk wil laten zien, is dat het discours van politiek martelaarschap en de politieke doelen die aan het martelaarschap zijn gerelateerd, seculier van karakter zijn. Het martelaarschap is de uiting van een nationalistische seculiere politiek, die vanaf de jaren dertig niet alleen maar onder de Koerden maar in het hele Midden-Oosten steeds meer een links, socialistisch en marxistisch karakter kreeg. Dit hoofdstuk laat ook zien dat de interactie tussen het Koerdische discours van het politieke martelaarschap en de antikoloniale bewegingen van de jaren veertig tot het einde van de jaren zeventig enerzijds en de enorme invloed van de internationale seculiere iconen van martelaarschap-onder andere die van Che Guevara - anderzijds, nog verder het seculiere karakter van het discours van het Koerdische politieke martelaarschap versterkt en verdiept. De Koerdische dichters hebben lovend over deze seculiere internationale martelaren geschreven en ze als model voor het martelaarschap gepresenteerd.

Een andere dimensie van de secularisatie van het martelaarschap heeft te maken met de focus van dit discours op de jeugd. Via de jeugd wordt de aandacht op de toekomst van de natie gericht, op een wereld die via de bereidheid tot zelfopoffering tot stand gebracht moet worden. In hun focus op de jeugd hebben de Koerdische dichters een nieuw literair genre geïntroduceerd, srūd: voor de jeugd geschreven revolutionaire liederen die zowel door de kinderen als door de volwassenen wordt gezongen. Het hoofdthema van srūd is de vaderlandsliefde en de bereidheid

[161] In haar *Warring Souls*, een uitstekende studie over het Iraanse martelaarschap, beweert de antropoloog Roxanne Varzi dat het martelaarschap betekenisloos is zonder "memorialization" en "memorialization" is betekenisloos zonder fotografie en fotografen. Dezelfde redenering is van toepassing op het Koerdische martelaarschap maar in plaats van fotografen spelen de dichters de belangrijkste rol (Varzi 2006: 62).

van de jeugd om voor het vaderland te sterven. Srūd vergroot de hoop op en de noodzaak van de oprichting van een nieuwe en betrouwbare wereld en presenteert het martelaarschap als één van de hoofdinstrumenten voor het stichten van zo'n beoogde wereld. De secularisering van martelaarschap betekent dus niet dat religie gemarginaliseerd is en geen rol meer in de politiek speelt, in tegendeel dit hoofdstuk laat zien dat deze secularisering gepaard gaat met de herdefiniëring van religie en de verandering van haar rol in het geheel van de transformaties in het zelfbeeld van de Koerden, in hun besef van de wereld en het doel van hun participatie in de wereld. Religie wordt als een spirituele kracht geherformuleerd die ethische en verantwoordelijke activistische patriotten voortbrengt. Srūd zelf is omgeven door een quasi-religieus discours van offer, een heilig doel en sacrale opdracht om de natie te beschermen.

Aan het einde van dit hoofdstuk wordt aandacht besteed aan zowel de seculiere als de religieuze vorm van de zelfmoordaanslagen bij de Koerdische seculiere marxistische en nationalistische Arbeiders Partij van Koerdistan, de PKK, en bij de radicale Koerdische jihadistische groep Jund al-Islam aan het einde van de jaren negentig. Wat ik hier doe is niet een systematische analyse van de zelfmoordaanslagen; ik suggereer alleen dat deze nieuwe vorm van martelaarschap alleen te begrijpen is in de context van de lange seculiere geschiedenis van het begrip en de praktijken van martelaarschap in Koerdistan. De seculiere herformulering van de notie van martelaarschap samen met zijn quasi-religieuze discours van offer en een heilig doel die de politieke redding voortbrengt, vormt de basis voor de jihadistische religieuze herformulering van het martelaarschap.

Dit hoofdstuk behandelt de lange periode tussen 1930 tot het einde van de jaren negentig. Vanaf het eerste bloedige massaprotest tegen de Iraakse staat in 1930, via de lange jaren van het gewapende verzet vanaf 1961 tot aan de genocidale Anfal campagne tegen de Iraakse Koerden in 1988, naar de jaren negentig waarin voor het eerst de zelfmoordaanslagen werden geïntroduceerd, door de PkK, en daarna door Jund al-Islam. Dit hoofdstuk begint bij het bestuderen van het nieuwe zelfbeeld van de Koerden als minderheid binnen Irak, vervolgens bestudeert het in detail de gebeurtenissen van 6 september 1930. Daarna wordt het seculiere karakter van het politieke discours van martelaarschap en zijn belangrijke iconen behandeld. Aan het einde van het hoofdstuk worden de seculiere zelfmoordaanslagen van de PKK met die van de jihadistische Jund al-Islam vergeleken.

2- Een nieuw collectief zelfbeeld

Charles Tripp beschrijft de jaren twintig in Irak als de periode waarin een geëngageerde poëzie tot bloei kwam waarin Irak als een nieuw vaderland wordt beschreven. "Dichters als Ahmad al-

Safi al-NaCafi, Ma'ruf al-Rasafi en Muhammad Mahdi al-Jawahiri", schrijft Tripp, "schetsten een vaak romantisch beeld van Irak. Daardoor droegen ze bij aan de schepping van het landschap en de contouren van deze nieuwe entiteit, die ze steeds meer geaccepteerde kenmerken meegeven" (Tripp 2002). Deze constatering van Tripp gaat wellicht op voor het Arabische deel van Irak, het is echter absoluut onjuist voor de Koerden. Bij de Koerdische dichters van die periode is alles behalve sprake van de romantisering van Irak als land. In tegendeel, ze beschouwden het ontstaan van Irak als een catastrofale traumatische politieke gebeurtenis.

In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien dat de Koerdische kranten van de jaren twintig weigerden om Koerdistan als een deel van Irak te beschouwen. In de Koerdische poëzie vanaf de tweede helft van de jaren twintig tot aan heden ten dage wordt niet positiever over Irak gesproken dan in die kranten. Irak wordt in de Koerdische poëzie als een gevangenis gezien waarin de Koerden onterecht gevangen zijn en beroofd van hun nationale rechten. De Koerden verbeelden hun positie in dit nieuw gecreëerde land als niet veel beter dan die van een slaaf. De creatie van Irak is gelijk aan de creatie van het Koerdische zelfbeeld als slachtoffer die pijn lijdt en bloot-staat aan het gevaar van vernietiging. Dit wordt vrij snel duidelijk wanneer men naar een groot aantal van de Koerdische dichter kijkt die tot de literaire canon van de Koerdische literatuur behoren. Deze dichters construeren het beeld van de Koerden als een lijdende natie. De traditie van pijn en lijden in de ghazal poëzie helpt hiermee in de creatie van het lijdende nationale zelfbeeld. De beelden van de lijdende aanbidder en pijnlijke liefde worden hier ingezet om de politieke pijn en het lijden van de Koerden te verwoorden.

De Koerdische dichter Ehmed Mūxter Caf (1898-1935) benadrukt in de tweede helft van de jaren twintig, nadat Irak door de Volkerenbond wordt erkend als een soevereine staat, de onzekerheid, de angst en het gevaar van de politieke omstandigheid van de Koerden in Irak, Iran en Turkije en construeert het nieuwe zelfbeeld van de Koerden met dit dramatische beeld (Caf 1986: 134):[162]

> Zo ongelukkig zijn de Koerden dat een groep van kameelrijders
> is gekomen om ze weg te vagen en te plunderen.[163]
> Vandaag is de positie van de Koerden tussen de Turken, Iraniërs en Arabieren
> de positie van een mussenjong in het vangnet van meedogenloze kinderen

[162] Caf is een van de belangrijkste nationalistische dichters van de jaren twintig en dertig in Koerdistan. Geboren in 1898 was Caf het kind van de rijke en machtige stam van de Caf. Zijn aanhang voor Sheikh Mahmuds eerste regering in 1919 getuigden van zijn vroege interesse in politiek. Hij werd twee keer gekozen als parlementariër in het Iraakse parlement en vertegenwoordigde daar Suleîmanî. Hij was een man van genot. Alcohol, muziek en dans waren een permanent deel van zijn sociale leven. In 1935 werd hij onder onbekende omstandigheden doodgeschoten.

[163] Kameelrijders is een pejoratieve benaming voor Arabieren bij de Iraaks Koerdische nationalisten.

Caf presenteert de Koerden als een zeer kwetsbare groep in de nieuwe politieke orde van het Midden-Oosten van die periode. Een machteloze natie die zich bevindt in een Hobbesiaanse wereld van de natiestaten na de oorlog. Opvallend aan het beeld van de Turken, Iraniërs en Arabieren bij Caf is de minachting jegens hen. Deze naties worden als gewelddadig, plunderaars en primitieve kameelrijders gepresenteerd. Ze worden als vijand geconstrueerd; een vijand die moreel lager staat, maar materieel machtiger en sterker is. Caf toont hier ondanks de zwakte van de Koerden, hun morele superioriteit. Hiermee vormt Caf deze zwakheid om in een morele overwinning.[164]

Fayeq Bêkes, een andere invloedrijke dichter van die periode, noemt de nieuwe positie van de Koerden binnen Irak als die van slaven en slavinnen en verbindt dat met vernedering. Bêkes schrijft (Mela Kerîm 2008:50)[165]

> O Koerden, kijken naar de andere naties
> Hoe waren ze en hoe zijn ze geworden
> Het is jammer dat je een slaaf en slavin, "jariya", bent geworden

In een andere gedicht schrijft hij (Mela Kerîm 2008: 50):

> In deze eeuw, die de twintigste eeuw is.
> Heeft iedere natie een eigen staat
> Behalve Koerden, die hebben alleen maar verdriet

Het kader waarbinnen Bêkes het zelfbeeld van de Koerden als slaaf en slavin construeert, is de natiestaat die vanaf het einde van de Eerste Wereldoorlog het dominante referentiekader wordt in het Midden-Oosten. Slavernij betekent hier een natie te zijn zonder een eigen nationale staat in een wereld waarin de natiestaat niet alleen het dominante morele en politieke kader van zelfidentificatie is geworden, maar ook de instantie die het collectieve leven van de natie veilig kan stellen. De anderen hebben hun eigen staat kunnen creëren, de Koerden zijn slaaf, of-nog

[164] De logica van de ghazal poëzie is nog altijd aanwezig in deze nieuwe politieke poëzie. Net zoals de aanbidder in de ghazal poëzie moreel supereur is aan de geliefde, ondanks de hoger stand van de geliefde, zo is de natie als lijdende partij superieur aan de vijand die veel machtiger is. De vijand wordt hier gecreëerd langs de wrede eigenschappen van de geliefde in de ghazal poëzie, maar dan binnen een nationalistisch vertoog.

[165] Bêkes is de meest revolutionaire dichter van de jaren dertig en veertig in Koerdistan, die revolutionaire gedichten schreef, gevangen heeft gezeten en demonstraties geleid heeft. Met Bêkes wordt het dichter-activist model geboren.

erger, gezien de patriarchale context van de Koerdische samenleving-slavin geworden. De pijnlijke en lijdende natie staat weer centraal in de representatie van de natie.

Een andere dichter, Sheikh Selam, herhaalt aan het einde van de jaren twintig hetzelfde zelfbeeld. In een gedicht voor zijn dochter waarin hij uitlegt wat Koerdistan is, presenteert hij de Koerden als een natie waarvan het bestaan bedreigd en onleefbaar is gemaakt. Selam schrijft (Resh 1991: 56):[166]

> Er wordt gezegd dat Koerdistan in Azië ligt
> Nee, ik zeg Koerdistan is het hart van de wereld
> Maar Iran, Turken en Arabieren
> Vallen ons aan en maken ons het leven zuur

In een ander gedicht, uit 1937, beschrijft dezelfde dichter hoe eenzaam de Koerden zijn en dat ze een makkelijke prooi zijn voor de nieuwe politieke machten in de regio. Het besef van eenzaamheid en zonder echte vrienden door de bloedige geschiedenis heen te gaan, behoort tot een van de centrale kenmerken van dit nieuwe zelfbeeld als mazlum. Selam schrijft (Resh 1991: 95):

> Wie het zou willen, zal met het bloed (van Koerden) kunnen spelen
> Vandaag is er niemand te vinden die de onderdrukte Koerden wil bijstaan

De invloedrijke dichter, Zêwer (1875-1948), presenteert een variatie hierop. De Koerden worden gebeten door de wilde politieke dieren van de nieuwe politieke toestand in het Midden-Oosten (Zêwer 2003: 20):[167]

> Als wilde dieren bijten ze het machteloze en eenzame lichaam van het vaderland
> Veroorzaakt door de laatste overwinning van de Turken

Met de laatste overwinning van de Turken wordt bedoeld het sluiten van de Verdrag van Lausanne in 1923, waarin niet alleen de onafhankelijke Turkse staat onder leiding van Atatürk en

[166] Selam is in 1892 in een dorp dicht bij Suleîmanî geboren. Hij komt uit een rijke religieuze familie. Zijn basisonderwijs heeft hij op religieuze scholen gevolgd en vanaf 1919 tot 1922 werkte hij bij de politie in Suleîmanî. Vanaf 1922 werkte hij als administratief officier in het leger van Sheikh Mahmud en nam hij deel aan diens opstanden tegen de Britten. Selam is bekend vanwege zijn patriottische en nationalistische gedichten. Hij stierf in 1959 (Resh 1991).

[167] Zêwer is geboren in 1875 in Suleîmanî. Voor zijn religieuze onderwijs verbleef hij grotendeels in Iraaks en Iraans Koerdistan geweest. Vanaf 1901 tot 1905 leefde hij in Istanbul en in 1908 werd hij leraar in Suleîmanî en sindsdien bracht hij zijn leven door als onderwijzer tot zijn dood in 1948. Hij was een trouw aanhanger van Sheikh Mahmud en schreef vele stuken in alle kranten die in de periode van Sheikh Mahmud werden uitgegeven. Hij was ook lid van de Vereniging van Wetenschap in Koerdistan. Hij schreef vele patriottische liederen voor scholieren, de zogeheten srūd poëzie.

de grenzen van de huidige Turkije werden vastgesteld, maar waarbij Ata Turk het ook voor elkaar heeft gekregen om de belofte van een onafhankelijke Koerdische staat, vastgelegd in het Verdrag van Sèvres van 1920, ongedaan te maken. In een ander gedicht schrijft Zêwer (Zêwer 2003: 88):

> Het is wonderbaarlijk hoe ongelukkig de Koerden zijn
> Ze wonen nog altijd in een woestijn van niets

Het besef mazlum te zijn, een pijnlijk en lijdend politiek leven te leiden en aan de rand van afgrond te staan, bleef eigenlijk onveranderd in de moderne geschiedenis van de Koerden in Irak. Selam schrijft in een gedicht uit 1957 dat de Koerden een eenzame natie zijn, verworpelingen van de aarde en politiek slachtoffer zonder enige echte vrienden. Selam schrijft (Resh 1991: 195):

> Wij zijn het grote slachtoffer
> Zonder vriend, verlaten en troosteloos
> Door ons streven naar vrijheid zijn wij vernietigd
> Wij zijn naamloos geworden op de aarde

Slavernij, troosteloosheid, eenzaamheid en gevangenschap zijn de dominante beelden die de Koerdische dichters geconstrueerd hebben om het nieuwe zelfbeeld van de Koerden binnen de Iraakse, Iraanse en Turkse staat aan te duiden. Dit ging hand in hand met het verlies van ieder vertrouwen in de internationale gemeenschap. De Koerden hadden het gevoel dat ze in een wereld van permanente bedreiging, geweld en meedogenloze vijanden beland waren, zonder enige hulp van de buitenwereld. Selam verwoordt deze toestand door kritisch over de Volkerenbond te schrijven en deze internationale organisatie te beschuldigen van bedrog. Hij schrijft in september 1931 (Resh 1991: 57):

> De Volkerenbond is een grote organisatie
> Maar hij is oneerlijk, een bedrieger en oplichter

Selam noemt Volkerenbond “leugenbond”, “valsenbond” en “tragediebond” (Resh 1991: 58). Op zijn beurt bekritiseert Caf ook de Volkerenbond voor zijn “valse beloftes” en zegt dat ze alleen maar “woorden hebben” en dat “woorden helemaal niks voorstellen” (Caf 1986: 134). Vanaf dit moment wordt met wantrouwen naar de politiek gekeken. De politiek wordt als bedrog ervaren en

hierdoor is het vertrouwen in de buitenwereld kwijtgeraakt. Politiek als bedrog vergrootte de mate van angst.

Wat de angst van de Iraakse Koerden in de periode van 1930 verder vergrootte, was niet alleen maar de negatieve en teleurstellende ontwikkeling van de Koerdische kwestie binnen Irak, maar ook de gewelddadige en bloedige ontwikkeling van de Koerdische kwestie in Turkije en Iran. In Iran was een einde gebracht aan de opstanden van de Koerdische leider Simko, die zeer populair was bij de Iraakse Koerden, door de inzet van staatsmacht. Simko zelf werd door de Iraanse staat in 1929 gedood (McDowall 1997: 214-222). In Turkije was de opstand van de Koerden onder leiding van de Koerdische religieuze leider Sheikh Sa'id in 1925 tegen de Turkse staat zeer bloedig neergeslagen. Duizenden werden gedood, velen werden gearresteerd en tienduizenden werden gedeporteerd. Het tragische lot van deze opstand heeft een sterke echo achtergelaten bij de Iraakse Koerden. De Iraaks Koerdische dichter Salih brengt de toestand van de Koerden in Turkije één jaar later onder woorden in een gedicht waarin hij de dialoog aangaat met het jaar 1925, het jaar waarin de opstand van de Koerden in Turkije werd neergeslagen. Het gedicht heet 'Het Jaar 1925' ('Abd al-Wahid 1989: 316):[168]

O, het jaar dat veel van de wereld heeft gezien, het podium van doodslag
O, het voorbijgaande jaar, de oorzaak van diepe droefheid van de natie.
O, het stadium voor huilen en geschreeuw, wenen en vernedering
O, de beul van onze kinderen, een ijzer zonder genade en mededogen.
Kijk maar, hoeveel dode lichamen van de jeugd van de natie hebt u gezien
Kijk maar zelf, hoeveel afghakte hoofden en verscheurde lichamen hebt u gezien
Hoeveel vernietigde huizen en kapotte harten hebt u gezien
Hoeveel kreten van vrouwen, hoeveel naakte doden hebt u gezien
De zulm, onderdrukking, die de Koerdische natie van de Turken gezien heeft
De tijd heeft nog nooit zo iets gezien van de duivel of van de mens
De eis van de nationale rechten (wordt beantwoord met), de duisternis van de gevangenis
Het smachten naar leven wordt met de strop beantwoord

[168] In 1925 kwamen de Koerden in Turkije onder de leiding van Sheikh Sa'id in opstand tegen de Turkse staat. De opstand was grootschalig en de opstandelingen hebben in het begin vele militaire confrontaties gewonnen en grote gebieden onder controle gebracht, maar kort daarna is de Turkse staat erin geslaagd om de opstand te beëindigen en de leiders van de opstand gevangen te nemen. Sheikh Sa'id en de andere leiders van de opstand werden ter dood veroordeeld en in de nacht van 28 juni 1925 werd de doodstraf voltrokken (Olson 1989: 116, 123). Om de opstandelingen zwaar te bestraffen en te voorkomen dat er weer een opstand kwam heeft de Turkse staat onafhankelijke rechtbanken opgericht. Deze rechtbanken hebben 660 mensen ter dood veroordeeld (Olson 1989: 125). De massale deportaties van de Koerden begonnen in dezelfde periode; bronnen spreken van een vergelijkbare hoeveelheid als de Armeense deportatie van 1915 (Olson 1989: 125). De Turkse staat gooide zijn militaire gewicht in de strijd om de Koerden tot zwijgen te brengen. Van de achttien militaire campagnes van het Turkse leger tussen 1924 en 1938 waren er zeventien tegen de Koerden en het Koerdisch nationalisme gericht (Olson 1989: 127).

Het tragische lot van de Koerden in Turkije werd ook door de andere dichters van die periode uitgebreid besproken. De dichter en journalist Pîremêrd schrijft meerdere gedichten over dezelfde mislukte opstand van de Koerden in 1925 in Turkije. In deze gedichten presenteert Pîremêrd de Turkse reactie op de opstandelingen als een misdaad en zegt dat het water van de Tigris is "gestegen door het Koerdische bloed" (Hawar 1970: 104). Pîremêrd vergelijkt het bloed van de Koerden met die van Siyavush en hierdoor zet hij de Turkse daad neer als zulm en de Koerden als onschuldige slachtoffers.[169] Pîremêrd schrijft over de leiders van de opstand (Hawar 1970: 104):[170]

> Onze leiders hebben bij de galg lachend gezegd
> Met mijn dood zal mijn natie doorleven.
> Het bloed van de Koerden dat op het bloed van Siyavush lijkt
> Zal altijd vloeien totdat het wraak neemt

In het gedicht "De martelaren komen" presenteert Pîremêrd de martelaren van de opstand van 1925 in Turkije die voor een kort bezoek aan het vaderland terug zijn gekomen voordat ze als winnaar doorreizen naar het paradijs. Pîremêrd schrijft (Hawar 1970: 104):

> De martelaren komen met hun bloedige kleren.
> O, vaderland, ga staan en begroet hen.
> Sheikh Qadir loopt voor hen als de leider
> Kijk hoe schitterend, het bloed en witte baard, oud en jong.
> Kijk naar deze zuivere Koerden
> Ze offeren hun ziel en zeggen: lang leve het vaderland

De martelaren hier zijn niet alleen maar mazlum maar ook de bewuste revolutionairen die niet aarzelden uit patriottisme hun leven voor het vaderland op te offeren. Daarom dient het vaderland voor hen op te staan en hen te begroeten.

De desastreuze politieke ervaring van de Iraanse en Turkse Koerden in de jaren twintig hebben de angsten van de Iraakse Koerden voor hun toekomst groter gemaakt en heeft

[169] Voor Siyavush zie hoofdstuk twee.
[170] Pîremêrd (1867-1950) is de architect van het moderne Koerdische nationalisme. In navolging van Hobsbawm kan men zeggen dat hij degene is die de Koerdische traditie uitgevonden heeft. Hij schreef sagen waarin hij getuigt van de heldhaftigheid van de Koerden tegenover hun vijanden. Hij bracht het meer dan tweeduizend jaar oude nieuwjaarsfeest, Newroz, in verband met de nationale strijd van de Koerden voor vrijheid. Pîremêrd verkeerde vanaf 1898 tot 1923 in ballingschap in Istanbul. Vijfentwintig jaar ballingschap maakten van hem een ware nationalist. Na zijn terugkeer wijdde hij zich aan journalistieke activiteiten en gaf twee kranten uit.

bijgedragen aan het ontstaan van hun zelfbeeld als een bedreigde minderheid die met een enorm gevaar geconfronteerd is. Het zelfbeeld dat in de jaren twintig en dertig werd gevormd, bleef onveranderd in de jaren daarna. De lange jaren van bloedig en gewapend verzet vanaf 1961 tot de Anfal operaties in 1988 heeft het zelfbeeld van de Koerden als het weeskind van de geschiedenis sterker gemaakt en hun gevoel van slachtofferschap verdiept. Peshêw, een van de belangrijkste Koerdische dichters van de jaren zeventig en tachtig, presenteert het beeld van de Koerden als een collectieve martelaar. Peshêw schrijft in zijn "Onbekende soldaat" **(**Peshêw 2008: 429):

Wanneer een buitenlandse afgevaardigde een land bezoekt
neemt hij een krans van bloemen naar de graftombe
van de onbekende soldaat.
Als morgen
een delegatie naar Koerdistan komt
en mij vraagt: Waar is de graftombe
van de onbekende soldaat?
Zal ik zeggen, Meneer
aan de oever van elke rivier,
op de bank van elke moskee,
voor de deur van elke kerk,
voor elke grot,
op iedere rots in de bergen,
onder alle bomen in de tuinen,
in dit land,
op elk stukje grond,
onder elke meter van de hemel,
maak je geen zorgen; buig een beetje lager
en leg je bloemenkrans neer

Shêrko Bêkes, de grootste Koerdische dichter van de tweede helft van de twintigste eeuw, beschrijft in 1990 de moderne geschiedenis van de Koerden als die van voortdurende massamoorden, vernietiging en slachtofferschap. De dader van deze misdaden bij Bêkes is niet alleen maar de Iraakse staat, maar ook de buitenwereld in zijn geheel. In zijn beroemdste werk Derbendî Pepūle, "De vallei van vlinders", geschreven in 1990-1991, herhaalt hij hetzelfde zelfbeeld van de Koerden als slachtoffer van de geschiedenis: (Bêkes 1991: 36).

De rook van deze verdrietige tuin is lang
Zo lang als de lengte van mijn land.
De tranen van deze bergen zijn lang
Langer dan de Tigris en Eufraat.
Het kreunen van het gras is lang
Zo lang als de ogen van mijn wonden kunnen zien,
De schreeuw van de straten en stegen van dit lichaam is lang
Tot aan God

Bêkes presenteert de Koerden als een eenzaam volk, verlaten door iedereen en schrijft: (Bêkes 1991: 86)

Koerd en God lijken op elkaar,
Beiden zijn eenzaam en afgezonderd

Verder presenteert hij de geschiedenis van de Koerden als de "hangmat van de martelaren" (Bêkes 1991: 42) en vraagt zich af "wanneer brengt God een bezoek aan Koerdistan" (Bêkes 1991: 91) om de zulm en het vernietigde land te zien. Om Helebce te zien waar "de zon blind is, de sneeuw zwart is en de wind is gestikt" (Bêkes 1991: 113).[171] Het beeld van de eenzame verwonde maar revolutionaire rebellerende natie is de kern van de representatie van de Koerden bij Bêkes. Hij schrijft (Bêkes 1991: 161):

Ik ben de geschiedenis en ik ben op reis
Ik neem mijn opstanden en revoluties mee,
Behalve ikzelf kijkt niemand naar mijn bloed.
Ik ben rook en trek door de hele wereld,
Ik neem mijn verbrande dorpen mee
Behalve mijn eigen ogen
Krijgt niemand anders van deze rook branderige ogen

[171] Helebce is de naam van de Koerdische stad in Iraaks Koerdistan die op 16 maart 1988 door Iraakse vliegtuigen met gifgas werd aangevallen, waarbij ongeveer vijfduizend slachtoffers vielen. Voor details hiervan zie Hiltermann (2007).

Kortom, het zelfbeeld van de Koerden vanaf 1930 tot het begin van de jaren negentig is dat van een slachtoffer dat eenzaam met zijn pijn door een bloedige geschiedenis heen gaat. Het is het beeld van een lijdende natie die ten prooi is gevallen aan gewelddadige en meedogenloze staten in een doffe wereld waarin niemand het kreunen van de Koerden hoort. Tegen dit slachtofferbeeld staat het beeld van de Koerden als een actieve agency in het discours van het revolutionaire martelaarschap. De collectieve pijn van de natie wordt in dit discours omgevormd tot wilskracht en drang om de wereld te veranderen. In de rest van dit hoofdstuk wordt dit idee duidelijk gemaakt. Het discours van politiek martelaarschap, de bereidheid om te sterven voor het vaderland, is aan dit nieuwe zelfbeeld als slachtoffer gerelateerd. De martelaren zijn zowel slachtoffers van het brute geweld en de permanente oorlog tegen de Koerden, maar ze zijn ook de revolutionaire verzetsstrijders die de pijn van de natie en hun eigen pijn in revolutionaire daden omvormen en niet aarzelen om hun leven voor de natie op te offeren. De martelaren zijn de slachtoffers die de pijn en destructie van de Koerdische natie omvormen in historische helden-daden en morele overwinning.

3- Zes september en het politieke discours van martelaarschap

Het bloedige protest van zes september 1930 is bepalend voor het discours van het politieke martelaarschap. Het is een gebeurtenis die een transformatie met zich meebracht, de perceptie gevormd heeft en een nieuwe ethos heeft voortgebracht. Op zes september 1930 vond een protest in de stad Suleîmanî plaats. De aanleiding voor het protest was de onvrede van de Koerden met de Britse politiek in Irak en de angst voor hun positie binnen de eventuele onafhankelijke Iraakse staat. De Britten waren van plan de Iraakse staat de onafhankelijkheid toe te kennen en in ruil daarvoor wilden ze een gunstig verdrag afsluiten die hun politieke en militaire belangen in Irak zouden garanderen. Het beoogde verdrag zweeg over de positie van de Koerden in het onafhankelijke Irak. Een verkiezing zou plaats gaan vinden en een nieuw parlement zou gekozen gaan worden om het geplande verdrag te ratificeren.

Vanaf de bekendwording van de eerste opzet van het beoogde verdrag aan het einde van 1929 vonden er bijeenkomsten in Suleîmanî plaats om na te denken over wat de Koerden tegen de Britse plannen voor Irak zouden kunnen doen. De Koerdische historicus Sūcadî beschrijft de sfeer in de stad Suleîmanî in die periode als volgt: “De mensen hadden het gevoel dat ze zweefden tussen leven en dood. Ze hadden op onafhankelijkheid gerekend, maar werden geconfronteerd met een Iraaks-Engels verdrag dat hun niet eens een minimum aan veiligheid garandeerde. Niet alleen de stedelingen, maar ook de bewoners van de omringende gebieden voelden het grote gevaar. Daarom was de binnenstad van Suleîmanî in die dagen omgevormd in een plaats waar de

mensen bij elkaar kwamen. In vele openbare ruimtes, grote pleinen en cafés kwamen mensen bij elkaar om over de toekomst van de Koerden te praten. Waar mensen zich verzamelden, droegen dichters hun vurige patriottische gedichten en speeches voor" (Sūcadî 1959: 79). De Koerden waren bang voor hun positie in Irak onder de heerschappij van een Arabische staat. Maar deze angst werd op zes september omgevormd in woede, woede in de betekenis die Hannah Arendt eraan geeft: "Rage is by no means an automatic reaction to misery and suffering as such... Only where there is reason to suspect that conditions could be changed and are not does rage arise. Only when our sense of justice is offended do we react with rage" (Arendt 1993: 65). De Koerden dachten dat de Britten als wereldmacht in de positie waren hun politieke en culturele rechten in Irak te beschermen, maar de Britten, dachten de Koerden, hebben dat opzettelijk en onterecht niet gedaan. Op de dag van zes september werd de woede de angst de baas. In een sfeer van angst en onzekerheid weigerden de bewoners van Suleîmanî mee te doen aan deze verkiezing en gingen de straat op om hiertegen te protesteren.

De geplande demonstratie liep op een bloedbad uit. Over de hoeveelheid gedode slachtoffers van zes september ontbreken betrouwbare statistieken. De Iraakse officiële cijfers van die tijd spreken over 13 doden, de Koerdische bronnen over 45 tot 60 doden, ongeveer 200 gewonden en honderden arrestanten, met name leraren, hoogopgeleiden en dichters (Emîn 1999: 62), (Sūcadî 1959: 84). Oftewel de moderne stedelijke elite die vanaf de jaren dertig een belangrijke rol was gaan spelen in de mobilisatie van de massa en in de verdere ontwikkeling van het Koerdisch nationalisme. De echo van de gebeurtenis van zes september heeft overal in Irak en ook de Koerdische gebieden van Iran bereikt (Sūcadî 1959: 85).

Twee kenmerken markeren de gebeurtenis van zes september. Ten eerste waren de slachtoffers geen militante opstandelingen, maar gewone burgers, of beter gezegd: de gepolitiseerde massa. Ten tweede waren de daders niet de Britten, maar eenheden van het Iraakse leger. Het leger van de nieuwe staat waarin de Koerden als minderheid zouden moeten gaan leven. De beide kenmerken getuigden van het ontstaan van een nieuwe politieke realiteit. Hier botste voor het eerst de genationaliseerde stedelijke Koerdische massa met de moderne Iraakse staat in de naam van de nationale rechten en onder leiding van de moderne Koerdische stedelijke en activistische elite die de moderne nationale politieke eisen in de taal van de massa heeft kunnen vertalen. Het nieuwe zelfbeeld van de Koerden als slachtoffer dat vanaf de tweede helft van de jaren twintig vorm kreeg, werd op de ochtend van zes september door dit bloedbad bevestigd.

McDowall benadrukt dat het bloedbad van zes september snel verdween uit de officiële herinnering in Irak, maar voor de Koerden "September 1930 had been a watershed for it marked

the awakening of national consciousness among the first generation of secular educated and urban Kurds" (McDowall 1997: 288). Op zes september wordt de nationale martelaar geboren voor wie de zuivere vaderlandsliefde de enige en voornaamste reden is voor zijn martelaarschap.
De Koerdische poëzie was het terrein waarop de nationale martelaren en het discours van het politieke martelaarschap werd gevormd. Bijna alle dichters van die periode hebben geëmotioneerd over het bloedbad van zes september geschreven. Pîremêrd, Caf, Hemdî, Bêkes, Goran, Selam, Exol, Qanî' en Salêh zijn de belangrijke namen die over zes september hebben geschreven. Deze dichters hebben zes september geleidelijk als een massamoord en heldendaad gepresenteerd en in die hoedanigheid tot een nationale gebeurtenis verheven. Op zes september ontmoeten de dood, het slachtofferschap, het patriottisme en het heldendom elkaar. Met zes september beschikken de intellectuelen over een gebeurtenis die tot een nationaal trauma verheven kan worden en de nationalistische gevoelens laat groeien.

De thema's vaderlandsliefde en dapperheid van de martelaren, de bereidheid om voor de natie te sterven en een verband te leggen tussen het bereiken van de vrijheid en het noodzakelijke offer domineren de poëzie van die periode. Zes september heeft de Koerdische poëzie radicaal gepolitiseerd. De dichter Caf benadrukt de grootschaligheid van de misdaad en schrijft (Caf 1986: 71):

> O trouwe natie (de Koerdische natie), weet je wat zes september is?
> Het is de dag waar de vijand de massamoord op de Koerden pleegde

Hamdî, een andere grote dichter van die tijd, presenteert Suleîmanî op zes september als een groot slachthuis waarin de Koerden worden geslacht. Hamdî schrijft (Emîn 1984: 136):

> Waarom is de wind zo onrustig, waarom is de hemel wazig en rood?
> Is dit de orkaan van ongeluk, of de chaos van het einde van de wereld?
> De jongeren zijn stekjes die in deze voortuin zijn geplant
> Hun wortel is het Koerdisch nationalisme, "kurdayetî", ze zullen altijd blijven
> Alsof het het offerfeest was en Suleîmanî een slagerij
> De Koerden waren schapen en werden daar geslacht

Pîremêrd schrijft vanuit hetzelfde oogpunt en presenteert zes september als een bloedbad, maar hij verbindt tegelijkertijd het martelaarschap van zes september met de strijd voor de vrijheid.

Voor Pîremêrd is de bereidheid tot politieke zelfopoffering de noodzakelijke weg naar de creatie van een nieuwe vrije wereld. Pîremêrd schrijft (Hawar 1970: 102):

> De bloemen van de voortuin van Sera (het centrale plein van Suleîmanî)
> werden met het bloed van de Koerden besproeid

en

> De Koerden zijn niet dood, jullie vergissen je.
> Het bereiken van de vrijheid heeft bloed nodig
> Ik houd van de kleur rood
> Omdat hij de belofte van een nieuwe ochtend met zich brengt

Hier buigt Pîremêrd de destructie en catastrofe van zes september om tot een overwinning, zes september heeft, volgens hem, de weg vrijgemaakt voor een nieuwe ochtend.

Bêkes, een van de organisatoren van de demonstratie van zes september raakt op die dag gewond en wordt opgepakt. Hij schrijft tijdens zijn gevangenschap één van zijn beroemdste gedichten dat veel Koerden uit het hoofd kennen: "Eî watan", o vaderland. In dit gedicht noemt Bêkes de staat Irak als vijand van het vaderland, spreekt over het enthousiasme van de jeugd voor de strijd en benadrukt de bereidheid tot het martelaarschap. De stem van Bêkes uit de gevangenis is een revolutionaire stem die moed en dapperheid predikt. Bêkes schrijft (Mela Kerîm 2008: 54):

> O vaderland, ik ben verliefd op je en ik heb je gezicht voor ogen
> Tijdens mijn gevangenschap met mijn handen en voeten geboeid
> Denk niet dat ik je vergeten ben
> De gevangenis, het martelen en vernederingen hebben me even afgeleid.
> Ik zweer bij de ene God vanwie niemand weet waar hij is
> Je liefde heeft een vuur in mijn hart ontstoken
> Zo'n vuur, zal dan de vlammen nooit blussen
> Zelfs als er duizend jaar water op wordt gegooid

Totdat hij zegt:

> Ondanks dat je al een korte tijd slaaf van een onderdrukker bent geworden en werd vernederd

Zal de tijd van geluk komen en zal je vijand doodgaan
Kijk hoe moedig en wilskrachtig je kinderen zijn
Voor jou spelen ze met hun bloed

Bêkes net als Pîremêrd herhaalt het idee dat de vrijheid offers nodig heeft en dat de bereidheid om te sterven een voorwaarde is om vrij te kunnen leven. Vrijheid betekent hier een nationaal vrij leven en martelaarschap is de weg naar deze nationale vrijheid.

De representatie van het martelaarschap van zes september kent drie belangrijke kenmerken. De eerste is de grote nadruk op vaderlandsliefde en de eenheid van de natie. De tweede is de depersonalisering van de martelaren. De derde de tragische religieuze beelden waarin de nieuwe martelaren van zes september werden gepresenteerd. De vaderlandsliefde in deze poëzie is voornamelijk de liefde voor een zieke moeder. De Koerdische natie in deze poëzie wordt als een zieke en stervende moeder gepresenteerd die grote betrokkenheid van de patriotten eist. Zes september heeft de kwetsbaarheid van deze moeder blootgelegd en martelaren moeten deze kwetsbare moeder met hun offer redden. Een beroemd gedicht van Selam pakt dit beeld van de zieke moeder als synoniem voor de zieke natie die de hulp van haar kinderen vraagt. Selam schrijft (Resh 1991: 84):

O Koerdische jongeren wordt wakker
Doe onmiddellijk mee met de strijd
Het moederland kreunt en roept
Ze sterft en heeft hulp nodig.
De grond, de bloemen, het stof en het gras,
De berg, de rivier, de takken van de bomen en de heuvels,
De kleuren van de berg
Kreunen allemaal

Hier wordt de natie via het beeld van de zieke moeder binnen de sfeer van de familie gebracht. In dit gezin-natie wordt van de zonen als de loyale en potentiële martelaren verwacht hun zieke moeder te beschermen en te voorkomen dat zij zal sterven. Deze zieke en stervende moeder, die voortdurend de bescherming van haar kinderen vraagt, is een van de belangrijkste componenten van het discours van politiek martelaarschap. Het idee dat de Koerdische natie dood zou gaan, is sterk aanwezig in de poëzie van na zes september. In een gedicht dat iedere Koerd uit zijn hoofd kent en dat als volkslied wordt beschouwd, vecht de dichter Dildar (1918-1948) tegen het idee dat

de Koerdische natie dood zou gaan. Dildar combineert dit idee met de notie van eenheid van de Koerden en de bereidheid van de jongeren tot het martelaarschap. De individuele dood van de martelaren voorkomt de collectieve dood van de natie. Het gedicht heet "Eî Reqîb", O vijand.[172] Dildar schrijft ('Eladîn 1985: 174):

> O vijand, de Koerdische natie is in leven
> Geen tiran kan haar verslaan.
> Laat niemand denken dat de Koerden dood zijn,
> De Koerden leven, hun vlag zal nooit vallen.
>
> Wij zijn de kinderen van Meden,
> Ons geloof en onze religie is Koerdistan.
> Laat niemand denken dat de Koerden dood zijn,
> De Koerden leven, hun vlag zal nooit vallen.
>
> Wij zijn de kinderen van de rode kleur en van de revolutie,
> Kijk, onze geschiedenis is met bloed geschreven.
> Laat niemand denken dat de Koerden dood zijn,
> De Koerden leven, hun vlag zal nooit vallen.
>
> Wij zijn de jonge Koerden en wij zijn bereid,
> Voor ons land te sterven.
> Laat niemand denken dat de Koerden dood zijn,
> De Koerden leven, hun vlag zal nooit vallen.

De jongeren in dit gedicht zijn niet alleen de proto- of levende martelaren, ze spreken ook als "wij", ze worden als de collectieve stem van de natie gepresenteerd, een collectieve stem die de vijand uitdagend de onmogelijkheid van de collectieve dood van de Koerden voorhoudt. Met dit "wij" presenteert het discours van politiek martelaarschap de natie als een homogeen en verenigd collectief, als een groot gezin, dat zich met lichaam en ziel verzet tegen de vijand. In Gramsciaanse betekenis presenteren de martelaren met dit woord "wij" hun natie als "an organic

[172] In het tweede hoofdstuk heb ik laten zien dat de notie "reqîb" sterk in de ghazal poëzie aanwezig was. "Reqîb" in die poëzie was de moralist of de morele toezichthouder die de dominante normen en waarden van de samenleving vertegenwoordigde. "Reqîb" hield de beide geliefden in de gaten om te voorkomen dat ze vrijelijk bij elkaar konden komen. Maar in deze nationalistische poëzie na zes september is de notie "reqîb" radicaal geherformuleerd en wordt deze als de nationale vijand gepresenteerd.

totality", als een collectief geheel dat zich een eigen voorstelling van de werkelijkheid heeft gevormd en deze werkelijkheid doelmatig in politieke acties en daden vertaalt. Martelaren dragen zorg voor de genezing van de zieke moeder en in de presentatie van de Koerdische jongeren als een strijdende eenheid zijn zij de permanente vertolkers van het verzet tegen de dood van de moeder-natie.

Het tweede aspect van het discours van politiek martelaarschap is de depersonalisering van de martelaren. Een Koerdische geschiedschrijver uitte in het jaar 2000 zijn ontevredenheid over het feit dat de martelaren van zes september anoniem zijn gebleven, terwijl er zo veel poëzie over zes september is geschreven (Emîn 1999). Dit betekent dat het discours van politiek martelaarschap de martelaren niet als specifieke individuen, maar als anonieme abstracte maar actieve patriotten behandelt. Wat zegt deze anonimiteit over het politieke discours van martelaarschap? De voornaamste reden waarom de martelaren van zes september als anonieme individuen gepresenteerd worden, is het idee dat de martelaren de abstracte uiting zijn van de actieve nationale wil van de Koerdische natie in haar geheel. De martelaren zijn hun martelaarschap niet als individu ingegaan, maar als actieve naamloze altruïstische patriotten. Hun collectieve identiteit als de martelaren van de natie wordt boven hun individuele identiteit gesteld. Via deze abstrahering zegt het discours van martelaarschap dat de hele natie in opstand is en de martelaren vertegenwoordigen zo een actieve rebellerende natie. Deze anonimiteit democratiseert ook het martelaarschap en stelt het beschikbaar voor iedere patriot, ongeacht zijn/haar sociale, religieuze of provinciale achtergrond. De naamloosheid van de martelaren is ook de uiting van de verdere nationalisering van de massa.

Een andere reden zou zijn dat deze specifieke representatie van de martelaren tot doel heeft het gevaar van de nieuwe toestand van de Koerden als een collectief gevaar te construeren dat de natie in haar geheel treft. De reactie daarop dient daarom collectief te zijn.

Kortom, de anonimiteit van de martelaren heeft ook te maken met de pogingen van de dichters om via het discours van martelaarschap het gevoel tot één verenigde natie te behoren, verder te creëren en te versterken. Hoe groter de groep die zich actief voor de natie opoffert, hoe eervoller, trotser en glorieuzer de natie is.[173]

Het derde aspect van het discours van politiek martelaarschap is de religieuze taal en beelden waarin zes september werd gepresenteerd. Salih, één van de jongsten en een vernieuwende dichter in zijn tijd, maakt gebruik van een religieuze taal en beelden die afkomstig

[173] In de jaren dertig en veertig waren de moderne technologieën van representaties in Koerdistan nauwelijks te vinden, zoals fotografie en film. De kranten en andere publicaties van die periode bevatten nauwelijks beelden. Vanaf de jaren zeventig en met name in de jaren tachtig veranderde deze situatie drastisch, de foto's van martelaren, hun eventuele stemmen en filmopnames kwamen beschikbaar. Vanaf die periode is het onmogelijk om het discours van martelaarschap van de werking van de moderne media te onderscheiden. Voor een uitstekende studie over de relatie tussen martelaarschap en fotografie na de Iraanse revolutie zie Varzi 2006.

zijn uit shi'itische traditie en het Iraanse nationale epos *Shahnama*, maar herkenbaar voor de massa.[174] Hij vergelijkt de gebeurtenissen van zes september met die van Kerbela waarbij imam Husayn en zijn shi'itische volgelingen op een wrede wijze in de maand muharram omgebracht werden en schrijft ('Abd al-Wahid 1989: 385):

> Weer is het hart vol van verdriet vanwege de tragedie van het vaderland
> vanwege de scène van de slachting, de pijn en teleurstelling.
> De kosmos zal zich zwart moeten kleuren
> En voor deze catastrofe moeten gaan huilen.
> Is het plein (van Suleîmanî) de woestijn van Kerbela geworden?
> Of de plek van een massamoord, die van de echte patriotten?
> Is dit muharram en de herdenking van Husayn
> Of is het september, de dag van rouw of de maand van de slachting?
> Overal waar je kijkt staan er doodskisten van de verdrietige en onderdrukte jonge Koerden
> Ze zijn verzonken in hun bloed, ze hebben het martelaarschap bereikt

Na het afschilderen van deze religieuze scène spreekt de dichter over de martelaren zelf, hij vergelijkt de martelaren met Siyavush, het symbool van een op onrechtvaardige manier gedode mazlum die ik in hoofdstuk één uitgebreid heb besproken. Salih schrijft ('Abd al-Wahid 1989: 386):

> O, de vele martelaren van het vaderland, het gesmoorde bloed.
> Het is een religieuze plicht om jullie naam voor altijd te herinneren
> Denk niet dat wij de kleur van jullie lijkwade zullen vergeten
> Jullie gesmoord bloed is onze bewegingsdrang.
> Zelfs stromen van onrecht, "zulm", en onrechtvaardigheid kunnen jullie kleur niet wegwassen
> Het is een vaste kleur, een bewijs van de grootheid en dapperheid.
> Deze kleur is de kleur van het bloed van de gesmoorde hersenen van *Siyavush*
> De kleur van de rode bloem, van de grond van dapperheid

Als laatste beschrijft de dichter het belang van zes september ('Abd al-Wahid 1989: 386):

[174] Salih werd geboren in 1896 in Suleîmanî. Hij was de hoofdredacteur van de krant *Bangî Kurdistan*, had nauwe banden met Sheikh Mahmud en deelde zijn politieke visie. Salih bekleedde verschillende ambten onder andere als boekhouder in Suleîmanî en Arbil. Hij wordt beschouwd als één van de vernieuwers van de Koerdische poëzie ('Abd al-Wahid 1989).

September en zijn zwarte zes blijft tot het laatste oordeel
Als de dag van rouw en verdriet voor de martelaren.
Deze dag is de dag van huilen en treuren tot de eeuwigheid
Deze dag is de dag van leed en herdenking
De zulm, "onrecht", van deze dag blijft tot de dag van wederopstanding
De belangrijkste dag in de geschiedenis van de natie.
Het gekreun van de martelaren en hun laatste adem is historisch,
En God zal ze allemaal horen

Opvallend aan deze representatie van zes september en het martelaarschap zijn de vele religieuze noties, namen en beelden. De notie van zulm, het beeld van Kerbela en muharram en de namen van Husayn en Siyavush zijn opvallend. Salih beëindigt zijn gedicht met het beeld van God, die het leed en gekreun van de martelaren ziet en hoort. Salih leunt in deze representatie zwaar op de shi'itische traditie terwijl hij zelf een soenni moslim is. Zijn nationalistische verbeelding overstijgt de religieuze geschillen en verheft de religieuze taal en beelden tot een universele verhaal van zulm.[175] De onderdrukking van de Koerden wordt gearticuleerd als politieke-religieuze zulm en het religieuze versterkt het nationale en het nationale herformuleert het religieuze als een onderdeel van de seculiere nationale strijd. De religieuze beelden en noties zijn geherformuleerd als een belangrijke component van het seculiere betoog van het politieke martelaarschap. Een martelaarschap dat in dienst van natie en vaderland staat en in relatie wordt gebracht met de liberale notie van het recht op zelfbeschikking.

Het gebruik van religieuze beelden en noties om martelaarschap te beschrijven kwam ook in het eerste hoofdstuk van dit onderzoek aan de orde. De dichter Salim leunde ook op dezelfde religieuze taal en beelden om de aanval van de Ottomanen op het Baban vorstendom te beschrijven. Salim zag de Ottomaanse daad als zulm, een onrechtvaardige daad en gebruikte het beeld van Kerbela en Siyavush om de misdaad van de Ottomanen aan te duiden. Wat Salih's representatie van zes september anders maakt dan die van Salim is het nationalistische kader van de eerste. Salih positioneert de religieuze elementen van zijn representatie binnen het seculiere discours van martelaarschap waarin een verband wordt gelegd tussen de bereidheid tot het martelaarschap en de overleving van de natie. De religieuze taal en beelden zijn, zoals hierboven beschreven, verweven met een seculiere visie op de wereld, die van de natiestaten, een visie op de

[175] Het inzetten van de shi'itische geschiedenis op een revolutionaire manier was in die jaren ook in de Arabische wereld populair. Husayn werd door veel seculiere Arabische intellectuelen als revolutionair strijder geportretteerd (Enayat 1982 187-188). Het is niet na te gaan of Salih hiervan op de hoogte was, maar het gelijktijdige parallelle gebruik is opvallend.

ander als de etnische en nationale vijand, en op zichzelf als het slachtoffer van het moderne systeem van natiestaten en moderne politiek. Via de religieuze beelden van Kerbela en muharram en Husayn creëert het discours van politiek martelaarschap het beeld van het nationale zelf als het ultieme slachtoffer en die van de ander als de ultieme onrechtvaardige dader binnen de contouren van de wereld van de natiestaten. Het gebruik van de religieuze elementen bij Salih zijn bedoeld om de legitimiteit van de moderne Iraakse staat te ondermijnen, met de taal en beelden die herkenbaar zijn voor de massa. Net zoals het martelaarschap van Husayn naar het immorele en tirannieke karakter van Yazid verwijst, verwijst het centrale plein van Suleîmanî naar het immorele en tirannieke karakter van de moderne Iraakse staat.

De religieuze dimensie kan echter niet gereduceerd worden tot een instrumentalistische inzet van religie voor de mobilisatie van de massa. Religie is hier een organisch deel van de creatie van de seculiere identiteit van de Koerden als een onderdrukte minderheid in de wereld van de natiestaten. Het inzetten van religieuze beelden en symbolen betekent niet dat het discours van politiek martelaarschap in termen van discursieve religieuze traditie gelegitimeerd wordt. Het protest op zes september was een seculier politiek protest, geleid door seculiere intellectuelen met seculiere doelen. Op zijn beurt werd het protest bestreden door een moderne seculiere staat met niet alleen maar geweld, maar ook met seculiere moderne argumenten: het bestrijden van separatisme en het veiligstellen van de soevereiniteit van de natiestaat. Het centrale plein van Suleîmanî voor te stellen als Kerbela, waar imam Husayn en zijn volgelingen op een wrede manier werden omgebracht, is een poging om het seculiere leed en de pijn van de Koerden een metafysische en universele dimensie te geven, vergelijkbaar met die van Husayn en zijn volgelingen in Kerbela. De seculiere pijn van de Koerden als een etnische groep die binnen de contouren van de moderne natiestaat tot een minderheid gedegradeerd is, krijgt op die manier een universeel herkenbare religieuze dimensie. Martelaarschap vergroot het expressieve vermogen van de lijdende natie door het religieuze en het seculiere aan elkaar te koppelen.

4. Martelaarschap en de creatie van het nationale trauma en de nationale wil

In Koerdistan speelde zes september voor een lange tijd de rol van een gebeurtenis die een breuk in de tijd aangaf. De data van de belangrijke gebeurtenissen in het dagelijkse leven, zoals de geboorte van een kind, het sluiten van een huwelijk of een overlijden, werden in relatie tot zes september bepaald, voor of na zes september (Emîn 1999: 64). Dit wil zeggen dat zes september als een historische gebeurtenis is verbeeld. Het bereiken van de status van een historische gebeurtenis is niet een spontaan proces en is niet inherent aan de gebeurtenis zelf, zes september heeft zeker zijn unieke karakter, maar zijn constructie als een gebeurtenis vergelijkbaar met zoiets

als Kerbela of als een dag waarop God het gekreun van de Koerdische martelaren hoorde, is het werk van Koerdische intellectuelen. De Koerdische seculiere intellectuelen construeerden zes september als een traumatische wond. “Traumatic status”, schrijft Alexander, “is attributed to real or imagined phenomena, not because of their actual harmfulness or their objective abruptness, but because these phenomena are believed to have abruptly, and harmfully, affected collective identity” (Alexander 2003: 92). Met andere woorden, de gebeurtenissen op zichzelf creëren geen collectief trauma en zijn niet inherent traumatisch, trauma is een sociaal bemiddelde attributie, iets dat geconstrueerd is. Volgens Alexander “Trauma is not the result of a group experiencing pain. It is the result of this acute discomfort entering into the core of the collectivity’s sense of its own identity. Collective factors ‘decide’ to represent social pain as fundamental threat to their sense of who they are, where they came from, and where they want to go” (Alexander 2003: 93). De Koerdische dichters hebben zes september verheven tot een trauma voor de Koerden door de gemeenschap van slachtoffers en gedode demonstranten als onschuldige martelaren te presenteren. Het discours van politiek martelaarschap heeft in die zin een belangrijke rol gespeeld in de creatie van dit verhaal van het collectieve trauma, in het verhaal van een wond die meer is dan alleen maar een wond, maar diep verankerd is aan de positie van de Koerden als minderheid in de moderne wereld.

Gelijktijdig transformeert het discours van het politieke martelaarschap via de nadruk op verzet dit collectieve trauma tot een collectieve vastberadenheid en daadkracht om een einde te brengen aan deze omstandigheden. Martelaarschap vertaalt de pijn, destructie, zwakheid en kwetsbaarheid van de natie in een sterke collectieve wil die het eigen lot de baas is. Gezien vanuit dit perspectief zijn het verzet en bereidheid tot zelfopoffering meer dan alleen maar een politieke strategie voor het bereiken van de beoogde politieke doelen, het zijn ook therapeutische praktijken die de natie het vertrouwen in zichzelf en in de wereld teruggeven. Dit therapeutische actieve aspect van martelaarschap is te lezen in een van de beroemdste gedichten van de dichter Pîremêrd, dat ieder jaar bij het Newroz feest tijdenes de jaarwisseling overal in Koerdistan wordt voorgedragen. Pîremêrd legt in dit gedicht het enthousiasme van de jeugd voor het martelaarschap uit en benadrukt hun eeuwige terugkeer als de vernieuwde kracht van de natie. Martelaarschap geeft de nodige interne energie aan de Koerdische geschiedenis en verandert ieder individu in een revolutionair subject. Pîremêrd schrijft (Hawar 1970: 119):

> Het is vandaag de eerste dag van het nieuwe jaar dat wederkeert
> Het is een oud Koerdisch feest met plezier en geluk
> Vele jaren waren de bloemen van onze hoop gevangen

Het bloed van de jongeren zijn vers bloeinde rozen van een vroege lente geworden
Het was die rode kleur die hing aan de horizon van de Koerden
Welke gelukkige berichten van dageraad aan verre en dichtbijgelegen naties bracht
Het was Newroz die de harten vulde met vuur
De jeugd omhelsde de dood met toegewijde liefde
Hoera, de zon schijnt op de hoogste berg van mijn vaderland
Het is het bloed van onze martelaren dat de horizon weerspiegelt
Het is nooit eerder, bij geen enkele natie, voorgekomen
Om borsten van meisjes als schilden tegen kogels te hebben
Het is niet nodig te rouwen of te huilen voor de martelaren van het vaderland
Zij sterven niet, zij leven in het hart van de natie

Pîremêrd transformeert via het martelaarschap de mystieke unificatie tussen de aanbidder en zijn geliefde in de ghazal poëzie naar de unificatie van de jeugd met het vaderland. Hier wordt de passieve en mystieke vorm van martelaarschap, zoals die in de ghazal poëzie voorkomt, getransformeerd naar een nationale actieve en politieke vorm. De jongeren offeren zich op zodat de natie geneest. Hier wordt het offer niet alleen maar als een onderdeel van het bewustzijn van de politiek bewuste en actieve jeugd gezien, maar is het ook een manier van de ethische zelfvorming tot een geëngageerd en verantwoordelijk altruïstisch individu. De getraumatiseerde natie bestrijdt zijn pijn, angst en onzekerheid via de ondubbelzinnige vastberadenheid van de jeugd tot het martelaarschap, de heldendaden en opofferingsgezindheid van de jeugd geneest de natie.

Op dezelfde manier schrijft Bêkes over het martelaarschap van de vier Koerdische officieren die in 1947 in Bagdad werden geëxecuteerd: hij transformeert hun actieve martelaarschap tot een overwinning van de natie op haar zwakte en weerloosheid. Bêkes presenteert het martelaarschap als een spirituele kracht voor de transformatie van de natie als een collectieve kracht. Bêkes schrijft (Mela Karîm 2008: 82):[176]

De Koerdische natie heeft voor de hele wereld bewezen
Dat ze een dappere natie is en in vrijheid wil leven.
Een natie die haar kinderen voor haar vrijheid
Lachend naar de galg laat gaan
Zo een natie zal nooit sterven, laat haar vijanden van verdriet doodgaan

[176] In de loop van dit hoofdstuk kom ik op het martelaarschap van de vier officieren terug.

Zo een natie beschikt over dappere jongeren met een ijzeren wil

De schok van zes september is zo groot geweest dat acht jaar later, in 1938, de Britse adviseur voor het Iraakse ministerie van Binnenlandse Zaken, C.J. Edmonds, schreef: "In recent years there has been virtually no manifestation of political Kurdish nationalism in Iraq" (geciteerd in McDowalll 1997: 289). Edmonds heeft gelijk als hij de manifestatie van het Koerdisch nationalisme tot de massademonstraties en spectaculaire politieke daden reduceert, maar hij heeft het bij het verkeerde eind als wij het Koerdisch nationalisme op het niveau van de productie van discours bekijken. In die periode heeft dit nationalisme het voor elkaar gekregen om het collectieve zelfbeeld, het beeld van de ander, de positie van de Koerden in de wereld, de taal waarmee de Koerden over zichzelf spreken, radicaal te herdefiniëren en geschikt te maken voor het langdurige verzet dat drie decennia later begint. Met andere woorden, in die periode zijn de beelden, de taal en de concepten ontwikkeld waarop het Koerdisch nationalisme voor de rest van de twintigste eeuw teert. De notie van politiek martelaarschap staat centraal in deze veranderingen. In dit discours werd de opofferingsbereidheid bewonderd als het symbool van de vitaliteit van de Koerdische natie en haar sterke wil om haar wonden te overstijgen en voor haar bestaan te strijden. Het discours van politiek martelaarschap inspireerde gelijktijdig verdriet, verontwaardiging en kwetsbaarheid. De constructie van zes september als trauma gaat hand in hand met de constructie van het martelaarschap als een antwoord op dat trauma. Pijn wordt geconstrueerd als een performatieve kracht en als agency (Asad 2003).

5- Verdere secularisering van het discours van martelaarschap

Vanaf de jaren dertig begonnen de Koerdische seculiere intellectuelen moderne politieke organisaties op te richten. De Koerdische politieke eisen werden via moderne seculiere politieke ideologieën en door seculiere intellectuelen geformuleerd. De religieuze geleerden en de notabelen speelden een minder belangrijke rol en de moderne stedelijke elite nam langzaam de positie van de traditionele krachten in. De politiek werd minder via moskeeën, soefi ordes en andere religieuze netwerken bedreven en meer via de moderne structuren van de politieke partij.[177] Met secularisering wil ik niet beweren dat religie geen belangrijke factor is of geen rol van betekenis speelt. In tegendeel, religie wordt geherdefinieerd en actief ingezet in het hele veranderingsproces. De traditionele notie van het politieke zelf, politiek als de machtstechniek

[177] De oprichting van de culturele clubs begon eerder dan de jaren dertig. Vanaf het einde van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw hebben Koerden, net als Arabieren, Armenen en Bulgaren zich in verschillende culturele clubs georganiseerd met de bedoeling de Koerdische cultuur te promoten en de rechten van de Koerden te verdedigen. De eerste Koerdische culturele organisatie, genaamd Kurdi T'awn Jam'iyeti werd in 1908 in Istanbul opgericht. De belangrijkste Koerdische intellectuelen, officieren en politici waren lid (Al Mūsli 1991: 248).

van de heerser om de onderdanen te temmen, wordt geherformuleerd als het geheel van de ideeën en praktijken waardoor het volk zich als een politieke actor uit, en de soevereiniteit van de heerser maakt plaats voor de soevereiniteit van de natie. Deze nieuwe ontwikkelingen waren vanaf de jaren dertig overal in het Midden-Oosten aan de orde. Moderne intellectuelen in de regio adopteren moderne ideologieën en politiek wordt bedreven binnen de moderne structuren van de politieke partijen (Hinnebusch 2008: 336). Dezelfde trend wordt in de jaren veertig nog sterker voortgezet en vele nieuwe politieke partijen met diverse ideologische oriëntaties, met name nationalistische en links populistische ideologieën, worden overal in het Midden-Oosten opgericht.[178]

In interactie met deze politieke sfeer ontstonden er verschillende Koerdische politieke partijen in Iraaks Koerdistan met moderne seculiere ideologieën. De eerste Koerdische politieke partij Hizbî Hîwa, "de Partij van Hoop", is opgericht aan het begin van de jaren dertig. Hîwa was een nationalistische partij die de onafhankelijkheid van de Koerden ten doel had. In het begin van de jaren veertig werd de tweede Koerdische partij Shorish, "De Revolutie", opgericht. Shorish was de eerste georganiseerde marxistische politieke groep in Koerdistan.[179] Hij pleitte met marxistische argumenten voor het recht op zelfbeschikking en de oprichting van een autonome staat voor de Koerden. De derde partij was Hizbî Rizgarî Kurd, "de Partij van de Vrijheid van de Koerden", een "progressieve partij" met "progressieve ideeën", die nauw samenwerkte met het marxistische Shorish (Al Mūsli 1991: 266-267). Onder invloed van de communistische partijen in Frankrijk, Griekenland en Joegoslavië presenteerde Hizbî Rizgarî Kurd zichzelf als een breed front voor progressieve krachten in Koerdistan en de partij streed voor de "bevrijding van geheel Kurdistan" vanuit Iraaks Koerdistan op basis van "het recht op zelfbeschikking" (Emîn 2004: 67).

Het jaar 1946 heeft een bijzondere betekenis in de politieke geschiedenis van de Koerden. In dat jaar hebben de Koerden in Iran met behulp van de Sovjet-Unie de onafhankelijke Republiek van Mehabad opgericht. Deze onafhankelijke republiek hield ongeveer een jaar stand, maar met de terugtrekking van Sovjet-Unie uit Iran werd de republiek door het Iraanse leger ten

[178] Partijen zoals Egypts Misr al-Fatat (Young Egypt, later de Socialistische Partij van Egypte), de Syrische Sociaal Nationale Partij, De Nationale Democratische Partij in Irak, de Nationale Socialistische van Jordanië, en de Arabische Socialistische Ba'th Partij in Syrië en Irak, zijn allemaal in de jaren veertig ontstaan. Al deze partijen "combined ideologies mixing nationalism and reformist socialism and support among middle class professionals, army officers and growing student population with footholds in trade unions and peasant movements. At the same time, communist parties attempted to organize the emerging working classes, achieving temporary successes in Iran, Egypt and Syria" (Hinnebusch 2008: 337). In dezelfde periode wordt ook de Moslim Broederschap van Egypte populair in het Midden-Oosten bij religieuze studenten, immigranten naar de grote steden en religieuze geleerden die in politiek geïnteresseerd waren. Maar de kracht van de Moslim Broederschap en de islamitische ideologie hebben in die periode de kracht en populariteit van de seculiere linkse partijen en ideologieën niet bereikt (Hinnebusch 2008: 337-338). De invloed van het islamitische politieke denken of gepolitiseerde vorm van de islam was zwak en kon met het communisme en de andere seculiere ideologieën niet concurreren (Rasūl 2005: 215).

[179] Shorish was de naam van de uitgaven die deze groep uitgaf, de naam van de groep was De Communistische Partij van Koerdistan. De eerste kennismaking met het bolsjewisme in Iraaks Koerdistan dateert uit het begin van 1918, in die periode heeft de krant *Tëgaîshtnî Rastî* vele propagandistische stukken tegen het bolsjewisme geschreven. Verder heeft Sheikh Mahmud in 1923 een onbeantwoorde brief aan Lenin geschreven, waarin hij vroeg om de steun van de bolsjewisten voor zijn politieke pogingen.

val gebracht. De leider van de republiek, Qazî Muhammad, werd opgepakt en in Mehabad, de hoofdstad van de republiek, in het openbaar geëxecuteerd. In de schaduw van deze republiek hebben de Iraakse Koerden hun belangrijkste politieke partij opgericht, namelijk de Democratische Partij van Koerdistan, de KDP. In de context van de dominante seculiere sfeer van de politiek in het Midden-Oosten presenteerde de KDP zichzelf als een seculiere partij die "de scheiding tussen politiek en religie accepteert" en "de belangen van de arbeidersklasse, boeren, de geletterden, de ambachtslieden en de handelaars verdedigt" (Emîn 2004: 192). Het politieke doel van de partij was de onafhankelijkheid van Koerdistan (Emîn 2004: 189).

Het is niet mijn bedoeling om hier de geschiedenis van de Koerdische politieke partijen te bespreken, maar wat ik benadrukken wil is het feit dat het ontstaan van de Koerdische politieke partijen een nieuw en modern fenomeen was en deel uitmaakte van de bredere politieke context in het hele Midden-Oosten. Verder bestond de denkwereld van de Koerdische politieke partijen uit moderne linkse seculiere ideologieën, vaak marxisme, socialisme en antiimperialisme. De invloed van de Iraakse Communistische Partij, ICP, en de invloed van de antifascistische wereldwijde coalities waren van cruciaal belang voor de verspreiding van de linkse seculiere ideeën in Koerdistan.[180] De communistische martelaren van de ICP, met name het martelaarschap van Fahd, de secretaris-generaal van de ICP, zijn van grote invloed geweest op de verdere secularisering van het discours van politiek martelaarschap en zijn martelaarschap wordt verheven tot model voor het politiek martelaarschap. Straks meer over het martelaarschap van Fahd. In deze seculiere sfeer heeft het discours van politiek martelaarschap in Koerdistan zich verder geseculariseerd en getransformeerd. Om de transformatie en de secularisering van het martelaarschap verder te bestuderen en gezien de enorme invloed van de ICP op de moderne seculiere Koerdische intellectuelen wil ik in het kort de ontwikkeling van het communisme en linkse ideologieën in Irak bespreken.

5.1- Het revolutionaire geweld en het communistische martelaarschap

De eerste marxistische cellen in Irak werden in 1924 in Bagdad gevormd en vervolgens werd het communisme in de jaren veertig erg populair in Irak. In zijn standaardwerk over de moderne Iraakse sociale en politieke geschiedenis schrijft Batatu: "In the forties communism became a factor in the life of Iraq. It did not implant itself in the visible citadels of power but in the hearts and minds of youth. In terms of continuity, organization, and number of supporters and sympathizers, it rose to first rank among political movements" (Batatu 2004: 465). Volgens het

[180] De invloed van de ICP is Koerdistan binnengedrongen via een aantal Koerdische studenten die aan het begin van de jaren veertig in Bagdad hebben gestudeerd. Ze waren leden geworden van de ICP en hebben in dezelfde periode de Koerdische afdeling van ICP opgericht.

Iraakse hoofd van de politieke politie in 1949 verspreidden de communistische ideeën zich "so widely in the big towns... that ments of all classes had been carried away by them... It even found its way into the prisons which for a time took much the aspect of institution of Communist learning" (Batatu 2004: 465). Ondanks de harde aanpak van de Iraakse regeringen bleef het communisme in Irak groeien en zich verder versterken. Een van de religieuze geleerden uit de jaren vijftig bespreekt de kracht van het communisme in Irak als volgt: "Het communisme lijkt op gras. Zodra je het begint te maaien groeit het weer opnieuw. Het communisme is een idee en een orde en is in Irak zodanig verspreid dat het zelfs het huis van de religieuze families en spirituele leiders binnen is gedrongen. Het communisme is de gevangenissen binnengegaan en heeft ook de aandacht van de onderwijzers en studenten getrokken" (Rasul 2005: 216). Batatu beschrijft de positie van de communisten in die periode als die van een nieuwe seculiere religie, "communism became in the fifties a more powerful passion, it's ideas evoking feelings akin to faith, and assuming with many of the youth the force of being beyond argument. Its rhetoric, its mood, its style of thinking affected even its opponent" (Batatu 2004: 465).

Het communisme gaf de moderne krachten in Irak de hoop op een betere wereld en werkte als een inspiratiebron voor sociale en politieke veranderingen. Verder bood het communisme een nieuw conceptueel instrument om de nieuwe wereld die ontstaan was, het kolonialisme, de natie staat, de nieuwe sociale formaties et cetra, te verklaren, te begrijpen en te veranderen. De externe internationale context van de Tweede Wereldoorlog, de strijd tegen het fascisme, het ontstaan van de derde wereld als een progressief blok in de wereldpolitiek en het ontstaan van een serie van anti-koloniale nationale bevrijdingsbewegingen in de jaren veertig, vijftig en zestig, hebben de linkse seculiere ideologieën, met name het marxisme en socialisme in het Midden-Oosten, waaronder Irak en Koerdistan, verder gepopulariseerd.

In Iraaks Koerdistan hebben de etnische uitsluiting en onderdrukking een belangrijke rol gespeeld in de toenadering van de Koerdische intellectuelen tot het marxisme, socialisme en communisme. Zowel individuele Koerden als georganiseerde politieke groepen toonden grote interesse in deze seculiere ideologieën in een poging hun gemarginaliseerde positie te veranderen. Het marxisme creëerde een romantische revolutionaire geest, die het zelfvertrouwen bij de moderne intellectuelen vergrootte en hun optimisme en geloof in de toekomst versterkte. Het marxisme construeerde de gekolonialiseerde volkeren als actieve politieke subjecten die de eigen geschiedenis zouden kunnen maken en gaf mensen het gevoel en overtuiging dat ze meededen aan de creatie van een nieuwe toekomst voor de hele mensheid. Marxisme vertaalde de pijn en dit lijden van de onderdrukte volkeren in de nodige politieke energie om de wereld te veranderen en het lijden te gebruiken om de ideale wereld te bereiken. Daarom werd de armoede, pijn en het

lijden van de armen en andere revolutionaire krachten positief beoordeeld, ze werden gezien als het ruwe materiaal voor de creatie van een betere wereld.[181] De verspreiding van het marxisme in Koerdistan had ook te maken met de generationele conflicten tussen de nieuwe en oude generatie in Koerdistan. Vanaf de jaren dertig en veertig ontstond in Irak een actieve Koerdische geletterde elite die langzaam het Koerdisch nationalisme opnam. Deze elite daagde de traditionele machtige agha's en religieuze leiders uit, die niet aarzelden om met de Iraakse regering samen te werken. De toenadering van de geletterde Koerdische nationalisten tot het marxisme heeft met deze sociale verandering te maken (McDowall 1997: 287).

De Iraakse staat heeft het communisme net zo sterk bestreden als de politieke en culturele eisen van de Koerden.[182] Verschillende demonstraties waarin de Iraakse Communistische Partij een belangrijke rol heeft gespeeld in Bagdad en Zuid-Irak werden in de jaren veertig op dezelfde manier als die van zes september in Suleîmanî onder vuur genomen.[183] Dezelfde Koerdische dichters die over zes september hebben geschreven, identificeren zich met de gevallen Arabische slachtoffers van die protesten en hebben hun sympathie voor de slachtoffers geuit en ze als martelaar benoemd.[184]

Het marxisme heeft de notie van het revolutionair geweld geïntroduceerd als belangrijkste middel voor het bereiken van de beoogde politieke en sociale veranderingen. De beroemde uitspraak van Marx dat geweld "de vroedvrouw van elke oude maatschappij (is) die zwanger is van een nieuwe" presenteert geweld als inherent aan de maatschappelijke ontwikkelingen (Achterhuis 2008: 261). Het geweld wordt hier gezien als het noodzakelijke instrument van verandering en Marx benadrukt de noodzaak van de verandering van de wereld.

De echo van deze marxistische ideeën zijn al vroeg bij de ICP terug te vinden. De ICP zelf had al vanaf de jaren dertig het gebruik van geweld als een belangrijk middel in de politieke strijd gelegitimeerd. Om strijd van de onderdrukten tot een succesvol einde te brengen was, volgens de ICP, een voorhoedepartij nodig om de opstanden van de onderdrukten te leiden. De beoogde

[181] Hier is sprake van de seculiere herformulering van de religieuze notie van pijn en lijden als instrumenten van de redding van de ziel.
[182] In maart 1938 werd in Irak een wetsartikel gemaakt die de deelname aan het communisme als een criminele daad beschouwde en eenieder die het communisme binnen het leger en de politiemacht zou verspreiden, zou zwaar bestraft worden, onder andere met de doodstraf of levenslang (Batatu 2004: 446).
[183] De demonstratie van 28 juni 1946 bijvoorbeeld, waaraan ongeveer 3000 arbeiders en studenten deelnamen. De demonstranten riepen leuzen tegen de Britten en eisten dat ze Irak verlieten. De politie nam de opstandelingen onder vuur en doodde één demonstrant, een lid van de communistische partij, en vier demonstranten raakten gewond. Het was voor het eerst dat de politie de vreedzame demonstratie in het Arabische gedeelte van het nieuwe Irak onder vuur nam (Batatu 2004: 452). Een week later nam de politie weer een andere door de communisten georganiseerde demonstratie onder vuur in Kerkuk waaraan ongeveer 5000 arbeiders deelnamen. Tien demonstranten werden gedood en zevenentwintig raakten gewond. Deze gebeurtenissen zijn de geschiedenis ingegaan als de massaslachtingen van Gawurbachi (Batatu 2004: 532-533).
[184] Het voordragen van poëzie van deze dichters voor de gevallenen van de communistische partij in Irak werd vele jaren later onder het bewind van Saddam Hoessein voortdurend gebruikt om het gevoel van het Iraaks nationalisme bij de Koerden, met wie zijn bewind in een bloedige oorlog verwikkeld was, te versterken. Terwijl de communistische partij zelf verboden was en de Ba'th Partij velen van hen had gedood. Voor een uitstekende analyse van de communisten onder het bewind van Saddam Hoessein zie Al Jaza'ri 2006.

opstanden zouden niet geweldloos verlopen (Batatu 2004: 429). Het punt dat hier van belang is om te benadrukken is dat dit geweld seculier van karakter is en noodzakelijk is voor de creatie van een nieuwe wereld. Dit geweld legitimeert zich niet met religieuze of theologische argumenten, maar met de bewering dat geweld een noodzakelijk instrument is voor het teweeg-brengen van de gewenste veranderingen. In de internationale context was het gebruiken van dit soort seculier geweld de regel. De bevrijdingsoorlogen, "wars of liberation", waren vanaf de Tweede Wereldoorlog een universeel model geworden voor de onderdrukte naties om zich te bevrijden van hun onderdrukkers en hun rechten te krijgen. Deze oorlogen legitimeerden anti-koloniale en aan vrijheid gerelateerd geweld (Fanon 1984).[185]

De echo van de positieve en noodzakelijke rol van revolutionair geweld is in de Koerdische poëzie vanaf de jaren veertig terug te vinden. Geweld werd gezien en gebruikt als de weg naar vrijheid en als een middel om erkenning af te dwingen. In het midden van de jaren veertig schrijft de dichter Bêkes één van zijn beroemdste gedichten "Darî Azadî", de boom van de vrijheid, waarin hij het bereiken van vrijheid met het gebruik van geweld verbindt. Bêkes schrijft (Mela Kerîm 2008: 84):[186]

> De boom van vrijheid zal nooit vruchten dragen als het niet met bloed wordt bewaterd
> De onafhankelijkheid zal nooit bereikt worden als men niet bereid is zich op te offeren
> Men moet voor het bereiken van zijn rechten niet angstig zijn voor de dood
> Vernietiging hoort erbij, vrijheid krijg je niet cadeau.
> Ondanks het feit dat de Koerden sinds kort slaaf en dienaar zijn geworden
> Verlies je overtuiging niet, de ziel van het patriottisme blijft eeuwig
> Als je je natie en vaderland wil hervormen
> Dan staat vast dat dat zonder revolutie onmogelijk is
> Het idee van vrijheid heeft de wereld in zijn greep
> Tot hoelang mag dit verrotte systeem blijven? zet je in om hem te vernietigen.
> Zeg nooit dat de vijand sterk is, dat ze artillerie en vliegtuigen heeft,
> Als jullie verenigd zijn, zal hij geen standhouden.

[185] In deze context vindt de radicale reconceptualisering van martelaarschap in het werk van de Iraanse intellectueel Ali Shari'ati plaatst. Onder de invloed van marxisme, Sartre en Fanon pleit Shari'ati voor een nieuwe versie van shi'isme, hij noemt het een rood shi'isme met martelaarschap als het revolutionaire instrument om het onrecht te bestrijden (Shari'ati 1971: 68).
[186] Dit gedicht van Bêkes, dat hij in de gevangenis schreef, was het begin van wat later "de gevangenisliteratuur" word genoemd. Met name de ter dood veroordeelde Koerdische politieke activisten hebben vanuit hun gevangenschap brieven en poëzie geschreven waarin ze hun minachting voor de vijand en hun enthousiasme voor het martelaarschap aantonen.

Geweld is hier niet alleen seculier van aard en verbonden met de notie van politieke vrijheid, het wordt gepresenteerd als een noodzakelijk iets dat tot het wezen van strijd voor de vrijheid behoort. Politiek gewelddadig verzet wordt als natuurlijke reactie gezien tegen de afwezigheid van vrijheid, tegen de pijn die veroorzaakt is door bezetting en onrecht. Bêkes herhaalt op zijn eigen wijze de marxistische notie van geweld als de "vroedvrouw van de geschiedenis", de noodzaak om een nieuwe geboorte mogelijk te maken. Het centrale idee is dat vrijheid nooit bereikbaar zal zijn zonder gewelddadige strijd en offers. Vrijheid heeft het vallen van de martelaren nodig.

Een ander idee dat uit dit gedicht te lezen is, is de noodzaak van de eigen inzet voor het bereiken van de vrijheid. Volgens Bêkes, die lang vóór Fanon schreef, kunnen vrijheid en onafhankelijkheid alleen via strijd worden verkregen. Mensen moeten hun pijn en lijden omvormen in revolutionaire daden.[187] Vrijheid is geen cadeau dat zonder verzet, bloed en martelaarschap te krijgen valt. In hetzelfde gedicht schrijft Bêkes over het belang van iedereen, man en vrouw, om mee te doen aan de strijd (Mela Kerîm 2008: 84):

> Als man en vrouw zich niet samen voor het vaderland inzetten
> Dan wordt het moeilijk om aan slavernij te ontkomen; vogels kunnen niet met één vleugel vliegen
> De juiste inzet van beiden zal het doel van de natie doen verwezenlijken
> Iedereen weet dat klappen met één hand niet mogelijk is

Vrije mensen hebben een vrij zelfbewustzijn nodig en dat is onmogelijk te verkrijgen zonder risicovolle strijd. Geweld bij Bêkes wordt niet losgezien van het bereiken van de vrijheid, integendeel het bereiken van vrijheid is inherent aan een gewelddadig collectief proces en kost mensenlevens. Met andere woorden, het martelaarschap, de bereidheid om dood te gaan voor de vrijheid, is inherent aan de strijd voor de vrijheid. Zelfoffer is de historische noodzakelijkheid voor de bevrijding van de natie.

In deze seculiere lezing is het offer niet alleen maar een rationele actie om de vrijheid te bereiken maar het is ook een demonstratief gebaar waarmee de natie zichzelf als een vrije collectiviteit demonstreert. Een offer werkt als een tekst, een brief gericht aan de staat met de mededeling dat de Koerden de beoogde sociale engineering van de assimilatie niet accepteren en

[187] Precies in deze periode worden ook de religieuze martelaren uit de islamitische geschiedenis door seculiere intellectuelen als linkse revolutionaire activisten gepresenteerd. Het martelaarschap van imam Hoessein wordt geherinterpreteerd als een bewuste daad van een revolutionaire rebellie tegen de onrechtvaardige heerser zowel in shi'itisch Iran als in de soennitische Arabische wereld. Het martelaarschap van Husayn wordt niet meer als een passief gedraag, als mazlum gepresenteerd, maar als een actieve revolutionaire daad (Enayat 1982: 148-88).

zich zullen doodvechten om dit tegen te gaan. Verder construeert Bêkes de natie als een seculier project van zowel mannen als vrouwen, de genderverhoudingen in dit seculiere discours over geweld en vrijheid is democratischer dan het gender discours in de kranten van de jaren twintig, waarin de natie als een aangelegenheid van mannen was geconstrueerd. De angst voor de werkelijke vernietiging van de Koerdische natie en de noodzaak tot mobilisatie van alle krachten hebben een genuanceerder beeld van de natie wat betreft gender, voortgebracht. Martelaarschap wordt hier als een politieke daad gepresenteerd van zowel mannen als vrouwen. Deze gender neutrale representatie van martelaarschap verandert later als het gewapende verzet begint. Omdat de ruime meerderheid van de strijders bestond uit mannen wordt het martelaarschap geherconstrueerd als de ultieme vorm van mannelijkheid. Martelaarschap brengt een militante vorm van mannelijkheid voort en positioneert deze als de hegemoniale vorm van mannelijkheid (Connell & Messerschmidt 2005).

5.2- Seculier martelaarschap en religie: het martelaarschap van de vier officieren

De mate van staatsgeweld werd vanaf de jaren veertig grover en massaler, met name in de periodes 1945-1947, 1961-1970, 1975-1988 en in 1991. Een groot aantal slachtoffers van dat geweld kreeg de status van martelaar. Deze martelaren waren vaak moderne stedelingen en hun martelaarschap had een duidelijk seculier karakter. In deze paragraaf bespreek ik twee voorbeelden van seculier martelaarschap die ikonen van martelaarschap zijn vanaf de jaren veertig: het martelaarschap van de vier officieren en dat van Fahd, de leider van de Iraakse Communistische Partij. Beide vormen van martelaarschap zijn seculier, maar behelzen gelijktijdig een sterke religieuze dimensie. De religie die aan deze seculiere vorm van martelaarschap gerelateerd is, is geherformuleerd als een spirituele kracht die ethische en verantwoordelijke activistische individuen voortbrengt. Martelaarschap wordt als een fabriek die ethische en politieke individuen produceert en religie wordt als het domein van ethiek en zuiverheid gepresenteerd. De secularisering van het martelaarschap gaat gepaard met de herdefiniëring van religie als een ethische kracht.

Het martelaarschap van de vier officieren heeft met hun politieke activiteiten tegen de Iraakse staat te maken. Tussen 1945 en 1947 leidde Mūstefa Barzanî, de beroemde Koerdische leider, een gewapende opstand tegen de Iraakse staat**.** Vier officieren deserteerden uit het Iraakse leger en sloten zich aan bij het verzet van Barzanî. Aan het einde van 1947 slaagden de Iraakse autoriteiten erin de opstand van Barzanî te beëindigen en na het verlengen van een amnestie

gaven de vier officieren zich over aan de Iraakse autoriteiten. Ze werden gevangen genomen en geëxecuteerd.[188]

Het groepskarakter van hun martelaarschap, hun individuele karakter als hoogopgeleide officieren en de brief die ze schreven aan de Koerdische natie op de avond van hun executie gaf hun martelaarschap een bijzonder karakter. In deze brief getuigen de officieren van de noodzaak van patriottisme, van de modernisering van Koerdistan en van de bereidheid tot het martelaarschap. Ook is de brief een uniek document die het seculiere karakter van het martelaarschap van deze officieren weerlegt, de officieren zien zichzelf als het symbool van de nationale strijd van de Koerden en hun martelaarschap als de weg naar vrijheid en de eenheid van de Koerdische natie. Het martelaarschap van de officieren werd door vele Koerdische dichters als een heldendaad gevierd en hun dood werd als een heldendood beschreven. De brief zelf laat zien dat de officieren hun dood zien als een dood die uit de actieve betrokkenheid bij de strijd voortvloeit en uiting geeft aan hun revolutionaire subjectiviteit. Ze presenteren hun martelaarschap als een stadium in het revolutionaire proces en dit martelaarschap ligt niet aan het einde van dit proces, maar juist aan het begin ervan; het is het moment dat iemand beslist om deel te nemen aan het revolutionaire proces. Zo'n beslissing is zowel een politieke als existentionele en spirituele beslissing en heeft met het leven en de dood te maken heeft. De brief is getiteld: "Van de martelaren van het vaderland aan onze broeders van de Koerdische natie" (Sūcadî 1994: 154-155):

Bagdad, 18 juni 1947
Van de martelaren van het vaderland aan onze broeders van de Koerdische natie. De brief is een uur na de bekendmaking ons doodsvonnis geschreven. Broeders: op het moment dat wij deze brief schrijven hebben wij nog veertien uur te leven, een leven onder het gezag van het kolonialisme. Daarna zullen wij de wereld van vrijheid bereiken en zal onze ziel de zielen van de martelaren van het vaderland ontmoeten.

Broeders,

[188] De vier officieren waren Muhammad Qudsi, 'Izat 'Abd al-'Aziz, Khairullah 'Abd al-Karim en Mustafa Khoshnaw. Deze officieren deserteerden in 1947 uit het Iraakse leger om zich aan te sluiten bij de gewapende opstand van Barzanî. De officieren behoorden tot de hoogopgeleide en politiek actieve Koerden die niet tot de traditionele religieuze groepen en stamleiders behoorden. Ze kwamen ook uit verschillende gebieden van Iraaks Koerdistan: uit Suleîmanî, Hewlêr, Koî Sincaq en Amêdî. Dat wil zeggen dat ze de lokale en tribale loyaliteiten overstegen en een nationale loyaliteit als alternatief creëerden. Na het beëindigen van Barzanîs opstand gingen de vier officieren naar Iraans Koerdistan om deel te nemen aan de nieuw opgerichte Republiek van Mehabad en zijn ze in Mehabad gebleven tot het einde van de Republiek. Ondertussen had de Iraakse regering de gedeserteerde militairen amnestie verleend. De vier officieren kwamen naar Irak terug. Maar kort na hun terugkeer werden ze in Bagdad opgepakt en vervolgens geëxecuteerd.

Wij verheugen ons erover dat wij niet geaarzeld hebben onze patriottische opdrachten uit te voeren. De enige raad die wij de Koerdische jeugd en patriotten willen geven is dat ze opoffersinggezindheid moeten nastreven en zich tot doel moeten stellen een eenheid te vormen zodat ze het juk van het kolonialisme kunnen vernietigen en de vrijheid van iedere natie zonder discriminatie, bereiken.

Broeders,
Wees de vijand van onwetendheid, bestrijd onwetendheid met al jullie krachten en wees geen aanhangers van de onwetendheid. Wij zijn het symbool van de nationale strijd van de Koerdische natie in 1947. Onze broeders die nog leven, zullen strijden voor de bescherming van onze eer. Met steun van God almachtig zal de natie zich bevrijden.

Broeders,
Dat we voor de galg staan is niet een teken van zwakheid of aarzeling om te strijden. Integendeel, wij hebben als een vrij soldaat ons volledig ingezet voor de strijd. Naar eenheid, naar vrijheid, lang leve de Koerden en Koerdistan.

Uit de brief wordt duidelijk dat de bereidheid om voor de natie te sterven, verheven is tot een politieke strategie om de vrijheid te bereiken en de brief benadrukt het verband tussen nationale vrijheid en martelaarschap. De brief is geschreven in een moderne patriottische taal gekoppeld aan vooruitgangsideologie in de vorm van het bestrijden van de onwetendheid, “jahalat”, en de noodzaak tot modernisering. Het idee van politiek broederschap en de eenheid van de natie staat ook in de brief centraal. De officieren spreken de Koerdische natie aan als een gemeenschap van broeders en construeren de natie als één politiek lichaam met één politieke wil. Deze broederschap is gebaseerd op het geloof in de politieke rechten van de Koerden, de noodzaak van modernisering en de bereidheid om hiervoor te sterven.

De brief heeft ook een sterke religieuze ondertoon. Als eerste kan de brief gezien worden als een poging tot verzoening met de dood; het construeren van de dood als een weg naar een ander leven waar men in volledige vrijheid leeft en de ziel van de andere martelaren ontmoet. In hun dood komt niet alleen maar de wil en kracht van de natie tot uitdrukking, maar ook hun geloof in God en hun religieuze overtuiging. Religie verzacht hier de pijn en angst voor de dood, maar gelijktijdig verandert deze angst en pijn via het martelaarschap in een politieke heldendaad die de verandering van de wereld opeist. Religie biedt hier niet alleen maar een individuele redding door “de wereld van vrijheid” binnen te gaan en hun ziel laten verenigen met de ziel van

de andere martelaren, maar ze vergroot ook een innerlijke vermogen om de wereld te veranderen. Hun martelaarschap vormt een kruising van politieke actie, dood en onsterfelijkheid, een complexe mengeling van het seculiere en het religieuze. De brief kreeg onmiddellijk bekendheid door zijn publicatie in de KDP partijkrant, *Rizgarî*, De Vrijheid, in januari 1948. Sinds deze brief is een traditie ontstaan die brieven uit gevangenis, "namekanî zîndan", noemt. De tot de dood veroordeelde Koerdische politieke activisten hebben vanuit hun dodencel brieven geschreven die naar de buitenwereld werden gesmokkeld.[189] Door deze brieven leggen de martelaren een enorme morele druk op hun kameraden en de rest van de samenleving om de strijd voort te zetten. De martelaren werken als een bindmiddel voor de revolutionaire strijders en door hun offer zorgen ze ervoor dat anderen in de strijd niet afvallen. Martelaarschap wordt in deze brieven geconstrueerd als een morele opdracht voor de Koerdische jeugd om het pad van de revolutie en nationale strijd op te gaan. De brieven presenteren de geweten van martelaren werken als het levende geweten van de samenleving.

De gevangenisbrieven, de gevangenisliteratuur en de vele poëzie over martelaarschap markeren het ontstaan van een specifieke cultuur van martelaarschap. Een cultuur die de bereidheid tot martelaarschap als morele plicht ziet en als toonbeeld van loyaliteit ten opzichte van de al gedode kameraden en de natie.

5.3- Fahd, de seculiere communistische martelaar

Zoals ik al eerder schreef, had de ICP niet alleen een aantrekkelijke seculiere ideologie die de Koerden het recht op zelfbeschikking beloofde, maar de ICP bracht in de persoon van Fahd, de secretaris-generaal van de partij, een belangrijk ikoon van martelaarschap binnen de moderne geschiedenis van Irak en de linkse bewegingen in het Midden-Oosten. Een seculiere martelaar die model staat voor de martelaren die daarna komen. Maar dit seculiere martelaarschap heeft net als het martelaarschap van de vier officieren een complexe religieuze dimensie, waarbij religie wordt geherformuleerd. Voordat ik dat punt behandel, bespreek ik eerst in het kort de grote lijnen van de geschiedenis van Fahd en het ICP in Irak.

De bloedige geschiedenis van het communisme in Irak heeft een belangrijke rol gespeeld in de verdere secularisering en populariserings van martelaarschap in Irak. Gedurende haar bestaan kreeg de ICP te maken met staatsgeweld en duizenden leden van de partij zijn geëxecuteerd. Twee partijleiders, beiden secretaris-generaal, Fahd en Selam 'Adel werden in respectievelijk 1949 en 1963, geëxecuteerd. Verwijzend naar haar bloedige geschiedenis noemt de ICP zichzelf

[189] De traditie van brieven schrijven vanuit de gevangenis werd in de jaren zeventig en tachtig populair. In die tijd publiceerde de PUK tientallen brieven van gedetineerden die ter dood veroordeeld waren en ook de dichtbundel van Mala 'Ali, een jongeman die drie maanden voor zijn executie een aantal patriottische gedichten heeft geschreven (Ehmed 1997).

de partij van martelaren, "Hizb al-shuhada", en heeft ze als iedere andere politieke partij in Irak een speciale herdenkingsdag die "de dag van de communistische martelaar" heet. Die dag is 14 januari, de dag waarop Fahd in 1949 werd geëxecuteerd. De ICP heeft van de dag van de communistische martelaar een politiek ritueel gemaakt waar jaarlijks de martelaren van de communistische partij worden herdacht.[190] De ICP heeft ook als de enige politieke partij in Irak in de stad Arbil in Koerdistan het zogeheten kerkhof van de partijmartelaren. Tegenwoordig heeft de partij op haar website een link naar de martelaren van de partij waarop de namen van honderden martelaren van de partij geregistreerd staan aangevuld met artikelen over hen. Het martelaarschap van Fahd staat centraal in dit geseculariseerde discours van het politieke martelaarschap.

Fahd is de held van het communisme in Irak en volgens Batatu is de populariteit van het communisme in Irak in de jaren veertig en vijftig aan de inzet, de rol en de persoonlijkheid van Fahd te danken (Batatu 2004: 482). Zijn beeld als iemand die zijn leven aan het communisme heeft gewijd, is dominant. Over zijn leven schrijft Batatu: "Underground was his home, his life. All other things-happiness, family, a real home-were canceled for him. The party became the point of his existence. He ceased to care about anything else" (Batatu 2004: 487). Hij zou in zijn antwoord op de vraag van één van zijn kameraden over zijn leeftijd gezegd hebben: "Mijn leeftijd begint vanaf de dag dat ik toegetreden ben tot de patriottische beweging, de rest telt niet mee" (Batatu 2004: 486). Het is moeilijk om de mythevorming en de realiteit uit het leven van Fahd te onderscheiden, zowel zijn aanhangers als zijn tegenstanders schrijven hem mythische kwaliteiten toe. In zijn dossier bij de Iraakse politie staat genoteerd dat hij een sterke overtuigingskracht bezat en dat hij de gave had om moeilijke zaken simpel uit te leggen (Batatu 2004: 486). Het beeld dat van Fahd naar voren komt is dat van iemand die vroomheid en geleerdheid met elkaar verenigde. Het leven als een communistische strijder had volgens de levensloop van Fahd zowel een vroom als een geleerd kunnen hebben.

De reis van Fahd naar het communisme heeft een sterk religieus en spiritueel karakter. Geboren in Bagdad in 1901, behoorde Fahd tot de christelijke minderheid in Irak. Hij volgde tot zijn dertiende onderwijs aan de Syrian Church School in Basra en na de bezetting van Irak door de Britten heeft hij zijn onderwijs bij de Amerikaanse missionarissenschool in Basra voortgezet. Zijn eerste kennismaking met het communisme was in 1927 in Basra via een andere christen die in de stad communistische revolutie preekte. Tussen 1935 en 1937 volgde Fahd de opleiding op de Communist University of the Toilers in Moskou en vanaf 1941 was hij de secretaris-generaal

[190] Deze herdenkingen worden overal waar de leden van de partij te vinden zijn, georganiseerd, van de Iraakse dorpen en steden tot de Europese steden en westerse metropolen zoals Stockholm, Rotterdam, Londen, Praag. Tijdens deze bijeenkomsten wordt poëzie voorgedragen, het partijmanifest voorgelezen, lezingen van de families van de martelaren voorgedragen en ook gezongen. (Zie: http://www.iraqcp.org/members4/0070221w2.htm.).

van de Iraakse Communistische Partij. In 1947 werd hij opgepakt en in 1949 geëxecuteerd. Over de betekenis van zijn dood schrijft Batatu: "That Fahd dead proved more potent than Fahd living. Communism became now surrounded with the halo of martyrdom" (Batatu 2004: 569). In zijn toewijding aan de leer van het communisme ondernam Fahd de nodige trainingen. Hij nam in allerlei banen aan die een deel uitmaken van het leven van de arbeidersklasse met de bedoeling om de levenswereld en gevoelens van de arbeiders te leren kennen. Batatu benadrukt dat ondanks het feit dat Fahd niet afkomstig was uit de lage klassen, hij alles deed "to avoid everything which could distinguish him from the laboring classes. To learn their ways and their idioms, and to appreciate their point of view, he went to work as an ordinary mechanic. With a character which was almost fierce in its energy but simple and free from deceit, he succeeded in winning their confidence and having himself accepted as one of them" (Batatu 2004: 428).

Fahd zet eerst de ware leefregels uiteen. Hij begint een normatieve strijd tegen zichzelf om voor zichzelf duidelijk te maken hoe hij volgens de communistische leer kan leven. Op die manier bestrijdt hij als een ware gelovige eerst zijn zelf en probeert het te zuiveren van de elementen die niet proletarisch zijn. Hij ontwerpt zichzelf eerst als een deugdzame communist en gaat daarna de strijd aan tegen de onderdrukking. Door de koppeling van vroomheid en geleerdheid creëerde hij een model voor revolutionair gedrag, om daarna de politieke arena in te kunnen gaan en de strijd aan te gaan voor het oprichten van een rechtvaardige samenleving moet eerst de ziel gereinigd worden. De ethische spirituele zelfformatie als een ware communist komt voor het seculiere activisme van het politieke leven. Het communistische activisme behelst een belangrijke religieuze dimensie. Religie niet in de zin van traditioneel dîn, geloof, maar in de zin van een normatieve en moralistische handelingen, die de ziel zuivert en de mens in relatie brengt met hoge idealen. Het is een soort soefisme zonder soefi te zijn. De revolutionaire communist bestrijdt zijn lust en sensualiteit niet om het domein van God te betreden, maar om de wereld in een nieuwe en betere wereld te veranderen. De bedevaarttocht naar het communisme is noodzakelijk omdat de waarheid over zichzelf en zijn geloof alleen in het afleggen van deze tocht ontdekt en bevestigd kan worden. Kortom, bij Fahd begint de eerste stap in zijn seculiere communistische tocht als een spiritueel religieuze stap, daarna komt de politieke activistische stap. De spirituele religieuze stap is de voorwaarde voor de politieke activistische stap. Het religieuze en het seculiere zijn sterk met elkaar verbonden en de verworvenheid hiervan blijft aanwezig, zelfs na de dood van Fahd. Religie hier is de techniek om het zelf te beheersen en te ontwerpen als een revolutionair activist. De communist leeft niet voor zichzelf maar voor het ideaal en hiervoor is hij bereid offers te brengen.

Het martelaarschap van Fahd bezorgde de communisten en de ICP de nodige zuiverheid en genade. Zijn martelaarschap voltooide zijn spirituele zelfformatie en hij is een heilige geworden. Dit verklaart waarom de ICP niet aarzelt om zich als een seculiere partij de partij van martelaren te noemen en het martelaarschap tot een belangrijk aspect van haar politieke identiteit te maken. In de vijfde herdenking van zijn martelaarschap vergroot de partij de religieuze dimensie van zijn martelaarschap en de partijkrant schrijft in 1954, dat Fahd onderweg naar de galg, met veel moed en geloof in zichzelf en in zijn boodschap geroepen heeft: "A people that offers sacrificies will not die... Communism is stronger than death" (Batatu 2004: 568). Op dezelfde manier schrijft de partijkrant weer vijf jaar later, op 20 januari 1959, dat Fahd gezegd zou hebben: "We are bodies and thoughts; if you destroy our bodies, you will not destroy our thoughts" (Batatu 2004: 569). Deze aan Fahd toegeschreven uitspraken werden in de jaren vijftig en zestig gepopulariseerd en ze behoorden tot het alfabet van het links-revolutionair activisme in Irak en Koerdistan. De Koerdische dichter Refiq Sabîr, zelf jarenlang lid van de ICP, verwoordt dit activisme en het onsterfelijke karakter van de communistische martelaar via het idee dat Fahd na zijn dood terug zou komen om de strijd van de onderdrukten te leiden en hun een betere toekomst te bezorgen. Het gedicht heet Geranewe, "De terugkeer", en is opgedragen aan Fahd. Sabîr schrijft (Sabîr 2006: 361):

> Iedere nacht, sluipt mijn kameraad,
> onopgemerkt het huis van de armen binnen.
> Hij vraagt bezorgd naar ieders geluk.
> Hij spreekt over de waarheid,
> De rechtvaardigheid en
> Het socialisme met hen.
> Als hij opnieuw wordt opgepakt,
> Wordt hij dit keer niet met een touw opgehangen.
> Dit keer wordt zijn lichaam aan de oever van rivier verbrand,
> Maar de volgende ochtend,
> Is mijn kameraad weer levend, hij verzamelt bundels lichten,
> Met zijn afgehakte linkerhand,
> Houdt hij brood,
> Bloemen en een rode vlag vast.
> Hij komt weer naar deze stad terug

Het gedicht van Sabîr legt naast het activisme van Fahd de nadruk op zijn onsterfelijkheid. Net zoals de religieuze martelaren gaat deze seculiere martelaar in het gedicht van Sabîr niet dood, hij komt juist iedere keer na zijn dood terug, preekt de waarheid van de communistische leer en zet de strijd voort. Het seculiere lichaam van Fahd is in Sabîrs gedicht gepresenteerd als een lichaam in pijn dat, net als de pijn van de religieuze lichamen, kracht en overtuiging genereert. Fahd zet deze pijn in om mensen de nodige moed en strijdlust voor de gewenste toekomst in te spreken. De kracht van een dergelijke representatie van martelaarschap ligt in de mengeling tussen de tragische aura van de martelaar met het romantische beeld van de revolutionaire held. De scène in het gedicht is gebaseerd op de religieuze notie van eeuwigheid en de spirituele kracht van de heiligen. Kortom, noch Fahd noch zijn kwestie sterft, beiden leven door de bloedige en gewelddadige geschiedenis voort.

Vanuit hetzelfde perspectief schrijft de Arabische dichter Hatem ‘Abbas over de seculiere onsterflijkheid van Fahd en zijn boodschap. Bij deze dichter was Fahd als een communistische martelaar meer dan alleen zijn lichaam en zijn onsterfelijkheid is aan dit feit te relateren. ‘Abbas, schrijft:[191]

> Fahd zit nog steeds in onze ziel
> Hij leidt nog steeds onze partij
> Zijn lichaam is wel begraven, maar
> Kameraden, Fahd is nooit een lichaam geweest.
> Ze kunnen ons gevangennemen, ons ophangen.
> Maar ze kunnen onze kaars niet uitblazen

Beide gedichten maken duidelijk dat Fahd, als een seculiere communistische martelaar, niet te reduceren valt tot zijn lichaam dat zoals alle andere lichamen na de dood in een graf belandt en ontbindt. Fahd gaat niet dood en voert zijn missie voor de eeuwigheid uit. De vraag die hier beantwoord moet worden is: hoe wordt de onsterfelijkheid van een seculiere communistische martelaar gerationaliseerd?[192] Om deze vraag te beantwoorden en daardoor de rationalisering van

[191] Zie: http://www.iraqcp.org/members4/0070221w17.htm

[192] Zo’n voorstelling van de seculiere martelaren die, net als de religieuze martelaren, niet doodgaan is in de Arabische en Iraanse poëzie van die periode terug te vinden. Hier is een voorbeeld van de Iraanse dichter Khosrrow Golsorkhi, die zelf werd gedood door het regime van de Shah in 1973, (Dorraj 1997: 514):

> Jouw lichaam lijkt op de berg Damavand
> Staand trots in oneindige hemelen
> De dolk van de vijand kan u in de rug nooit neersteken
> Uw lichaam is alle ogen
> Uw lichaam is een altijd groeiend bos dat lange wordt.
> Helbrand kan u geen kwaad doen

het politieke discours van seculier martelaarschap bloot te leggen, wil ik naar enkele inzichten van Slavoj Zizek kijken over het communistische lichaam. In mijn visie leggen deze inzichten de rationaliteit van het seculiere discours van martelaarschap uit.

Zizek onderscheidt, naar het beroemde werk van Ernst Kantorowicz "De twee lichamen van de koning" in de middeleeuwen, twee soorten van communistische lichamen. Het "aardse" of "materiële" lichaam en het "sublieme lichaam". Het materiële lichaam is het normale menselijke lichaam dat onderworpen is aan de cyclus van leven en dood en verval terwijl het sublieme lichaam een immaterieel en heilig lichaam is dat verbonden is met de transcendente waarheid (Zizek 2002: 254- 255). In Zizeks woorden is het sublieme lichaam een "pure semblance without substance" (Zizek 2002: 255). De vraag is wat dit immateriële lichaam werkelijk inhoudt. Welke transcendente waarheid is geschreven in het communistische seculiere lichaam? Volgens Zizek is het sublieme communistische lichaam de drager van "de objectieve noodzakelijkheid van de geschiedenis". Zizek schrijft: "When a Communist speaks and acts as a Communist, it is the objective necessity of History itself which speaks and acts through him" (Zizek: 2002: 260) en de communisten zijn de "objective Reason of History" incarnated" (Zizek: 2002: 258). Met andere woorden de communisten dragen de objectieve wil van de geschiedenis in zich en ze werken in directe opdracht van de wil van de geschiedenis. Dat wil zeggen, de wil van de geschiedenis spreekt en handelt via de communistische lichamen en dit garandeert de onsterfelijkheid van de communistische lichamen. Wie doodgaat in overeenstemming met de objectieve noodzakelijkheid van de geschiedenis, blijft leven met en door deze "objectieve noodzakelijkheid van de geschiedenis" heen. De onsterfelijkheid van de communistische martelaren is een afgeleide van de onsterfelijkheid van de geschiedenis.

In deze visie wordt het sublieme lichaam als drager van de wil van de geschiedenis belangrijker gevonden dan het materiële lichaam. Zizek bevestigt dit punt door te beweren dat de eventuele afwijking van het pad van de communistische leer of het verraden van het objectieve weten van de geschiedenis alleen maar te verwijten is aan het empirische of het aardse lichaam van de communist. Volgens Zizek: "The mind of a true Communist can not deviate because it is the immediate self-consciousness of historical necessity-consequently, the only thing that can go wrong and introduce disorder is his body, this fragile materialist charged with a mandate to serve as a transient support of *another* body" (Zizek: 2002: 260).

Zowel Sabîr als 'Abbas herhalen dezelfde inzichten van Zizek in hun gedichten. In deze gedichten werd duidelijk dat de communisten niet te reduceren zijn tot hun empirisch lichaam, dit geldt zeker voor Fahd, die in deze poëzie bijna alleen maar uit zijn subliem lichaam bestaat. Of de echte communisten, als Fahd, hebben een harmonieuze verhouding tussen hun aards en hun

subliem lichaam. Het aardse en het sublieme lichaam van Fahd liggen in elkaars verlengde. Deze seculiere vorm van onsterfelijkheid in de naam van de geschiedenis is niet aristocratisch van karakter en niet alleen maar gereserveerd voor de leiders, de heiligen van het communisme. In het communisme is de deur van de geschiedenis open voor iedere communist die via het martelaarschap voor de objectieve noodzakelijkheid van de geschiedenis de onsterfelijkheid bereiken wil. Het communisme democratiseert het sublieme lichaam en kent het toe aan iedereen die de wil van de geschiedenis belichaamt. Hiermee wordt de seculiere onsterfelijkheid toegankelijk gemaakt voor iedereen die voor de verwezenlijking van de objectieve wil van de geschiedenis in de wereld strijdt en bereid is om hiervoor zijn/haar leven op te offeren.

De vraag is: hoe het zit met de nationalistische, seculiere maar niet communistische martelaren? Hoe wordt hun seculiere martelaarschap gerationaliseerd? De niet-communistische martelaren zijn niet de drager van de objectieve noodzakelijkheid van de geschiedenis, ondanks dat de meeste nationalisten van de jaren veertig tot en met de jaren zeventig in Koerdistan en de rest van het Midden-Oosten links en marxistisch georiënteerd waren. Het martelaarschap van de vier officieren verklaart gedeeltelijk de onsterfelijkheid van het niet-communistische maar seculiere martelaarschap. Eén van de officieren maakt in de afscheidsbrief dit punt duidelijk door hun leven na de dood op de volgende manier voor te stellen: “Wij zullen de wereld van vrijheid (bereiken) en onze ziel zal de zielen van de andere martelaren van het vaderland ontmoeten.” Hier wordt een hereniging voorgesteld tussen de individuele ziel van de gedode nationalisten met de collectieve ziel van de martelaren van de natie. In de nationalistische verbeelding is de natie net zo eeuwig als de communistische “objectieve noodzakelijkheid van de geschiedenis”. Het onsterfelijke karakter van de natie garandeert dus de onsterfelijkheid van de individuele martelaren. De zeer prominente moderne Koerdische dichter Shêrko Bêkes (1943) vertaalt het idee van de onsterfelijke seculiere nationalistische martelaar naar de volgende beelden in een van zijn beroemdste gedichten, getiteld “Shahid”. Bêkes schrijft (Bêkes 2002: 387-388):

> De martelaar is onsterfelijk als de berg.
> Als sneeuw, lente en bloemen.
> Martelaar is het water
> Die de dorst van de aarde lest.
> Martelaar is de hand en vingers
> Die het leed van het land verzacht
> Martelaar is de pupil van de ogen
> Die de verste toekomst ziet.

De lengte van de martelaar is die van Koerdistan.
Hij/zij is het hart van de vrijheid,
En neemt de hoogste waardigheid in als mens

In dit gedicht is de martelaar onsterfelijk zoals de componenten van het vaderland, zoals het vermogen van de natie om in de verre toekomst te kijken en de wil van de natie eigen geschiedenis te maken. De nationalistische martelaar is, dus, verankerd in het onsterfelijke collectieve karakter van de natie en ook in de onsterfelijke elementen van het nationale landschap.

Naast de Koerdische martelaren ,en Fahd, hebben de transnationale seculiere linkse martelaren, vaak marxisten en socialisten, een belangrijke positie ingenomen in het discours van politiek martelaarschap in Koerdistan. Figuren als Che Guevara, Victor Jara-de Chileense volkszanger, dichter en politiek activist die tijdens de militaire coup van 1973 in Chili door het regime van Pinochet werd gedood- de Palestijnse romanschrijver Ghassan Kanafani die door Israël werd gedood, werden uitgebreid in de Koerdische martelaarschap poëzie besproken.[193] Deze mensen stonden symbool voor vrijheidsstrijd. De dichter Sabîr, bijvoorbeeld, combineert communistisch en nationalistisch martelaarschap en schrijft een gedicht over hoe hij zowel Che Guevara als Kawe, de Koerdische mythische held die het bewind van de tiran Zūhak ten val bracht zeven eeuwen voor de christelijke jaartelling, ontmoet heeft en allebei een bos bloemen geeft. Che Guevara en Kawe worden als twee helden van strijd voor de rechtvaardigheid en vrijheid gepresenteerd (Sabîr 2006: 430). Sabîr schrijft verder over Victor Jara en laat zien dat hij niet dood is. In Sabîrs gedicht kijkt Victor Jara samen met de andere martelaren naar de horizon die naar een ander historisch tijdperk verwijst (Sabîr 2006: 403). Shêrk Bêkes, Letîf Helmat en andere moderne Koerdische dichters van de jaren zeventig en tachtig hebben naast de seculiere Koerdische martelaren uitgebreid over de seculiere internationale martelaren geschreven. Vanaf de jaren zeventig is er sprake van een sterke seculiere cultuur van martelaarschap in Koerdistan en de rest van het Midden-Oosten.

[193] Ghassan Kanafani (1936-72) was een Palestijnse linkse romanschrijver en journalist. Voor het stichten van de staat Israël in 1948 woonde hij in Jaffa, daarna vluchtte hij samen met zijn familie en woonde in ballingschap tot zijn dood in 1972 door een autobom in Beirut. De israëlische Mossad zou verantwoordelijk zijn voor zijn executie. Kanafani was een van de actieve leiders van het marxistische Popular Front for the Liberation of Palestina dat een guerrillaoorlog tegen Israël voerde. Hij is beroemd vanwege zijn romans en journalistieke werk als hoofdredacteur van de linkse krant *Hadaf*, "Het Doel" (Harb 2004: 65 en *Encyclopedia of the Palestinians*. www.palestineremembered.com/Acre/Acre/Story168.html).

6- Srūd, de jeugd als de toekomstige martelaren

Het belangrijkste terrein waarop het Koerdische discours van politiek martelaarschap na de jaren dertig wordt geproduceerd is srūd. Srūd is een simpele vorm van revolutionaire poëzie die voor de jeugd is geschreven met de bedoeling gezongen te worden. In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien hoe schoolkinderen revolutionaire liederen zongen toen Sheikh Mahmud terugkwam in Suleîmanî van zijn ballingschap in India en hoe tientallen kinderen werden verzameld om met hun srūd de leider te verwelkomen, nu wil ik de srūd analyseren als belangrijkste domein van politiek martelaarschap.

Het hoofdthema van srūd is de vaderlandsliefde, een radicale liefde die het vaderland beschermt door bereid te zijn om voor dat land te sterven. Deze liefde is de seculiere en politieke versie van wat eerder in de ghazal en soefi poëzie werd geschreven. Net zoals in de ghazal poëzie is deze nieuwe liefde allesomvattend en de jongeren houden van alle aspecten van het vaderland: zijn landschap, zijn geschiedenis, zijn cultuur en zijn bewoners. Net zoals de liefde in de ghazal poëzie is de liefde in srūd een altruïstische liefde gebaseerd op de bereidheid om voor het vaderland de nodige offers te brengen. In de ghazal poëzie onderscheidde de liefde de echte aanbidder van de valse aanbidder door de bereidheid tot offer, in srūd is de liefde ook een richtinggevend principe, ze onderscheidt de goede van de slechte mens en de patriot van de niet-patriot. Srūd adopteert de taal, beelden en thema's van de ghazal poëzie en politiseert die binnen het nationalistisch discours. De zorg voor het vaderland en de natie wordt in srūd gepresenteerd als aangeboren, net zoals ieder individu van zichzelf houdt zo houdt ieder individu van de natie en het vaderland. Het martelaarschap staat centraal in deze geconstrueerde altruïstische liefde.

Maar ondanks het seculiere karakter is srūd omgeven door een quasi-religieus discours van offer, een heilig doel en de creatie van een zuivere onschuldige patriot die niet aarzelt om zijn leven voor het heilige vaderland op te offeren. Srūd herdefinieert religie als een morele kracht die verantwoorde revolutionaire subjecten voortbrengt en die de geschiedenis met volle overtuiging maakt. Via vijf thema's verbindt srūd het seculiere en het religieuze met elkaar en plaatst het martelaarschap in het centrum van het nationalistisch discours.

Het eerste is de creatie van het vaderland als een paradijs dat zowel door God als de revolutionaire jeugd beschermd zal worden. Srūd presenteert het vaderland niet alleen als een romantisch nationaal paradijs dat door zijn kinderen bewonderd moet worden, maar ook een heilige plek waarvoor de patriotten zich moeten opofferen. Door deze presentatie transformeert srūd het materiële landschap van het land tot een ethnoscape. Met ethnoscape wordt de toevoeging van nationale betekenissen aan de materialiteit van het landschap bedoeld (Smith 1999). Het nationale bestaat hier uit een wederzijdse interactie tussen het seculiere en het

religieuze. De transformatie van het landschap naar ethnoscape politiseert de schoonheid van het land en in de Koerdische srūd zijn er tientallen voorbeelden te vinden die deze gepolitiseerde schoonheid van de ethnoscape als paradijs verwoorden. "De uitzichten van Koerdistan", een srūd geschreven door de dichter Hawar, is een voorbeeld van het ontstaan van zo een ethnoscape waar het religieuze en het seculiere elkaar sterk beïnvloeden ('Arif 1971: 5):

Koerdistan is de plek van welpen
Het is het thuisland van de Koerden
God beschermt het, het zal altijd van ons blijven
Het is het erfgoed van de Meden en Baban
Koerdistan is de mooiste plek op aarde
Het is als het paradijs in het hiernamaals.
Het is het land van de bergen, heuvels en rivieren
Overal zijn schitterende tuinen, bloemen en gaarden
Al zijn seizoenen zijn de lente
Waar je naartoe gaat is schoonheid
Wie Koerdistan niet gezien heeft
Kent de vreugde van het leven niet

Het tweede thema van srūd is de representatie van dit paradijs als een verenigd en gezamenlijk thuisland. Op dit vlak vergroot srūd het besef dat Koerdistan één thuisland is en de Koerden één verenigde natie. Verschillende provincies, zoals Lūristan, Badînan, Dersîm, Hewraman, Dîmkrî en Barzan, verenigen zich om het Koerdische ethnoscape als nationaal paradijs te vormen. En het beschermen van dit goddelijke paradijs en nationale thuisland tegen de vijandelijke bedreigingen wordt als teken van liefde voor het vaderland beschouwd. De dichter Hardi schrijft ('Arif 1971: 7):

O leerling

O leerling van mijn Koerdistan
Jeugd van mijn Lūristan en Badînan
Jeugd van mijn Dersîm en mijn Hewraman
Jeugd van mijn Dîmkrî en mijn Barzan
Jouw Koerdistan is één thuis

Maar de vijanden en vreemden hebben het verdeeld.
Ondanks dat wij allemaal van vrede houden
Wij zullen de strijd voor ons land niet opgeven
Als agressors Koerdistan binnentreden
Zullen wij hen bestrijden

Het derde thema is het benadrukken van de etnische identiteit van de Koerden, zelfs als dat een gevaarlijke onderneming is. Srūd presenteert de Koerdische identiteit als bedreigd, daarom moet ze door de jeugd beschermd worden zelfs ten koste van het individuele leven. Offer wordt als een beschermend mechanisme ingezet. De dichter Hemen verwoordt deze radicale nadruk op de etnische identiteit via de bereidheid tot offer in een srūd die bijna iedere Koerd uit het hoofd kent (‘Arif 1971: 9):

Ik ben altijd een Koerd

Ondanks teleurstelling, deceptie en tegenvallers
Ik zal niet buigen voor deze onbetrouwbare eeuw, ik ben moedig.
Ik ben niet verliefd op de groene ogen en hals vol mooie sproeten van de vrouwen
Ik ben verliefd op de bergen, tuinen, valleien en rotsen.
Ik ben zorgeloos jegens beledigingen, handboeien en stokslagen
Zelfs als ze mij in stukken snijden en doden zal ik altijd roepen dat ik een Koerd ben.
Zelfs als ik van honger, armoede en koude doodga
Zal ik nooit de vijand bedienen

Het vierde thema van srūd is de noodzaak voor de jeugd zich met moderne kennis te bewapenen. Deze kennis wordt gepresenteerd als de motor van de vooruitgang en de ontwikkeling van het thuisland. Van de jeugd wordt verwacht de moderne seculiere kennis te vergaren en het vaderland hiermee laten beschermen en ontwikkelen. Zêwer schrijft (‘Arif 1971: 15):

Word wakker broeders

O broeders word wakker, het is ochtend
De tijd van inzet, wetenschap en vrijheid
O arme, eenzame en verdrietige Koerden

Tot wanneer drinken jullie het gif van onwetendheid
Iedere natie strijdt voordurend
Om moedig wetenschap en kunst te vergaren

Het vijfde thema is de eis tot zelfopoffering en martelaarschap, de bereidheid om voor het vaderland te sterven. In de vorige voorbeelden was deze eis indirect aanwezig, maar ik kies hier de vier beroemste srūds die het thema martelaarschap direct behandelen. Deze vier srūds zijn exemplarisch voor de manier waarop martelaarschap in srūd wordt gepresenteerd.

De eerste is "Ik ben pêshmerge van Koerdistan" van de dichter en politicus Ibrahîm Ehmed. Pêshmerge is het Koerdische woord voor fida'i, later in dit hoofdstuk behandel ik het thema van pêshmerge. Deze srūd benadrukt het bedreigde leven van het vaderland en de noodzaak van de gewapende strijd en combineert het zelfbeeld van de Koerden als slachtoffer en verzetsstrijder gelijktijdig. Het offer voor het vaderland als paradijs is opvallend aanwezig.

Ik ben pêshmerge van Koerdistan

Ik ben pêshmerge van Koerdistan, ik ben klaar voor het gevecht.
Met mijn ziel, mijn bezit en mijn leven bescherm ik mijn Koerdistan
Ik verlaat nooit mijn geweer, mijn geweer, mijn geweer
Ik ga of winnen of dood.
Koerdistan is kleurrijk, Koerdistan is de hemel op de aarde
Maar in dit leven krijgen de Koerden alleen gevangenis, slachtingen en plunderingen toebedeelde
Ik verlaat nooit mijn geweer, mijn geweer, mijn geweer
Ik ga of winnen of dood.
Ik wil het slavenleven niet, het is eerloos en duister
Voor het bevrijden van mijn land en mijn natie, offer ik mijn hoofd op
Ik verlaat nooit mijn geweer, mijn geweer, mijn geweer
Ik ga of winnen of dood

De dichter Goran schrijft in dezelfde trant en legt de jeugd twee keuzes voor: of de vrijheid van Koerdistan of de dood. Beide zijn de uiting van een intensieve liefde voor het heilige vaderland, een heilig land waarbij iemand zweert. Deze srūd heet "Koerdistan" **(**'Arif 1971: 18).

Koerdistan

Koerdistan, het land van Koerden.
Je bent groots, heilig, ik zweer bij je.
Voor je onafhankelijkheid, offer ik
Mijn bloed, mijn ziel, mijn bezit en mijn familie op.
Koerdistan, Koerdistan, ik heb je beloofd
Of je vrijheid of moedig te sterven
De tijd is voorbij dat we voor de bezetters buigen

De deerde srūd is getiteld "hahid", de martelaar. In deze srūd, geschreven door Qeradagî en Se'îd, wordt de figuur van martelaar zelf verheven tot een heilige waarbij gezworen wordt. De jeugd zweert bij het heilige bloed van de martelaar niet van het pad van de martelaren af te wijken. Hier wordt het onlosmakelijke verband tussen het heilige lichaam van de martelaar en de heilige nationale grond benadrukt. In deze srūd wordt beschreven hoe de heilige lichaamsdelen van de gesneuvelde martelaar worden verenigd met de nationale grond van het vaderland op een manier die de lezer de notie fana, "tenietgaan", in het soefisme in herinnering brengt.[194] De identificatie tussen het heilige lichaam van de martelaar en het heilige vaderland is absoluut **(**'Arif 1971: 14):

De martelaar

O martelaar, ik zweer bij de wond in je lichaam
Ik zweer bij je witte lijkwade
Ik zweer bij je laatste ademstoot en je laatste hartslag
Ik zweer bij je warme bloed dat op de grond is gevallen.
Ik zweer bij je zuivere botten die voor Koerdistan grond zijn geworden
Ik zweer bij de loopgraaf waar je alert op de vijand wachtte en
Die je nooit heb verlaten.
Ik zweer dat ik je bloed druppel voor druppel herinner
Dat ik wraak op je vijand neem
Martelaar, martelaar, martelaar, martelaar

[194] Zie hoofdstuk drie voor verdere discusie over fana in het soefisme.

Het laatste voorbeeld van srūd laat een modeljeugd zien die de eis van martelaarschap geïnternaliseerd heeft. Ondanks het feit dat de auteur van dit gedicht onbekend is, is deze srūd een van de bekendste srūd in Koerdistan (in ‘Arif 1971: 16):

De moeder

O moeder, vaarwel, ik ga strijden
Ik ga me voor mijn land opofferen
Zolang de vijand de Koerden doodt
Het is schande dat je zoon leeft
De armen die werden ontheemd
De patriotten die werden doodgeschoten
Ze wachten op mij om hun recht terug te krijgen
O moeder, wees niet verdrietig, ik breng je geluk
Als ik martelaar word, moeder, huil niet om mij
Het beschermen van het vaderland is mijn verantwoordelijkheid

De voorgaande voorbeelden maken het duidelijk dat martelaarschap in srūd een complexe mengeling van het seculiere en het religieuze bevat. Het seculiere discours is omgeven door een religieus discours waarin de noties van het heilige, het offer en de spirituele altruïstische liefde centraal staan. Dit discours van martelaarschap creëert de jeugd als de maker van de geschiedenis en de kracht van de toekomst. Via de bereidheid van de jeugd voor zelfopoffering benadrukt srūd de vitaliteit van de natie en creëert hiermee een optimistische kijk op de toekomst. Srūd kan in die zin gezien worden als een revolutionair antwoord op het collectieve politieke trauma waarover ik het eerder in dit hoofdstuk heb gehad. Srūd vergroot via vertrouwen in de jeugd het zelfvertrouwen van de natie en versterkt het gevoel dat de natie haar toekomst onder haar eigen controle kan brengen.

Srūd doet een beroep op het morele besef van de jeugd en de liefde voor het vaderland wordt als een morele plicht geconstrueerd ten aanzien van de natie. Het deugdzame en morele individu is in srūd degene die niet twijfelt aan de zelfopoffering voor de natie en het vaderland. De religieuze dimensie in srūd vergroot dit morele besef en religie zelf wordt geherformuleerd als de bron van dit morele besef.

Met zijn simpele tekst en ritmische karakter waardoor ze makkelijk te onthouden zijn, kan Srūd als een vorm van ongedrukte media beschouwd worden. De woorden en de beelden van

de liederen kunnen makkelijk uit het hoofd geleerd worden. In die zin maakt srūd het nationalisme niet alleen maar toegankelijk voor de jeugd, maar ook voor degenen die analfabeet zijn of weinig onderwijs genoten. De rol van srūd is daarom van cruciaal belang in het Koerdisch nationalisme. Vanaf het einde van de jaren twintig werden er meer basisscholen gesticht en kwam er steeds meer de nadruk te liggen op het niet accepteren van de toestand van onderdrukking. Het merendeel van de dichters uit die periode waren onderwijzer. Het is moeilijk vanaf die tijd een Koerdische dichter te vinden die geen srūd heeft geschreven. Met het begin van het gewapende verzet in 1961 en het ontstaan van verzetsmedia, met name radio en cassetterecorders, is gezongen srūd een vast deel geworden van de culturele activiteiten van het verzet. Tientallen revolutionaire liederen werden gemaakt, uitgezonden en op cassettebandjes gezet. Hierdoor is de cirkel van het publiek van srūd veel groter geworden dan de jeugd alleen. Iedereen die in verzet geïnteresseerd was, luisterde naar srūd en kende vele srūd uit het hoofd. Via srūd is de revolutionaire nationalistische taal verder verspreid en het vocabulaire van srūd is een deel geworden van het dagelijkse vocabulaire en het taalgebruik van de Koerdische massa. Het feit dat bijna iedere Koerd een aantal srūds uit het hoofd kent, betekent dat de taal, beelden en de boodschap van srūd tot de grote massa doorgedrongen is. In die zin heeft srūd een belangrijke rol gespeeld in de verdere nationalisering van de Koerdische massa.[195]

Het laatste aspect van srūd wat van belang is te benadrukken is het gender aspect. Een belangrijke figuur in srūd is de moeder. Ze wordt als de opvoedester van de revolutionaire patriotten, als de opvoedester van een held beschreven (zie het gedicht boven). Hierdoor is de nationale strijd binnen de privésfeer van de familie gebracht en het moederschap, de opvoeding en het grootbrengen van de kinderen worden als politieke daden geconstrueerd. De reproductieve functie van de moeder is een belangrijk aspect geworden van de ideologie van het patriottisme in Koerdistan. In Koerdische srūd zijn de moeders een deel van het verzet of van de revolutie via hun persoonlijke relatie met hun kinderen, met name hun zonen die later bereid zullen zijn martelaren van de natie te worden. Vanuit dit perspectief begint de politieke participatie van de moeder heel vroeg, namelijk met het baren van haar kinderen. De opvoeding zelf wordt als een belangrijke vorm van de politieke participatie gepresenteerd.

Een andere aspect van de gender verhouding in srūd is de presentatie van de natie als een moeder die gered moet worden door haar kinderen, met name door haar zonen. Het lijden van de moeder wordt ook gelijkgesteld aan het lijden van de natie. Verder wordt in srūd zowel van de

[195] Wat ik hier suggereer is dat de alfabetisering van de massa niet altijd en overal een noodzakelijke eis is voor het ontstaan van het nationalisme. De orale traditie van de poëzie, de politieke rituelen en het mythologiseren van de geschiedenis spelen allemaal een belangrijke rol in de creatie van nationale gevoelens en verbeelding. Het print kapitalisme is niet het enige middel waardoor nationale verbeelding ontstaat. Poëzie en met name srūd kunnen een belangrijke rol spelen in het ontstaan van nationalisme.

meisjes als de jongens verwacht om revolutionaire patriotten te worden en bereid te zijn om voor het vaderland te sterven. Al deze politieke vormen van participatie van vrouwen aan de nationale strijd neemt niet weg dat het prototype van de strijder in srūd een jongeman is. De jongeman symboliseert de wil tot vechten, macht en opstandigheid, terwijl de moeder het land symboliseert dat beschermd moet worden. Als in srūd over pêshmerge wordt gesproken dan wordt daarmee een man aangeduid die een militante strijder is. Srūd verheerlijkt het militante beeld van de mannelijkheid in de vorm van pêshmerge, die met wapens de nationale vijand bestrijdt.

7- Pêshmerge: mannelijkheid en de romantiek van het gewapende verzet

Het gewapende verzet van de Koerden in Irak begon in 1961 en eindigde in 1988 door de inzet van chemische wapens door het regime van Saddam Hoessein.[196] Dit verzet had mensen, met name mannen, nodig die bereid waren om zich op te offeren voor de Koerdische nationale rechten. Het langdurige verzet heeft daarom het martelaarschap tot centraal thema van het Koerdisch nationalisme gemaakt.

Het beloftevolle kind dat de eigen geschiedenis de baas zou zijn en waarover srūd in de jaren dertig, veertig en vijftig sprak, was aan het begin van de jaren zestig een strijder geworden. De dichter Sabîr bespreekt in het midden van de jaren zeventig in een van zijn beroemdste gedichten, genaamd “geboorte”, de levensloop van zo’n kind (Sabîr 2006: 351-352):

In een koud... huisje
In een stortvloed
Met honger, angst en rilling
Zonder een vriend, zonder een vroedvrouw
is hij geboren!

In een rokerige grot
In gehuil
Achter op een militaire vrachtwagen
Onder een tent

[196] De eerste fase van het gewapende verzet, 1961-1975, onder de leiding van de KDP is in 1975 tot een einde gebracht door het Ba’th regime in Irak. Maar een jaar daarna begon het Koerdische gewapende verzet in Irak opnieuw, dit keer onder de leiding van de links-marxistische groep Patriotische Unie van Koerdistan, PUK, onder de leiding van Jelal Talebanî. Komeleî Marxî leninî Kurdistan, de Marxistisch Lenistische Assemblee van Koerdistan, een maoïstische groep, was het belangrijkste onderdeel en de krachtigste groep binnen de PUK. Het jaar 1975, waar het Koerdische verzet onder de leiding van de KDP werd verslagen, was het jaar van de bevrijding van Vietnam. De Koerdische maoisten wilden van Koerdistan een nieuw Vietnam maken. De drie oprichters van deze leninistische organisatie werden in 1976 door het regime van de Ba’th Partij geëxecuteerd. Na het martelaarschap van de vier officieren in 1947 zijn de drie oprichters van Komeleî de tweede seculiere groep die enorme bekendheid en aandacht heeft gekregen.

Gewond
Is hij geboren!

Tijdens een bloedbad
Is hij geboren
Onder de bombardementen
In brand
Een Koerdisch kind is geboren

Voor verzet, voor opstand en voor een bestaan als pêshmerge
Een Koerdisch kind is geboren

De notie pêshmerge die in het gedicht van Sabîr wordt gebruikt, wordt gebruikt om de gewapende strijders te noemen die voor de Koerdische nationale rechten strijden. Letterlijk betekent pêshmerge degene die de dood in de ogen kijkt, of iemand die de dood voor zich ziet. Pêshmerge is het Koerdische synoniem voor het Arabische woord fida'i, dat ik in het vorige hoofdstuk behandeld heb. Dit betekent dat iedere pêshmerge een potentiële martelaar is, iemand die zijn dood voortdurend met zich meedraagt en op ieder moment in de strijd kan sterven. Dit betekent niet dat pêshmerge iemand is die van de dood houdt, of de dood zoekt of verheerlijkt, hij is ook niet iemand die tot de dood veroordeeld is, in tegendeel, Pêshmerge is degene die voor de vrijheid van de natie strijdt en hiervoor aanvaardt dat hij/zij de dood als prijs zal betalen. Pêshmerge is de fida'i overwie Fanon zegt " (the one who) brings death to the enemy, life to the revolution" (Fanon 2006: 116) of nog beter gezegd "he (who) does not shrink before the possibility of losing his life for the independence of his country, but at no moment does he choose death" (Fanon 2006: 117).

Pêshmerge is een seculiere notie, ze is verbonden met de nationale strijd van de Koerden voor hun nationale culturele en politieke rechten. De popularisatie van de notie van pêshmerge is aan de poëzie van de jaren zestig, zeventig en tachtig te danken en natuurlijk aan de media van het verzet, die vele pamfletten, verhalen en radioprogramma's over pêshmerge en hun strijd maakten. Met de geboorte van de notie pêshmerge is het martelaarschap een onlosmakelijk element geworden van de politieke cultuur in Koerdistan. Via pêshmerge worden de revolutionaire praktijken in Koerdistan sterk verbonden met de militante notie van mannelijkheid. De bereidheid van pêshmerge om voor het vaderland te sterven was de ultieme uiting van de mannelijkheid. Hierdoor is een gender ideologie ontstaan die de militante vorm van

mannelijkheid tot een hegemoniale vorm van mannelijkheid verheven heeft, dat wil zeggen tot "the most honored way of being a man" gemaakt (Connell 2005: 849). Het discours van martelaarschap heeft een normatieve invloed gehad op de constructie van mannelijkheid; de oude en andere minder militante en zachte vormen van mannelijkheid werden gemarginaliseerd of als niet mannelijk bestempeld.

Over de oorzaken van het gewapende verzet en de bereidheid voor het martelaarschap schrijft de dichter Sabîr in zijn beroemde gedicht "De weg van het geweer". Hij benadrukt de noodzaak van de gewapende strijd voor het verdedigen van de Koerdische politieke rechten en identiteit. Sabîr schrijft (Sabîr 2006: 365-366):

> Ik had een kleine blauwe hemel
> De bezetters sloopten hem op mijn hoofd
> Ik had een kleine stroom donker bloed,
> een bundeltje zoete dromen
> en een verzameling boeken
> ze plunderden ze allemaal
>
> Maar toen ze kwamen
> om mijn huid te veranderen
> mijn gezicht te misvormen
> droeg ik de sneeuw en de bliksem
> droeg ik het vaderland op mijn schouders
> en nam de weg van het geweer

Het gewapende verzet gaat dus over het verdedigen van de nationale en etnische identiteit. Door het verzet als een gelegenheid te presenteren voor individuen en het collectief om zich als revolutionaire subjecten te uiten, subjecten die via het verzet voor rechtvaardigheid en vrijheid strijden, is aan het verzet een belangrijke romantisch aspect verbonden. Deze romantiek zorgt ervoor dat het verzet meer is dan een rationele utilistische weg om de natie te verdedigen, het is ook een weg tot de creatie van een seculiere vorm van broederschap, broederschap op basis van de nationale strijd die een enorm altruïsme en zuiverheid eist. Verzet vormt ieder individu om tot een unieke vrijheidsstrijder, die met zijn wil de geschiedenis en de werkelijkheid de baas is en zich bevindt in de wereld van loyale en betrouwbare broeders, die bereid zijn om voor elkaar te sterven. En natuurlijk hun nobele doel, verandert de strijders in een goed mens. De religieuze en

utopische dimensie van deze broederlijke gemeenschap is van levensbelang voor het bestaan van verzet en de constitutie van de revolutionaire subjectiviteit. De romantiek van verzet geeft deze strijders het vooruitzicht van ongebreidelde energie en onbegrensde capaciteiten die ze via verzet kunnen realiseren. Deel uitmaken van de pêshmerge is een manier van leven waarin iedereen niet alleen maar vrij is, maar het eigen lot en geschiedenis de baas is. De geest van de mannelijke kameraadschap en collectiviteit is de geest van pêshmerge. Ze vormen een utopische gemeenschap van broeders die allemaal voor dezelfde nobele zaak strijden, ze vormen gezamenlijk de gemeenschap van goede en verantwoordelijke mensen.

8- Zelfmoordmartelaren: de PKK en Ansar al-Islam

Vanaf het begin van de jaren tachtig is de zelfmoordaanslag in verschillende werelddelen een opvallend politiek fenomeen geworden en verschillende groepen hebben deze tactiek voor verschillende doeleinden gebruikt. De doelen variëren van het dwingen van de tegenstanders tot politieke onderhandeling, of het veranderen van een bepaald beleid ten aanzien van bepaalde groepen, tot het verlaten van bezette gebieden en het erkennen van de politieke rechten van een groep (Pape 2005; Reuter 2004; Pedahzur 2006).

De groepen die deze tactiek gebruiken zijn divers en uit verschillende regio's in de wereld. Er is de Hezbollah in Libanon en Hamas in Palestina, Tamil Tijgers in Srilanka, Partî Krêkaranî Kurdistan, "de Arbeiders Partij van Koerdistan", (de PKK) in Turkije en jihad strijders in Rusland. De wortels van deze tactiek gaan zelfs terug tot de Tweede Wereldoorlog bij de Japanse kamikazes tegen de Verenigde Staten. Naast de religieuze jihadistische groepen, zijn er de seculiere nationalistische, marxistische, socialistische en communistische groepen zoals de Libanese Communistische Partij of het Volksfront voor de Bevrijding van Palestina.

De successen van Hezbollah met zelfmoordaanslagen aan het begin van de jaren tachtig heeft deze tactiek in het Midden-Oosten populair gemaakt. De beroemdste zelfmoordaanslagen in het begin van de jaren tachtig waren de aanslagen van Hezbollah op de Amerikaanse ambassade en de Franse vredesmacht in Beirut in 1983. Beide aanslagen hebben 299 mensen gedood en hadden honderden gewonden tot gevolg. Belangrijker dan deze grote hoeveelheid slachtoffers, was de politieke overwinning die daarmee bereikt werd. Als gevolg van de aanslagen besloot de internationale vredesmacht zich uit Libanon terug te trekken. Sindsdien worden zelfmoordaanslagen als een succesvolle tactiek gezien (Pape 2005; Hafez 2007).[197] In de jaren negentig gingen met name Hezbollah, Hamas en andere Palestijnse groepen met deze tactiek

[197] Na de Amerikaanse invasie van Irak in 2003 is Irak de plek geworden waarin de grootste hoeveelheid zelfmoordaanslagen hebben plaatsgewonden. Vanaf maart 2003 tot augustus 2006 zijn er ongeveer 514 zelfmoordaanslagen in Irak gepleegd (Hafez 2007).

door. Hafez (2007) identificeert vier voordelen in de literatuur voor het gebruik van de zelfmoordaanslagen Ten eerste, zelfmoordaanslagen zijn doeltreffend en hebben tactische voordelen, met name voor de zwakke oppositionele groepen. Ten tweede, ze zijn een effectieve vorm van strategische communicatie met de vijand, met de internationale gemeenschap en met de eigen groep. Ten derde, de aanslagen hebben een enorme psychologische invloed. Ten vierde, de aanslagen vergroten de legitimiteit van de organisatie die dat uitvoert in de ogen van de eigen achterban (Hafez 2006).

Wat de Koerden betreft introduceerde de seculiere marxistische PKK in de jaren negentig zelfmoordaanslagen in zijn strijd tegen de Turkse staat. Daarna heeft de Koerdische jihadistische salafi groep Jund al-Islam, de soldaten van God, deze vorm van verzet gebruikt in Iraaks Koerdistan en met name tegen de seculiere Koerdische politieke partijen. Na een korte tijd stopte de PKK hiermee en de Jund al-Islam was zodanig verzwakt, als gevolg van de Amerikaanse aanval samen met de seculiere KDP en PUK op hun basis tijdens de Amerikaanse aanval op Irak in 2003, dat ze niet meer in de positie zijn om deze tactiek in Koerdistan uit te voeren. Hier schets ik kort de algemene lijnen van de ontwikkeling van deze tactiek in Koerdistan zonder een systematische analyse.

Na meer dan twaalf jaar bloedige gewapende strijd tegen Turkije begon de PKK in juli 1996 met de zelfmoordaanslagen op Turkse doelen en ging hiermee door tot eind van 1999. In totaal heeft de PKK vijftien zelfmoordaanslagen gepleegd voordat de partij besloot deze tactiek niet meer in te zetten (Bloom 2005: 102). De PKK ziet zichzelf als een verzetsbeweging die de nationale rechten van de Koerden nastreeft. Hun politieke doel was het beëindigen van de bezetting van Koerdistan en het stichten van een onafhankelijke en verenigde Koerdische staat. De PKK beschrijft Koerdistan als een gebied onder koloniale overheersing (Cornell 2001: 38).[198] Oorspronkelijk had de PKK een marxistisch-leninistische ideologie en een stalinistische vorm van leiderschap. De partij presenteerde zichzelf als de "vanguard of the global socialism movement, even though the party hasn't yet come to power" (Radu 2001: 48-49). Maar aan het einde van de jaren negentig legde de PKK vooral de nadruk op het Koerdisch nationalisme (Cornell 2001: 38). De PKK probeerde aan het begin van de jaren negentig via politieke onderhandelingen tot een consensus te komen met de Turkse staat, maar de gesprekken liepen dood en de beoogde onderhandeling heeft nooit plaatsgevonden. Martin van Bruinessen vat de politiek van de PKK in de jaren negentig op die manier bondig samen; "Rond 1990 had de PKK

[198] De PKK heeft zijn doelstelling in de loop van de jaren negentig gematigd. De partij heeft het idee van een onafhankelijke autonome Koerdische staat ingeruild voor het bereiken van culturele en politieke rechten van Koerden binnen de huidige grenzen van Turkije. De PKK erkent de grenzen van de Turkse republiek en eist culturele en politieke rechten voor de regionale Koerdische gebieden binnen Turkije (Özcan 2005).

ondanks alle gewelddadigheid (of misschien juist vanwege haar gewelddadigheid, die van de Koerdische kwestie voor het eerst een zaak had gemaakt die de publieke opinie bezighield) brede steun onder de Koerdische bevolking verworven. Veel niet-gouvernementele organisaties in het gebied sympathiseerden met de PKK of waren door haar onder controle gebracht. De partij probeerde van guerrillastrijd over te stappen op politieke strijd en ontketende naar Palestijns voorbeeld volksopstanden in Koerdische steden. Deze strategie werd echter met nog zwaarder geweld beantwoord dan de guerrilla. De steden waar opstanden plaatsvonden werden gedeeltelijk verwoest, een belangrijk deel van de bevolking werd gedwongen naar elders te vluchten. Bestuurders van niet-gouvernementele organisaties werden massaal het doelwit van moordcommando's, die in totaal duizenden personen ombrachten en angst en paniek zaaiden" (Van Bruinessen 1998: 7).

De ongeveer 10 000 guerrilla's van de PKK begonnen hun militaire operaties actiever tegen het Turkse leger uit te voeren.[199] De seculiere zelfmoordaanslagen van de PKK in het midden van de jaren negentig hebben met deze ontwikkelingen te maken. Het kan als een politiek instrument beschouwd worden om de druk op de Turkse staat te vergroten en hen tot onderhandeling te dwingen, maar die strategie heeft niet gewerkt. De Turkse staat reageerde met tegengeweld en de Turkse publieke opinie raakte nog radicaler gekant tegen de PKK.[200] Het is niet mijn bedoeling om de individuele motivatie van de uitvoerders van zelfmoordaanslagen van de PKK te verklaren, wat ik wil laten zien is dat deze nieuwe vorm van martelaarschap niet loos staat van het dominante discours van het Koerdische politieke martelaarschap zoals ik dat in dit onderzoek geanalyseerd heb. Naar mijn mening vormen de zelfmoordaanslagen geen breuk met de eerdere vormen van nationalistisch martelaarschap binnen het kader van het Koerdisch nationalisme.

Zelfmoordaanslagen van de PKK zijn het gevolg van de intensivering en radicalisering van de eerdere vormen van het nationalistische martelaarschap. De criminalisering van de taal, cultuur en etniciteit van de Koerden in Turkije, de vernietiging van duizenden Koerdische dorpen en de deportatie van hun bewoners naar sloppenwijken in de grote Turkse steden in de eerste helft van de jaren negentig aan de ene kant en de langeafstandscontacten met en invloeden van groepen die deze tactiek gebruiken aan de andere kant radicaliseerde het discours van politiek

[199] Volgens sommige bronnen was de PKK in de jaren negentig de grootste guerrillagroep in de wereld (Radu 2001: 47).
[200] In zijn wereldberoemde boek *Dying to Win* verbindt Robert Pape de zelfmoordaanslagen van de PKK met de roep van de partijleider Abdullah Öcalan vanuit de gevangenis om de Turkse regering te dwingen hem vrij te laten. Volgens Pape vroeg Öcalan zijn aanhangers om te stoppen met de zelfmoordaanslagen op het moment dat hij niet vrijgelaten werd. De partijleiders zouden Öcalan gehoorzaamd hebben en een einde gemaakt hebben aan deze tactiek (Pape 2005: 163). Deze voorstelling van de zelfmoordaanslagen bij de PKK klopt niet. De PKK begon met de zelfmoordaanslagen in 1996, drie jaar voordat Öcalan in februari 1999 opgepakt werd.

martelaarschap bij de PKK.[201] Gedurende de jaren tachtig en negentig zat de PKK in Syrië en Libanon en had banden met groepen als Hezbollah, de seculiere marxistische Palestijnse groepen en Tamil Tijgers. De populariteit en effectiviteit van deze tactiek bij deze groepen is waarschijnlijk de inspiratiebron geweest voor de PKK. In algemene lijn zijn zelfmoordaanslagen bij de PKK gebaseerd op hetzelfde negatieve Hobbesiaanse wereldbeeld waar de zwakken overgelaten worden aan hun lot, dezelfde voorstelling van zichzelf als een ultiem slachtoffer en dezelfde mechanismen om pijn in agency te vertalen zoals ik in dit hoofdstuk besproken heb. Verder zijn deze aanslagen sterk verbonden met dezelfde haat jegens de vijand, dezelfde altruïstische politieke cultuur en hetzelfde religieuzebeeld van de onsterfelijke martelaar. Dit geheel van beelden, noties en emoties die de intellectuele, symbolische en emotionele achtergrond van het politieke discours van martelaarschap binnen het Koerdisch nationalisme vormen, komt overeen met het discours van martelaarschap waarbinnen de zelfmoordaanslagen van de PKK worden gepleegd. De strijd voor erkenning, de sacralisering van de Koerdische natie en het gevoel dat het heilige vaderland bedreigd is en de natie aan de rand van afgrond staat, zitten achter de discursieve praktijken van martelaarschap, waaronder de zelfmoord aanslagen. De bedreigingen van de Koerdische natie werden in de jaren tachtig en negentig veel groter. In Irak ondergingen de Koerden in 1988 een genocide tijdens de Anfal Campagne. De Iraakse staat zette chemische wapens in om de Koerdische dorpelingen te vernietigen. In Turkije werden ook ruim tweeduizend Koerdische dorpen vernietigd en honderdduizenden mensen, tot wellicht miljoenen, ontheemd (Jongerden, Oudshoorn en Laloli 1997; Van Bruinessen 1998). Het besef dat de Koerden radicaal in hun bestaan bedreigd zijn, is in zowel Irak als Turkije groot ondanks de vele verschillen tussen de beide staten.

Naast deze negatieve ontwikkelingen komt er bij de PKK nog een extra belangrijke factor bij: de rol van de charismatische politieke leider, Öcalan. Öcalan is een stalinistisch vaderfiguur die in de ogen van zijn aanhangers de wil en de wens van de Koerdische natie vertegenwoordigdt. Zoals Martin van Bruinessen zegt wilde hij de Atatürk van de Koerden worden (Van Bruinessen 1998). De radicale toewijding van de partijleden aan hun leider, die als een heilige wordt gezien, is een belangrijke factor in het ontstaan van de zelfmoordaanslagen van de PKK (Bozarsalan 2004). De zelfmoordaanslagen van de PKK zijn een radicale uiting van de liefde voor het bedreigde vaderland via de liefde voor de leider.

Bijna twee jaar nadat de PKK stopte met deze gewelddadige tactiek begon de radicale salafitische groep Jund al-Islam fi Kurdistan, "De Soldaten van God in Koerdistan", met het

[201] De PKK zat in de jaren negentig in de Biqa' Valei in Libanon en had nauwe contacten met de Palestijnse en Libanese verzets-organisaties.

plegen van zelfmoordaanslagen. Deze groep is in september 2001 opgericht en een paar maanden later, in December 2001, verenigde ze zich met andere radicale Koerdische salafitische groepen en veranderde ze haar naam naar Ansar al-Islam, de Aanhangers van de Islam. Ansar al-Islam presenteert zich ondubbelzinnig als pan-islamitische jihadistische beweging en verklaarde de Koerdische seculiere politieke partijen, de PUK en KDP, als ongelovig, "kafir",en riep een jihad tegen hen uit (Hawlatî 16-9-2001).[202]

Jund al-Islam definieerde zich als een pan-islamitische groep die niets met het nationalisme en nationale rechten te maken wil hebben.[203] Deze groep ziet zichzelf als een deel van de universele islamitische umma, die in hun ogen boven alle andere collectieve identiteiten uitstijgt. In de interne richtlijnen van de groep, staat: "Deze groep (Jund al-Islam) is gevormd om de islam te versterken en voor God jihad te beginnen. Daarom hebben begrippen als vaderland, de natie en ras voor ons geen enkele waarde. Alle moslims vormen één natie" (3). Om dit punt nog duidelijker te benadrukken staat in dezelfde interne richtlijnen: "Het naamwoord Koerdistan (in de naam van de groep) betekent niet dat wij provinciale en nationalistische doelen hebben, maar Koerdistan is een islamitisch land en zijn volk is een onlosmakelijke deel van de islamitische umma" (4). In dezelfde tekst beweert Jund al-Islam dat de keuze voor Koerdistan als de plek voor de jihad, te maken heeft met de bergachtige geografische kenmerken van Koerdistan die het bestrijden van de jihadisten moeilijk maken. Maar de groep geeft nog een reden voor het starten van jihad vanuit Koerdistan, die in hun ogen met het nationale karakter van de Koerden te maken heeft. Jund al-Islam definieert de Koerden als "een gelovige natie" en "de afstammelingen van Salah al-Din" (4).[204] Hier wordt Salah al-Din als een Koerdische islamitische held gepresenteerd die zowel de positie van de Koerden als gelovige natie als het universele karakter van de islamitische umma bevestigt. Met andere woorden, Jund al-Islam kan de nationalistische taal en beelden van het Koerdisch nationalisme niet ontlopen ondanks hun duidelijk afkeer van het Koerdisch nationalisme.

Jund al-Islam kwam tot stand in de context van het ontstaan van vele salafistische jihadistische groepen in het Midden-Oosten en de rest van de wereld. De langeafstandscontacten en invloeden hebben een belangrijke rol gespeeld in het ontstaan van de groep. Jund al-Islam heeft nauwe banden met de internationale jihadisten en verschillende leden van de groep hebben deelgenomen aan de jihad in Afghanistan in de jaren tachtig. Hun inspiratie en ideologische oriëntatie kwamen van radicale islamitische groepen. Mulla Krêkar, de leider van Jund al-Islam,

[202] In zijn beroemde toespraak voor de VN presenteerde Colin Powell Ansar al-Islam als een terroristische organisatie die zowel banden met Al Qa'ida als met het regime van Saddam Hoessein had.
[203] Omdat ik alleen maar over bronnen beschik die Jund al-Islam hebben uitgegeven voordat ze zich verenigde met andere groepen, hanteer ik de naam Jund al-Islam en niet Ansar al-Islam, de naam die de groep later heeft gekregen.
[204] Voor het gebruiken van Salah al-Din als het symbool van het Koerdisch nationalisme zie hoofdstuk vier.

bevestigt de relatie van zijn groep met de Afghaanse jihadisten. Krêkar zegt: "Jund al-Islam is trots op de training in Afghanistan net zoals de leden van de PUK trots waren op de trainingen die hebben gekregen bij ze de Palestijnse leiders George Habash en Hawatme" (Seid 2002: 11).[205] Krêkar noemt zelfs Bin Laden in een van zijn interviews "de kroon op de hoofd van de islamitische umma" (Hawlatî 5-11-2001). Volgens de Koerdische krant *Awêna* bestond de militaire macht van Jund al-Islam uit 600 tot 800 mannen vanwie 80 Afghanen en Arabieren zouden zijn (Awêna 28-2-2006**).**

De zelfmoordaanslagen van Jund al-Islam waren gericht tegen de seculiere Koerdische politieke partijen. Hun eerste spectaculaire aanslag was bedoeld om Berhem Salih, één van de belangrijke politici van de PUK, die op dat moment minister-president van de PUK regering was in Suleîmanî, uit te schakelen. De aanslag resulteerde in de dood van een aantal van de bewakers van Salih en de dood van de alle aanslagplegers. De tweede spectaculaire en gewelddadige actie van Jund al-Islam was de zelfmoordaanslag van februari 2004. Op de eerste dag van het suikerfeest blies een zelfmoordactivist van de groep zich op in een hal waar de belangrijke bewindsleden van de KDP en de PUK het religieuze feest vierden en werden er 109 mensen gedood.

Jund al-Islam was een kleine groep en hun aanhang binnen de Koerdische politiek en de lokale bevolking was klein. Maar hun zelfmoordaanslagen kunnen niet volledig afgedaan worden van welke politieke doelen dan ook. De aanslagen waren bedoeld om een einde te brengen aan de macht van de Koerdische seculiere partijen en de oprichting van een islamitische staat als alternatief. De verwerkelijking van de islamitische umma en het omvormen van de Koerdische samenleving volgens de voorschriften van de islam behoren ook tot hun politieke en culturele doelen. Dit laatste doel houdt in het bestrijden van iedere vorm van seculier gedrag, de manier van leven en vorm van de samenleving in Koerdistan. Het verwezenlijken van dit doel heeft ervoor gezorgd dat Jund al-Islam de seculiere Koerdische partijen als hun belangrijkste vijand zien.[206]

Naast deze politieke dimensie van de zelfmoordaanslagen van Jund al-Islam is het belangrijk om de symbolische dimensie van de aanslagen te benadrukken. Met zelfmoordaanslagen probeerde Jund al-Islam haar identiteit als een revolutionaire zuivere jihadistische groep te bevestigen, met name in de heftige concurrentie tussen verschillende

[205] Habash en Hawatma zijn twee seculiere marxistische Palestijnse leiders.
[206] Robert Pape bestrijdt terecht de dominante verklaringen van zelfmoordaanslagen als een niet rationele daad. Volgens hem is deze vorm van zelfopoffering niet te relateren aan religieus fanatisme waar de belofte van de maagden in de hemel de voornaamste motivatie is, ook niet het gevolg van sociale vervreemding die vaak tussen normale criminelen te vinden is en ook niet als het gevolg van een mentale ziekte die depressie veroorzaakt, te verbinden. Volgens Pape zijn zelfmoordterroristen vaak politiek bewuste individuen die zich bij diverse maatschappelijke bewegingen aan zouden kunnen sluiten (Pape 2005: 200).

Koerdische islamitische groepen in die periode in Koerdistan. De aanslagen zijn daarom een boodschap naar de buitenwereld dat zij gezien moeten worden als de ware moslims, de aanslagen bevestigen hun sterke toewijding tot de islam en waardering voor hun religie.

Een derde aspect van het martelaarschap van Jund al-Islam heeft met moraal en moraliteit te maken. Jund al-Islam ziet zichzelf als een beweging die het kwaad van het ongeloof en secularisme bestrijdt. Ze zien hun lokale jihad als een deel van de universele jihad van de salafisten tegen het seculiere kwaad in de wereld. Jund al-Islam heeft zelfs een partijcommissie die tot de taak heeft de partij-jihadisten voortdurend het moreel juiste gedrag te leren en hun enthousiasme voor jihad en martelaarschap te vergroten, die commissie wordt "de commissie van religieus toezicht" genoemd.

Ondanks de vele verschillen tussen het religieuze martelaarschap van Jund al-Islam en het seculiere martelaarschap van de PKK zijn er een aantal belangrijke overeenkomsten tussen beide vormen. Zowel de PKK als Jund al-Islam beschouwen zichzelf als een revolutionaire voorhoedepartij en hun martelaarschap is aan het bevestigen en activeren van dit zelfbeeld gerelateerd. Beide partijen zien het martelaarschap als een manier om revolutionaire veranderingen teweeg te brengen. Zowel de PKK als Jund al-Islam zien het gebruik van geweld als het belangrijkste instrument om de gewenste verandering te bewerkstelligen.[207] Zoals het martelaarschap van Jund al-Islam niet gezuiverd is van seculiere doelen, zoals het bereiken van de politieke macht om te regeren en de samenleving te veranderen, is het seculiere martelaarschap van de PKK omgeven door een quasi-religieus discours zoals eerder vermeld. Het feit dat Jund al-Islam als een Koerdische organisatie het religieus martelaarschap adopteert na zo'n lange geschiedenis van secularisering van het discours van martelaarschap, is waarschijnlijk niet los te zien van de sterke religieuze dimensie van dit seculiere discours. Zoals eerder werd gezegd marginaliseerde het seculiere discours van martelaarschap de religie niet, maar heeft het juist religie geherformuleerd tot een ethische en spirituele kracht die deugdzame, ethische en revolutionaire individuen creëert. Jund al-Islam bouwt hier verder op voort in de context van de internationale jihad en langeafstandcontacten en invloeden en herformuleert de islam tot een revolutionaire op activisme gerichte politieke ideologie.

De jihadistische en salafistische zelfmoordaanslagen zijn geïntroduceerd nadat het inzetten van het seculiere geweld voor het bereiken van de gewenste doelen het kader was geworden voor het teweegbrengen van de gewenste politieke, culturele en sociale veranderingen. Het religieuze geweld in de vorm van zelfmoordaanslagen komt tot stand tegen deze seculiere achtergrond.

[207] In de ogen van Jund al-Islam is jihad een individuele plicht van iedere moslim.

9- Conclusie

In dit hoofdstuk stond de transformatie van het martelaarschap van een idee tot een praktijk, van een abstracte notie tot een concrete politieke handeling centraal. Deze transformatie werd bestudeerd tegen de achtergrond van het ontstaan van de Koerden als een minderheid en Irak als een staat en de pogingen die deze staat ondernam om een homogeen volk te creëren door het publieke gebruik van geweld. Staatsgeweld was niet alleen maar een utilistisch instrument, maar ook een gebaar, een boodschap, een brief van de staat naar de beoogde minderheid: de staat wil compromisloos de Iraakse natie creëren. Maar de boodschap van de staat werd niet ter harte genomen, de Koerden deelden de staatsideologie noch de verwachtingen, met name de Koerdische seculiere intellectuelen wilden zich niet daaraan conformeren. Deze intellectuelen construeerden het beeld van de Koerdische natie als een natie in pijn, een natie die lijdt aan de pijn van onderdrukking en het ontnemen, een natie die bedreigd wordt. Deze intellectuelen hebben de noties onderdrukking, discriminatie, ontbering, bedreiging en vernedering als uiting van de politieke pijn van de natie in revolutionaire poëzie en journalistiek werk gearticuleerd en gepopulariseerd. Daarnaast hebben ze ook een alternatieve visie ontwikkeld, de nationale strijd, waarbinnen het beëindigen van de politieke pijn, het bereiken van de vrijheid en onafhankelijkheid mogelijk wordt geacht. Hierdoor zijn deze intellectuelen erin geslaagd om de politieke pijn van de Koerden om te vormen in een collectieve rouw die naar nieuwe politieke praktijken vraagt, namelijk het verzet. Williams schrijft: “One obvious route to a focused sense of collective grievance is through the articulation of aspirations for high political aims (...) that predictably will be blocked” (Williams 2003: 150). De achtergrond van het moderne discours van politiek martelaarschap is aan deze specifieke historische ontwikkelingen te relateren.

Het protest van zes september 1930 waarbij vele demonstranten worden gedood, gewond en opgepakt, is een historische gebeurtenis geweest die bepalend was voor de ontwikkeling van het discours van politiek martelaarschap. Zes september heeft de Koerden schrik aangejaagd en de Koerdische dichters hebben deze gebeurtenis als een collectieve traumatische gebeurtenis geconstrueerd. Zes september verwees naar de dramatische veranderingen in de positie van Koerden en heeft hen bewust gemaakt van hun positie als een zwakke minderheid in de nieuw opgerichte moderne staat. Alexander schrijft: “Actors describe themselves as traumatized when the environment of an individual or a collectivity suddenly shifts in an unforeseen and unwelcome manner” (Alexander 2003: 86). De representatie van zes september als een collectief trauma heeft niet alleen met de hardheid van deze gebeurtenis te maken; een vreedzame demonstratieliepuit in een bloedbad, maar met het feit dat de Koerden zich voor het eerst realiseerden wat de gevaarlijke gevolgen waren van hun bestaan als minderheid. De Koerdische

dichters hebben zes september getransformeerd van een historische gebeurtenis naar een traumatische historische herinnering. Hiermee hebben ze de Koerdische gemeenschap omgevormd in wat Martin Caffee "victim-community" noemt (Jaffee 1991). De gevallen slachtoffers werden martelaren genoemd en ze werden via de poëzie permanent herinnerd en als symbool van zowel de onderdrukking als van het verzet van de natie tegen die onderdrukking gepresenteerd. Sindsdien is het martelaarschap de uiting van de dialectiek van pijn en rebellie, tussen het slachtoffer zijn en heldendaden te verrichten die dat slachtofferschap overstijgt. Binnen deze dialectiek transformeert het martelaarschap verlies en destructie tot een morele en politieke overwinning en transformeert het ook pijn tot een agency. Martelaarschap werkt als geneesmiddel voor een natie die getraumatiseerd is en probeert dat trauma de baas te zijn.

Dit betekent dat het martelaarschap niet de uiting is van godsdienstwaanzin die in een bitter conflict staat met de moderne wereld, maar een politieke actie die met de moderne seculiere politieke eisen, inspiraties en moderne seculiere bedreigingen en angsten verbonden is. De contouren van modern nationalisme en de moderne natie staat zijn het stadium waarin het martelaarschap als een politieke performance plaatsvindt. Het politieke martelaarschap is een beargumenteerde dood en staat in dienst van wereldlijke doelen. Maar de daad van martelaarschap zelf valt niet te beoordelen in relatie tot zijn directe resultaten en de directe verwezenlijking van zijn politieke doelen, maar wel in zijn sociale en politieke implicaties, zijn symbolisme en bredere politieke dynamiek (Dingley & Mollica 2007: 461). In het geval van de Koerden is dit martelaarschap een rationeel instrument om de moderne nationale politieke doelen te bereiken en een einde te brengen aan de angst, gevaren en onzekerheid van hun positie als minderheid binnen de contouren van de nieuw opgerichte gewelddadige moderne staat. In die zin is het discours van het politieke martelaarschap bij de Koerden aan de ene kant gerelateerd aan de moderne politieke eisen en verwachtingen van het Koerdisch nationalisme en aan de andere kant aan de pogingen van de moderne Iraakse staat om met het publieke gebruik van geweld die eisen en inspiraties tegen te werken. Het zelfbeeld van de Koerden als een bedreigde minderheid en het zelfbeeld van de Iraakse staat als een moderne politieke entiteit die zich in zijn territoriale en maatschappelijke integriteit bedreigd voelt, ligt aan de basis van het discours van het politieke martelaarschap.

Deze tweezijdige seculiere strijd van de kant van de Koerden en van de kant van de staat, waarin geweld tot het dominante politieke instrument gemaakt werd, heeft de seculiere vorm van het politieke martelaarschap voortgebracht. De Koerden gaan in verzet uit naam van moderne nationale en culturele rechten en de Iraakse staat gaat de strijd aan uit naam van de moderne soevereiniteit van de staat. Dit seculiere kader is niet de enige bron van de secularisering van het

discours van politiek martelaarschap. De moderne seculiere, vaak linkse, ideologieën die in de twintigste eeuw in verschillende werelddelen de politieke strijd legitimeerden, vormen een andere bron. De Iraakse communisten en de internationale seculiere iconen van martelaarschap, Che Guevara, Victor Jara en Ghassan Kanafani, met wie de Koerdische strijders zich identificeerden, seculariseerden verder de notie van het politieke martelaarschap. Deze martelaren werden geportretteerd als de trouwe soldaten in één enkel internationaal leger dat één enkele strategie van de wereldrevolutie heeft. De wereldwijde antikoloniale en anti-imperialistische bewegingen speelden ook een belangrijke rol in de creatie van deze seculiere mondiale kameraadschap en dit martelaarschap.[208] Met andere woorden, door de interactie met zowel de lokale seculiere martelaren in Irak, zoals het martelaarschap van Fahd, als met de internationale martelaren werd het Koerdische discours van het politieke martelaarschap verder geseculariseerd. Het referentiekader van martelaarschap was niet alleen maar de lokale strijd, maar de wereldrevolutie die een universele horizon vol optimisme en grote verwachtingen schepte. De uitkomst van deze interactie tussen de lokale strijd en het universele verzet tegen onderdrukking en onrecht was de creatie van een optimistische revolutionaire en seculiere politieke subjectiviteit met grote bereidheid tot het martelaarschap. In die zin is het martelaarschap van de revolutionaire subjecten geen mythische of religieuze zelfopofferende dood, maar is hij niet los te zien van de "de morele hang naar de zuiverheid" (Achterhuis 2008: 196) en het mystieke verlangen naar onsterfelijkheid en transcendentie. Dat wil zeggen dat religie een rol van betekenis speelt in dit seculiere discours. De beelden van de seculiere martelaren worden geconstrueerd via de religieuze noties van offer, heilige doelen en de hang naar zuiverheid. Religie wordt geherformuleerd als een ethische en spirituele kracht die de bereidheid tot offer voor een heilig doel bij de politieke subjecten versterkt. Terwijl de seculiere revolutionaire subjecten proberen de eigen geschiedenis de baas te worden, scheppen ze zichzelf als ethische en zuivere subjecten via de religieuze noties van offer, heilig doel en zuiverheid. Deze lange seculiere geschiedenis van martelaarschap, zoals dat in dit hoofdstuk besproken is, vormt de achtergrond voor zowel de seculiere als de religieuze vorm van zelfmoordaanslagen in Koerdistan.

Ondanks de opmerkelijke nadruk van de Koerdische intellectuelen dat de strijd van de Koerden tegen onderdrukking een gemeenschappelijke strijd van mannen en vrouwen is, zoals dat in de poëzie van Pîremêrd en Bêkes te lezen valt, blijft de traditionele rolverdeling dominant. In srūd wordt de strijder als een jonge man verbeeld die afscheid van zijn moeder neemt om voor

[208] De islamitische martelaren zoals Hasan Bana, Said Qutb, Khalid Islambuli en de anderen hebben nooit een entree kunnen maken in het Koerdische discours van het politieke martelaarschap. Voor zover valt te traceren hebben deze islamitische martelaarfiguren ook geen toegang kunnen vinden in de mainstream Arabische literatuur. In zijn boek over de weergave van verschillende generaties van de Arabische martelaren in de Arabische literatuur noemt de Al-Karaki geen enkele islamitische martelaar (Al-Karaki 1998).

het land te gaan vechten. Het martelaarschap blijft voornamelijk mannenwerk en hierdoor wordt de militante vorm van mannelijkheid verheven tot de hegemoniale vorm van mannelijkheid en plaatst het de man als de hoofdpersoon in de nationale strijd. De verschuiving van het discours van martelaarschap naar het centrum van het Koerdisch nationalisme gaf dit nationalisme een gender hiërarchisch karakter met mannen boven aan deze hiërarchie en vrouwen daaronder.

Bronnen:

‘Abd al-Wahid, Azad (1989). *Dîwanî Sheikh Nūrî Sheikh Salih*. Bagdad, Dezgaî roshnbîrî ū blawkirdnewaî Kūrdî.

Achterhuis, Hans (2008). *Met alle geweld*. Rotterdam, uitgeverij Lemniscaat.

Alexander, Jeffrey C. (2003). *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford University Press.

Al Jaza’iri, Zuhayr (2006). *Al Mustabid*. Beirut-Bagdad, Ma‘had al-dirasat al-istratijiyya.

Al-Karaki, Khalis (1998). *Hamasa al-shuhada*. Beirut, al-Mu’sasa al-‘Arabiya lldirasat wa al-nashr.

Al Musli, Munzir ((1991). Al Hayat al-siyasîyya wa-l-hizbiyya fi al-Kurdistan. Suriya, Dimashq, Dar al-Jamahir.

Arendt, H. (1993). “Reflections on Violence”. In: Epstein, B. and Silvers, R.B. (Eds.), *Selected Essays from the First Thirty Years of the New* York *Review of Books*. New York, NY.

‘Arif, Ehmed (1971). *Srūd bo mnalan*. Suleîmanî, Chapxaneî Kameran.

Asad, Talal (2003). Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford University Press.

Awêna van 28-2-2006**.**

Batatu, Hanna (2004). *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: a Study of Iraq’s Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba’thists and Free Officers*. London, Saqi.

Bêkes, Shêrko (1991). *Derbendî Pepūle*. Stockholm.

Bêkes, Shêrko (2002). *Dîwanî* Shêrko *Bêkes*. Suleîmanî, Senterî Chap ū Pexshî Nime.

Bloom, Mia (2005). *Dying to Kill: the Allure of Suicide Terror*. New York, Columbia University Press.

Bozarsalan, Hamit (2004). *Violence in the Middle East: from Political Struggle to Self-sacrifice*. Princeton. Markus Wiener Publishers.

Caf, Afrasiab (1986). Dîwanî Ehmed Mūxter Caf. Bagdad, Chapxneî Adîb.

Connell R. W. (2005). *Masculinities*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

Connell R. W. and Messerschmidt James W. (2005). "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society*, vol. 19, no. 6, 829-859.

Cornell, Svante (2001). "The Kurdish Question in Turkish Politics." *Orbids* 45(1): 31-47.

Dingley J. & Mollica M. (2007). "The Human Body as a Terrorist Weapon: Hunger Strikes and Suicide Bombers". *Studies in Conflict & Terrorism*, Volume 30, Issue 6 June 2007 , pages 459 - 492

Dorraj, Manochehr (1997). "Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture." *The Review of Politics*, vol. 59, no. 3, Non-Western Political Thought. 489-521.

Ehmed, Ker*îm* (1997). *Dîwanî shehîd Mela 'Ali*. Suleîmanî, Dezgaî Chap ū Pexshî Serdem.

'Eladîn, 'Abdūlxalîq (1985). *Dîwanî Dildar*. Bagdad, Dar Afaq lelsahafa walnashr.

Emîn, M. Muhammad (1984). *Dîwanî* Hemdî. Suleîmanî, Chapxaneî Ofset.

Emîn, N. Mūstefa (1999). *Serdemî qelem ū mūrece'at 1928-1931*. Suleîmanî, Dezgaî Chap ū Pexshî Serdem.

Emîn, N. Mūstefa (2004). *Chend lapereyek le mejwî rodjnemewanî Kūrdî: 1938-1958*. Suleîmanî, Dezgaî chap ū Paxshî Serdem.

Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic political thought*. Austin, TX. University of Texas Press.

Fanon, Frantz (1984). *De verworpenen der aarde*. Amsterdam, Van Gennep / NOVIB

Fanon, Frantz (2006). "Algeria Unveiled." In: *The Fanon Reader*. Ed Azzedine HaddourPluto Press. London.

Gorgas, Jordi Tejel (2008). "Urban mobilization in Iraqi Kurdistan during the British Mandate: Suleimaniya 1918-30." *Middle Eastern Studies*, vol. 44, no. 4, 537-552.

Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks.* Trans. Q. Hoare en G. N. Smith (eds). Londen: Lawrence and Wishart.

Hawlatî van 16-9-2001

Hinnebusch, Raymond (2008). "Political Parties and Trade Unions." In: (ed) Choueiri, Youssef 2008. *A Companion to the History of the Middle East*. Usa en Engeland. Blackwell Publishing.

Harb, Ahmad (2004). "Death, Rebirth, and the 'Night Journy': A Jungian Analyses of Chassan Kanafani's Novel All That's Left To You." *Middle East Critique*, volume 13, Issue 1, 65–76.

Hafez, M. Muhammad (2006). *Manufacturing Human Bombs: the Making of Palestinian Suicide Bombers*. Washington, DC United States Institute of Peace Press.

Hafez, M. Muhammad (2007). *Suicide Bombers in Iraq: The Strategy and Ideology of Martyrdom*. Washington, DC United States Institute of Peace Press.

Hechter, M. (1975). *Internal Colonialism: the CelticFfringe in British National Development 1536-1966*. Berkeley, University of California Press.

Hiltermann, Joost R. (2007). *A Poisonous Affair: America, Iraq, and the Gassing of Halabja*. Cambridge University Press.

Human Rights Watch (1995). *Iraqi's Crime of Genocide: The Anfal Campaign Against the Kurds*. Yale University Press.

Jaffee, Martin S. (1991). "The Victim-Community in Myth and History: Holocaust Ritual, the Question of Palestine and the Rhetoric of Christian Witness." *Journal of Ecumenical Studies*. 28, 1991.

Jongerden, Joost, Oudshoorn, René en Laloli, Henk (1997). *Het verwoeste land: berichten van de oorlog in* Turk*s-Koerdistan*. Breda, Papieren Tijger.

McDowall, D. (1997). *A Modern History of the Kurds*. London, New York, I.B.Tauris.

Mela Kerîm (2008). *Dîwanî* Bêkes,. Suleîmanî, Dezgaî Chap ū Pexshî Serdem

Özcan, Ali Kemal (2005). Turk*ey's Kurds, a Theoretical Analyses of the PKK and Abdullah Öcalan*. London and New York, Routledge.

Pape, Robert A. (2005). *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York, Random House.

Peshêw, 'Abdūlla (2008). *Pisht le newaū rū la krêwa*. Hewlêr, Chapxaneî Hêvî.

Pedahzur, Ami (2006). *Suicide Terrorism*. Cambridge, Polity Press.

Radu, Michael (2001). "The Rise and Fall of the PKK." *Orbis*, winter 2001. 47-63.

Resh, Umêd Kake (1991). Dîwanî Selam. Bagdad, Chapxaneî al-Hawadth.

Rasūl, Muhammad Rasūl (2005). *Al Wahhabiyyūn wa-l-'Iraq*. Beirut-Libanon, Riad El-Rayyes Books.

Reuter, Christoph (2004). *My Life is a Weapon: A Modern History of Suicide Bombing*. New Jersey, Princeton University Press.

Sabîr, Refîq (2006). Raz ū Gūman. Suleîmanî, Chapkhanaî Ranj.

Seid, Nîaz (2002). *Pishtîwananî Islam la Kurdistanda*. Suleîmanî, Mektebî bîr ū hoshyarî.

Shari'ati, Ali (1971). *Shahadat*. Theran, Husaynieh Irshad.

Smith, D. Anthony (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, UK, Blackwell.

Smith, D. Anthony (1999). *Myths and Memories of the Nation*. Oxford, Oxford University Press.

Sūcadî, ‘Eladîn (1959). Mêjwî Raperînî Kurd. Seqiz, Intîsharatî Muhammadî.

Tripp, Charles (2002). *Irak-Een Geschiedenis.* Bulaaq. Nederland.

Van Bruinessen, Martin (1998). “Apo in Italië: Europa en de PKK.” *Midden-Oosten tijdschrift Soera*, Amsterdam, vol. 6, no. 4, 3-8.

Varzi, Roxanne (2006). *Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran*. Duke University Press.

Williams, Robin Murphy (2003). *The Wars Within: Peoples and States in Conflict*. New York, Cornell University Press.

Zêwer, Bextiyar (2003). *Dîwanî* Zêwer. Suleîmanî, Dezgaî Chap ū Pexshî Serdem.

Zizek, Slavoj (2002). *For they Know not what they Do: Enjoyment as a Political Factor*. London, New York, Verso.

Algemene Conclusie

Dit onderzoek traceert de wordingsgeschiedenis en de veranderende betekenissen van de notie van martelaarschap binnen het Koerdisch nationalisme vanaf het begin van de negentiende eeuw tot het einde van de twintigste eeuw. Deze geschiedenis is samen te vatten in de transformatie van martelaarschap van een mystieke en passieve vorm van lijden naar een gewelddadige activistische politieke dood voor de natie en het vaderland. Martelaarschap als een mystiek en passief lijden was in de vroege negentiende eeuw terug te vinden in het literaire genre van de ghazal poëzie. In deze poëzie presenteert de dichter zichzelf als een lijdende persoon die de martelaar van de liefde is geworden. In ghazal staat de dichter open om voor zijn liefde te sterven, hiermee toont de dichter zichzelf aan de ware liefde toegedaan, als een heilige die zijn pijn geduldig draagt en bereid is om zichzelf op te offeren voor zijn geliefde. De soefi notie van liefde, "mahabba", en de mystieke vorm van soefisme vormen de achtergrond van deze specifieke vorm van martelaarschap. Alles wat binnen de ghazal poëzie gebeurt, speelt zich af binnen de grenzen van dit literaire genre. Dat wil zeggen dat het offer of de bereidheid om te sterven een talig en literair spel is, een deel van de retoriek van het genre zelf.

Met de opkomst van het nationalisme verandert het betoog van offer en martelaarschap. Echter, in het nationalistische politieke veld gaat het over de werkelijke dood en het werkelijke offer. Het martelaarschap als politiek offer is geen incidenteel fenomeen maar het is een intrinsiek deel van het antagonistische moderne nationale politieke veld waarin de liefde voor de natie en de bereidheid om voor het vaderland te sterven centraal staat. Een martelaar is de politieke activist die zijn leven opgeofferd heeft in de nationale strijd. Op die manier onderging het martelaarschap aan het einde van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw een radicale herformulering, de martelaar wordt getransformeerd van een literaire figuur naar een revolutionaire activist die, gewapend met de moderne noties van de natie en het vaderland, de wil en bereidheid toont om werkelijk te sterven voor de bescherming van de natie en het vaderland. Dit betekent niet dat het martelaarschap als een religieus begrip simpelweg geseculariseerd is zoals Schmitt benadrukt (Schmitt 2001). Dit proces gaat dieper dan het vinden van de structurele analogie tussen de theologische begrippen en de moderne seculiere politieke begrippen, het vertalen van religieuze begrippen in parallelle seculiere vormen. De notie onderging een complex proces van herdefiniëring als een constitutief onderdeel van het ontstaan van nationalisme in Koerdistan. Het ontstaan van de natiestaat en nationalisme impliceren nieuwe machtsprocessen

ten gevolge waarvan de religieuze concepten en de categorie religie zelf opnieuw worden geherdefinieerd en gerearticuleerd (Asad 2003).

Deze transformatie vond plaats tegen de achtergrond van de desintegratie van het Ottomaanse Rijk en het ontstaan van nationalisme als een culturele en politieke beweging in het Midden-Oosten vanaf het einde van de negentiende eeuw.

1- Genealogische en interactionele aanpak

De *genealogische aanpak* is een productief methodisch instrument geweest om de belangrijke momenten van deze transformaties aan te duiden en te analyseren. Genealogie is het kiezen voor een historische invalshoek die niet de oorsprong zoekt, maar de historische veranderlijkheid en het contingente karakter van de begrippen en fenomenen. Dit onderzoek laat zien dat het martelaarschap niet een onveranderlijk religieus fenomeen is, afkomstig uit de islamitische theologie of de Koran, dat boven de geschiedenis zweeft. Het martelaarschap is ook niet de uiting van een religieuze essentie die op ieder moment in de geschiedenis in dezelfde betekenis en hoedanigheid neerdaalt. Dit onderzoek laat zien dat het martelaarschap een notie is die steeds wordt gerearticuleerd tegen complexe, veelzijdige en veranderende historische achtergronden. De veranderingen in machtspraktijken spelen hierin een cruciale rol. De transformatie van het martelaarschap van passief en mystiek lijden naar activistische en revolutionaire praktijken tegen de achtergrond van het ontstaan van het nationalisme en de koloniale en quasi-koloniale machtspraktijken is hier een voorbeeld van.

De koppeling tussen een genealogische en een *interactionele aanpak* heeft de veranderingen van de notie van martelaarschap in een bredere context geplaatst dan de lokale of de nationale context. Interactionele aanpak laat zien dat er gelijktijdige en gelijksoortige veranderingen zijn op verschillende plaatsen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk die in wederzijdse invloed op elkaar tot stand zijn gekomen. Drie belangrijke processen van interacties zijn in dit onderzoek geanalyseerd.

Ten eerste: het ontstaan van het proces van taalvereenvoudiging en het ontstaan van nieuwe taalideologieën. Dit proces, dat aan de basis staat van het ontstaan van nationalisme binnen het Ottomaanse Rijk, kwam gelijktijdig tot stand op verschillende plaatsen binnen en buiten het Ottomaanse Rijk. Vanaf het einde van de achttiende eeuw waren de Ottomanen bezig om de bureaucratische taal van de staat te vereenvoudigen in een poging om de communicatie met hun onderdanen te verbeteren. Doordat de staat zich steeds meer met het leven van de samenleving bemoeide, had hij een efficiëntere communicatie nodig met de samenleving. Gelijktijdig waren religieuze intellectuelen bezig precies hetzelfde te doen. Op het Arabisch

schiereiland, in India, Iran en Koerdistan ontstond een breder proces van taalvereenvoudiging en vernacularizering. Zowel het Arabisch, Turks, Perzisch als het Koerdisch en Urdu ondergingen gelijktijdig hetzelfde proces. Deze nieuwe taalpraktijken maakten de weg vrij voor het ontstaan van nationale talen en culturele vormen van nationalisme bij verschillende etnische groepen binnen het Ottomaanse Rijk in de tweede helft van de negentiende eeuw. Het ontstaan van nationale talen in Europa in dezelfde periode tot stand. In deze context schreef aan het begin van de negentiende eeuw Mawlana Khalid Naqshbandî in Koerdistan het eerste theologische traktaat in het soranî dialect. Hiermee verhief hij deze lokale spreektaal en dit dialect tot de taal van de religieuze teksten. Wat in India op taalgebied gebeurde had grote invloed op Khalid: Khalid bevond zich een paar jaar in India in de intellectuele kringen rond Shah Wali Allah en zijn kinderen die tegen de bezwaren van de traditionele 'ulama de Qur'an in een simpel Perzisch vertaalden. Taalvereenvoudiging was het begin van een lang proces waardoor er een einde is gekomen aan het hardnekkige onderscheid tussen de khassa, de elite, en 'amma, de massa, in de islamitische traditie. De religieuze geleerde elite begon de gewone gelovigen in een eenvoudige taal te onderwijzen in de betekenis van het geloof. Hierdoor komt de hiërarchische ordening van de relatie tussen de elite en de massa onder druk te staan en wordt de weg vrijgemaakt voor de geboorte van de moderne notie van het volk als een gemeenschap van gelijken. Met andere woorden het ontstaan van de notie van natie of de transformatie van het oude begrip *qawm* naar de moderne natie begon bij de taalvereenvoudiging. Taal werd als de basis voor de nationale identiteit gezien. In deze context ontwikkelt de Koerdische dichter Hacî Qadir zijn ideeën over het martelaarschap van het Koerdisch, dat in zijn werk het martelaarschap van de Koerdische natie betekent.

Het tweede proces van interactie is het ontstaan van de notie van vaderlandsliefde en de bereidheid om voor het vaderland te sterven. Tahtawi in Egypte, de Iraanse dichters in Perzië, Namik Kemal in Istanbul en Hacî Qadir in het Koerdisch hebben deze notie in dezelfde historische periode ontwikkeld. Tahtawi ontwikkelde deze notie uit Franse bronnen en Kemal waarschijnlijk ook. Hacî Qadir woonde in dezelfde culturele sfeer van Istanbul waar Kemal werkte en het werk van Tahtawi was in het Turks vertaald en werd in Istanbul gelezen. Al deze intellectuelen benadrukken de religieuze achtergrond van deze liefde via de beroemde uitspraak van profeet Muhammad "hubb al watan min al-iman", liefde voor het vaderland is een deel van het geloof, maar ze kopiëren elkaar niet. Voor Kemal betekende de vaderlandsliefde de liefde voor het Ottomaanse Rijk, voor de Tahtawi betekende het de liefde voor Egypte als een territoriale eenheid. Iraanse intellectuelen herinterpreteerden de bovengenoemde uitspraak van profeet Muhammad aan het einde van de negentiende eeuw om de nationale liefde voor Iran te

benoemen. In het geval van Hacî Qadir betekende deze liefde de liefde voor het Koerdische vaderland, dat over een eigen staat moet beschikken en zich onafhankelijk van de Ottomanen moet verklaren. In de moderne historiografie van het Ottomaanse Rijk is men van mening dat de notie tot een natie te behoren een onbekend begrip was, in het islamitische deel van het Rijk zelfs tot aan het einde van de Eerste Wereldoorlog. Kayali bekritiseert de zogeheten "nationalist-minded historiography" die de Ottomaanse geschiedenis door de bril van het nationalisme bekijkt. Hij schrijft: "It is reasonable to assume that the Western-oriented segments of the Ottoman elite were drawn to the concept of the nation-state in the late nineteenth and early twentieth centuries, but not in any ethnic sense" (Kayali 1997: 9). Hij benadrukt ook dat de "notion of belonging to a nation (much less to a nation-state) had no meaning at the time" (Kayali 1997: 3). Kayali ziet het ottomanisme als de enige vorm van de politieke identiteit. Aan de hand van mijn analyse van het werk van Hacî Qadir, zou ik dit echter tegen willen spreken. Hacî Qadirs poëzie kan gezien worden als een nationalistische reactie op het ottomanisme en niet als een variant van het Ottomanisme, zijn notie van vaderlandsliefde is nationalistisch van karakter en sterk verbonden met de idee van het stichten van een eigen staat. Deze houding van Hacî Qadir heeft te maken met de manier waarop hij de positie van Koerden binnen het Ottomaanse Rijk zag, namelijk als een groep die gediscrimineerd wordt en van wie de taal, cultuur en land ernstig bedreigd wordt. Hij eist dat de Koerden hard werken, zich op grote confrontaties voorbereiden en bereid zijn voor het vaderland te sterven. Binnen het discours van martelaarschap krijgt dit nationalistische betoog zijn eerste rearticulatie als het sterven voor het vaderland. Net zoals Tahtawi legitimeert Hacî Qadir dit martelaarschap via dezelfde religieuze uitspraak van profeet Muhammad: "Hubb al watan min al-iman."

Wat belangrijk is om te benadrukken is dat het onjuist is om het nationalisme bij Hacî Qadir als een blinde imitatie van het westerse model van nationalisme voor te stellen. Dit onderzoek laat zien dat het nationalisme bij Hacî Qadir een sterke inheemse oorsprong heeft. Aan de ene kant is dit nationalisme sterk verbonden met de veranderende betekenis en rol van taal binnen het Ottomaanse Rijk, aan de andere kant is het verbonden met de centralisatie van de macht binnen het Rijk, die tot de uitschakeling van alle lokale Koerdische machthebbers heeft geleid. Deze twee ontwikkelingen gingen gepaard met het ontstaan van nieuwe angsten en conflicten bij de Koerdische bewoners van het Rijk; de angst voor de eventuele oprichting van een Armeense staat in de gebieden waar de Koerden de Armeniërs als rivalen qua territorium zagen. Het nationalisme van Hacî Qadir is het resultaat van een concrete zelfevaluatie van een intellectueel in ballingschap aan het einde van de negentiende eeuw in een wereld die in een snel tempo veranderde.

Het derde proces is het ontstaan van moderne en seculiere vormen van martelaarschap. De ontmanteling van het Ottomaanse Rijk na de Eerste Wereldoorlog en de kolonialisering van zijn gebieden creëren een nieuwe politieke realiteit, namelijk het ontstaan van het Turkse nationalisme, het Arabisch nationalisme, het Iraanse nationalisme, het Koerdische nationalisme en het zionisme als politieke bewegingen, waarbinnen het ontstaan van het seculiere discours van politiek martelaarschap mogelijk wordt gemaakt. De toestand tijdens en na de oorlog heeft de politieke verbeelding hervormd rond de liberale notie van het recht op zelfbeschikking dat de kern van de propaganda van de Britten en de Fransen was om de bewoners van die gebieden tegen de Ottomanen te mobiliseren. Hiervoor hebben de Britten gebruikgemaakt van de moderne media, met name de kranten. Het moderne discours van politiek martelaarschap in Koerdistan is geformuleerd in de Koerdische kranten die in die periode in het Koerdisch werden uitgegeven. De krant die hier een cruciale rol in heeft gespeeld, is de koloniale krant *Têgeîshtnî Rastî* die door de Britten werd uitgegegeven. Naast de popularisatie van de notie van het recht op zelfbeschikking heeft deze koloniale krant een nieuwe politieke taal ontwikkeld waarin het brengen van offers voor de natie en voor het algemeen belang, "heqî 'umūmî", tot de centrale begrippen behoorden. Het nationalistische seculiere discours van het politieke martelaarschap van de Koerden is sterk verbonden met de bovengenoemde seculiere liberale noties. Voor de Britten was het liberale discours een onderdeel van de koloniale machtsuitoefening en regeerpraktijken, terwijl ze voor de Koerden de intellectuele achtergrond vormde voor het ontstaan van nieuwe politieke praktijken en nieuwe politieke dromen.

Vanaf de jaren dertig in de twintigste eeuw is het martelaarschap sterk verbonden met de nationalistische en linkse seculiere politiek. Niet alleen in Koerdistan maar in het hele Midden-Oosten krijgt het martelaarschap steeds meer een socialistisch en marxistisch karakter. De interactie tussen het Koerdische discours van het politieke martelaarschap, het communistische martelaarschap in Irak en in het Midden-Oosten en de antikoloniale bewegingen van de jaren veertig tot het einde van de jaren zeventig waren van cruciaal belang voor de formatie van dit seculiere discours van het martelaarschap. Daarnaast zijn de internationale seculiere iconen van martelaarschap-zoals die van Che Guevaravan enorme invloed geweest op de verdere secularisering van het martelaarschap op wereld-schaal. Che Guevara stond model voor de romantische seculiere linkse martelaar. Koerdische dichters hebben uitgebreid en met veel bewondering over deze seculiere internationale martelaren geschreven.

De specifieke islamitische martelaren zoals Hassan Bana, Said Qutb, Khalid Islambuli en anderen hebben echter nooit een plaats gekregen in het Koerdische discours van het politieke martelaarschap. Voor zover valt te traceren hebben deze islamitische martelaarfiguren ook geen

toegang kunnen vinden tot de mainstream van de Arabische literatuur. In zijn boek over de weergave van verschillende generaties van Arabische martelaren in de Arabische literatuur noemt Al-Karaki geen enkele islamitische martelaar (Al-Karaki 1998). De geschiedenis van het martelaarschap in het Midden-Oosten tot het begin van de jaren tachtig is voornamelijk een seculiere geschiedenis en is sterk verbonden met de nationalistische en linkse politieke bewegingen die onderling nauwe contacten hadden en ook verre contacten met de internationale linkse bewegingen. In de jaren negentig begint de religieus nationalistische vorm dominant te worden. Met name springen de spectaculaire zelfmoordaanslagen van die periode in het oog. Ik kom hier later op terug.

2 Martelaarschap en de moderne nationale politieke subjectiviteit

Eén van de belangrijkste conclusies van dit onderzoek is om het martelaarschap te begrijpen dient het niet geplaatst te worden binnen het kader van irrationele, archaïsche en pathologische daden en ook niet binnen het kader van blind geweld. Martelaarschap is geen uitzonderlijk archaïsche vorm van geweld, martelaarschap is eerder een wezenlijk deel van de moderne vorm van politiek patriottisme, dat aan het ontstaan van de natie en nationalisme gerelateerd is. Niet alleen de actoren zelf zien hun bereidheid om voor de natie te sterven niet als een irrationele daad, ook een wezenlijk deel van de patriottische literatuur ziet deze bereidheid als een ethische en politieke opdracht van de echte patriotten. Moderne naties vragen hun burgers de bereidheid om voor de natie te sterven en ten koste van hun individuele leven het collectieve leven van de natie te beschermen. Zelfs de liberale staten eisen van hun burgers om te doden en gedood te worden tenbate van de verdediging van de soevereine democratische staat (Asad 2007: 60-61). Zo te zien is martelaarschap niet zozeer een individueel en psychologisch fenomeen dat met een bepaalde karaktertrek te maken heeft, maar is het eerder te relateren aan de creatie van moderne politieke subjecten tegen de achtergrond van het ontstaan van de natie en het nationalisme als het dominante kader voor morele zelfidentificatie. Martelaarschap brengt de duistere relatie tussen politiek en dood in modern patriottisme naar boven en laat zien hoe de dood in de vorm van de bereidheid om voor de natie en het vaderland te sterven wezenlijk van belang is voor de creatie van de moderne politieke subjectiviteit.

Martelaarschap is sterk verbonden met de notie van de natie als een gezin dat ultieme liefde en loyaliteiten naar de natie en haat jegens de vijanden opeist die de natie in gevaar proberen te brengen. Door de natie als het goede te construeren voor wie het leven opgeofferd moet worden, werkt het nationalisme als een epistemologisch systeem; het nationalisme creëert de taal, de concepten en de beelden om het ontstaan van de natie voor wie iemand zijn leven wil

opofferen, mogelijk te maken en te beschermen. Martelaarschap behoort tot de kern-concepten van het nationalisme, het duidt aan wat Anderson "self-sacrificing love" noemt voor de natie (Anderson 1991: 141).

Niet alleen voor het nationalisme is het martelaarschap een gemeenschappelijk ideaal, maar ook voor de andere grote moderne ideologieën die megasociale en politieke projecten propageren, zoals het socialisme, liberalisme en fascisme is het belangrijk. Martelaren zijn degenen die zich opofferen om die idealen te verwezenlijken, te beschermen en te verdedigen. Martelaarschap is dus geen bijproduct van en een atavistische reactie tegen moderniteit, of een plotselinge terugkeer van een fanatiek religieus begrip, maar het is diep verankerd in de moderne politieke subjectiviteit; gevormd door de verschillende ideologieën van de natiestaat: nationalisme, socialisme en liberalisme. Het domein van het moderne martelaarschap is niet denkbaar zonder de moderne notie van de natie, moderne literatuur en moderne technologie. De herdenking van martelaren behoort tot de terugkerende ceremonieën van de moderne nationale staten en bewegingen en de moderne media zijn de instrumenten die de herdenkingen op grootschalige wijze mogelijk maken. Voor ieder domein van het moderne leven zijn er specifieke martelaren: er zijn martelaren voor de oorlogen van de natie, terwijl er ook de martelaren zijn voor de vrede en stabiliteit. Soms zijn er ook martelaren voor de revoluties net zoals er martelaren zijn voor politieke hervormingen en veranderingen.

De lichamen van martelaren geven een fysieke corporale basis aan het nationalisme, een materiële dimensie die de heiligheid van de natie en haar idealisme letterlijk en figuurlijk belichaamt. Dit geldt niet alleen voor hun vergankelijke lichamen, die in officiële ceremonieën begraven worden, maar ook voor hun graven, standbeelden en tombes. Op die manier brengen de martelaren het lichamelijke in het centrum van het politieke bewustzijn. Niet alleen hun eigen lichamen worden als wapen ingezet voor het bereiken van politieke doeleinden, maar de martelaren vergroten de corporaliteit (*body politic*) van het politieke zelf. Het gedode lichaam van de martelaar revitaliseert de symbolische functie van body politic en brengt met name het heroïsche menselijke lichaam van alle verdedigers van de integriteit van de natie in het centrum van de politiek en de cultuur. De formatie van de natie en het nationale via de dood, via het lichaam van de martelaar, vormen de martelaren om tot de meest zichtbare en fysieke publieke uiting van de natie.

3 Martelaarschap, religie en secularisatie

Dit onderzoek laat zien dat de traditionele islamitische notie van martelaarschap een meerduidige en complexe notie is die aan verschillende voorwaarden verbonden is. Bijvoorbeeld, de martelaar

mag niet de intentie hebben te sterven in de hoop daarmee in het paradijs te belanden: dit zou het martelaarschap degraderen tot zelfmoord. De martelaar mag zijn leven niet opzettelijk beëindigen: dit gaat in tegen de islamitische overtuiging dat het recht om het leven te ontnemen slechts aan God is voorbehouden. Daarnaast erkent de traditie een breed scala aan mensen als martelaren bij wie niet alleen geen sprake is van een gewelddadige en militante vorm van de dood, maar bij wie de dood niets met de religie of sterven voor God te maken heeft. Bijvoorbeeld degenen die tijdens het zoeken naar kennis zijn omgekomen, degenen die in ballingschap of voor de liefde zijn gestorven,[209] degenen die bij een brand zijn omgekomen, in zee zijn verdronken, door wilde dieren zijn opgegeten, door een slang of schorpioen zijn gebeten of onder het puin van een ingestort gebouw zijn gestorven, worden martelaren genoemd. Zelfs een betrouwbare handelaar, een goede vader en echtgenoot en de vrouw die haar jaloersheid bestrijdt, worden martelaar genoemd (Cook 2007: 35). In de Koerdische literatuur van de eerste helft van de negentiende eeuw werd de notie van martelaarschap gebruikt in relatie tot de liefde, een erotische liefdesrelatie tussen man en vrouw, en man en man. Martelaarschap was dus niet alleen de uiting van liefde in heteroseksuele relaties, legitieme en illegitieme relaties, maar ook van de liefde tussen man en man: de homoseksuele liefde.

Het feit dat het martelaarschap heden ten dage gereduceerd is tot een gewelddadige dood voor de natie en het vaderland of religie en voor het verwezenlijken van de politieke idealen van zowel religieuze als seculiere ideologieën, soms in de vorm van zelfmoordaanslagen, vindt geen grond in de traditie. Het is het resultaat van de herdefiniëring van religie als een revolutionaire politieke ideologie tegen de achtergrond van de seculiere revolutionaire geschiedenis van de Arabische en islamitische wereld in de twintigste eeuw, met name vanaf de jaren dertig. In deze periode ontstond een lange seculiere traditie van martelaarschap die verbonden was met de seculiere linkse ideologieën waarin de notie van *het revolutionaire geweld* centraal stond. In het Koerdisch nationalisme hebben de seculiere intellectuelen, met name avant-garde dichters zoals Ehmed Muxter Caf, Piramêrd, Bêkas, vanaf de jaren dertig de religieuze notie van martelaarschap omgevormd tot een nationalistische revolutionaire notie. De interpretaties van het martelaarschap in het Midden-Oosten als pre-seculier fenomeen maken deel uit van de seculiere achtergrond van de ontwikkeling van dit begrip en maken zijn sterke aanwezigheid in de verhandelingen van seculaire politieke bewegingen onzichtbaar, zoals bij de Koerdische politieke partijen en de Iraakse Communistische Partij (ICP), die zich Hizb al Shuhada, "de partij van martelaren" noemt en die haar identiteit grotendeels ontleent aan het discours van martelaarschap.

[209] L. Kholberg, "Shahid", in: C.E. Bosworth e.a. (red.), *Encyclopaedia of Islam,* deel 9, Leiden: Brill, 1995, p. 206.

Kortom, martelaarschap vloeit dus niet voort uit wat men de traditionele religieuze subjectiviteit zou kunnen noemen, maar is een deel van de seculiere moderne, vaak nationalistische, politieke subjectiviteit. Wat ik hier met seculier bedoel, is echter niet de scheiding tussen religie en politiek, of de marginalisering van religie, of het terugbrengen van religie naar de privésfeer. De secularisering van martelaarschap betekent het ontstaan van een directe relatie tussen de daad van zelfopoffering en de realisering van wereldlijke moderne politieke en sociale doelen. Bijvoorbeeld de link tussen het martelaarschap en seculiere liberale politieke principes zoals het recht op zelfbeschikking, waarbij het individu tot een politiek subject wordt gemaakt die nationalistische idealen nastreeft. De bereidheid tot het martelaarschap is zelf een deel van het seculiere proces van de creatie van zo'n politiek subject. In het geval van de Koerden betekent deze secularisatie dat het martelaarschap in relatie wordt gebracht met de strijd voor de nationale politieke en culturele doelen van de Koerden als een natie die zijn gedwongen als een onderdrukte minderheid, binnen de contouren van vier natiestaten in het Midden-Oosten, te leven. Omdat het Koerdisch nationalisme er niet in geslaagd is om een eigen staat op te richten, is dit nationalisme sterk afhankelijk van de kracht van zijn discoursen. Deze discoursen dienen op eigen kracht, zonder staatsmacht, te kunnen staan en te functioneren. Het Koerdische discours van het politieke martelaarschap is een antwoord op de denkbeeldige en werkelijke moderne politieke nachtmerries van de Koerden als een minderheid die een sterk gevoel heeft in haar wereldlijke bestaan bedreigd te zijn.

In dit onderzoek worden het seculiere en het religieuze niet gezien als onverenigbaar of tegenovergestelde categorieën, integendeel ze worden gezien als twee categorieën met complexe en wederzijdse relaties tot elkaar en met een constitutieve invloed op elkaar (Asad 2003). De secularisering in die zin houdt de interactie van de veranderende religieuze en seculaire betekenissen in. In het geval van het Koerdisch nationalisme, vanaf de dichter Hacî Qadir, wordt de religie niet alleen genationaliseerd, maar ook geherdefinieerd binnen de processen van de creatie van een nieuwe loyaliteit, een nieuwe seksualiteit en een nieuw zelfbesef, het wordt een deel van de nieuwe vorm van politiek activisme. Met andere woorden, religie wordt in relatie gebracht met de eisen van de oprichting van de moderne staat en de megaprojecten van de modernisering van de politiek en de samenleving. Religie wordt gearticuleerd op een manier waardoor zij hierin een belangrijke constitutieve rol gaat spelen.

Het communistische martelaarschap zoals dat in dit onderzoek geanalyseerd is, maakt de betekenissen van de secularisatie van het martelaarschap nog duidelijker. Het martelaarschap van Fahd, de secretaris-generaal van de Iraakse Communistische Partij, creëerde een revolutionair romantisch model van martelaarschap dat van enorm belang is geweest voor het discours van

politiek martelaarschap, maar het communisme zelf bevat vele ideeën en beelden die de onderdrukte volkeren, zoals de Koerden, aanspreken. Het communisme belooft een collectieve verlossing en creëert het beeld van een verenigd volk en individuen als scheppende subjecten die hun eigen toekomst creëren. Het beeld van de strijd tegen de onderdrukking en de creatie van gelijkheid tussen gender en etnische groepen is centraal voor de ideologie van het communisme. Communisme verheerlijkt verder het politiek activisme door de creatie van het beeld van de revolutionaire romanticus die de objectieve wil van de geschiedenis verinnerlijkt heeft en het in zijn strijd tot leven brengt. Het beeld van de communistische strijder als een soldaat in het grote revolutionaire leger dat de wereldgeschiedenis maakt, verbreedt de horizon van de strijd en bezorgt de revolutionaire kracht een sterk gevoel van internationale solidariteit. De dood van de individuele communistische of marxistische martelaar in deze revolutionaire strijd vervult een belangrijke politieke functie. Aan de ene kant getuigt de dood van de vitaliteit van het politieke ideaal of kwestie waarvoor de strijder zichzelf opoffert. Met zijn dood legt de communistische martelaar net als de religieuze martelaren getuigenis af van de juistheid en heiligheid van de kwestie waarvoor hij het leven heeft opgeofferd. Aan de andere kant is die dood geen echte dood omdat de communistische activist handelt volgens de objectieve wil van geschiedenis. De gedode communist verenigt zich met de wil van de geschiedenis en wordt een deel van een eeuwigheid van de geschiedenis. Wat ik hier beschrijf, is niet te reduceren tot de simpele secularisering van de religieuze begrippen. De hierboven beschreven secularisering gaat gepaard met de herdefiniëring van de religie zelf. Traditioneel verwijst dîn, de religie of het geloof, naar de daden die iemand dicht bij God brengen of waarmee men zich aan God onderwerpt, "'ibada"; soms wordt dîn ook in tegenstelling tot "dunya", "de wereld of wereldlijke bezigheid", gebruikt. Maar sinds Hacî Qadir wordt dîn geherformuleerd tot een moderne notie van religie: een universeel geloof met een universeel moreel systeem, dat tegelijkertijd een maatschappijvisie en een politiek-filosofische dimensie impliceert.

Een andere betekenis van de secularisering van martelaarschap is dat het martelaarschap de politieke daad is geworden van de "gewone" mens, van de gepolitiseerde massa die herschapen is in een nationaal politiek subject. Via bereidheid tot het martelaarschap maakte de gewone mens zijn entree in het nationalistische politieke leven. Het discours van politiek martelaarschap is een uitnodigingsbrief voor de massa om geschiedenis te maken, om als subject te handelen en te voorkomen dat de natie dood zou gaan. Hier worden de martelaren als de nieuwe helden vereerd, als bewuste agency die met hun wilskracht de gevaren en dreigementen van hun wereld bestrijden.

Het hierboven beschreven seculiere verleden van het revolutionaire martelaarschap vormt juist de achtergrond van de huidige vormen van religieus martelaarschap, inclusief de zelfmoordaanslagen. Om de huidige vormen van gewelddadig martelaarschap te begrijpen, is het van cruciaal belang om dit seculiere verleden in beschouwing te nemen. Uiteindelijk staat de revolutionaire romantiek van Bin Laden niet ver af van die van Che Guevara.

4 Pijn, angst en nationalisme

Een belangrijk aspect van dit onderzoek is het nadruk leggen op de rol die pijn en angst spelen in de creatie van de nieuwe politieke en revolutionaire nationale subjectiviteit. Talal Asad liet zien, in tegenstelling tot de seculiere interpretatie van pijn als iets dat vermeden moet worden, dat pijn een expressie kan zijn van agency of zelf een agency kan zijn zolang de agency niet geconceptualiseerd wordt in termen van individuele self-empowerment. Dit betekent dat pijn niet een passieve toestand hoeft te zijn, het kan een productieve kracht zijn (Asad 2003: 69, 79). Dit onderzoek bevestigt dit productieve inzicht van Asad niet alleen, maar gaat ook een stap verder door te benadrukken dat de agency die door pijn gecreëerd kan worden, een seculiere agency kan zijn. De linkse, communistische en nationalistische martelaren die ik in dit onderzoek bestudeerd heb, zijn voorbeelden van de seculiere agencies voor wie de ervaring van pijn een belangrijk onderdeel van hun agency is. De pijn van het martelaarschap van de seculiere subjecten is gericht op het bereiken van de wereldlijke, vaak seculiere, politieke doelen. De pijn is niet alleen gerelateerd aan de daad van martelaarschap, maar ook aan het vermogen om een andere alternatieve wereld te verbeelden, niet in de zin van het hiernamaals, maar als een wereld in het hier en nu op dit historische moment. De reis van Fahd, de secretaris-generaal van de ICP, naar het communisme is een duidelijk voorbeeld hiervan. Deze reis was een pijnlijke reis vol zelfdiscipline en gevaar. Maar pijn was de motor achter zijn drang om in een betere wereld te geloven en te proberen die wereld te verwezenlijken. De pijn van Fahd werkte later als een inspiratiebron voor andere strijders om de gewenste sociale en politieke veranderingen teweeg te brengen. De pijn hier is een actieve uiting van de liefde voor een ideaal: een specifieke vorm van handelen die de actoren het gevoel en overtuiging geeft dat ze de baas zijn over hun lot.

De bereidheid tot martelaarschap als deel van de revolutionaire subjectiviteit houdt zelfdiscipline in, men moet zichzelf creëren als iemand die zijn eigen belangen en eigen individualiteit overstijgt, moreel en ethisch handelt en bereid is zichzelf op te offeren voor het collectieve ideaal. Dit geheel van praktijken en emoties gaat gepaard met de pijn van zelfdisciplinering, het nadenken over de dood en het negeren van de eisen van het eigen ego. In die zin creëren lijden en pijn een revolutionaire en opofferingsgezinde vorm van individualiteit.

Verder creëert pijn een kader waarbinnen betekenissen geproduceerd worden, betekenis wordt gegeven aan het individuele leven, aan de collectiviteit waar het individu mee verbonden is en aan de wereld. Lijden en pijn zijn dus geen zinloze ervaringen die weggewerkt moeten worden, maar zij vormen juist een kader waarbinnen het leven bepaalde betekenis krijgt.

De dood als martelaar vervult nog andere belangrijke politieke functies; ze getuigt bijvoorbeeld van het belang van de politieke kwestie waarvoor de martelaar zichzelf opoffert. Met zijn dood legt de martelaar getuigenis af van de juistheid en heiligheid van de zaak. Martelaren spelen hier een politieke avant-gardistische rol: hun dood is de manifestatie van hun politieke wil, als performance, als een onderdeel van een spectaculair politiek theater. Maar pijn kan naast zijn fysieke vorm een sterk symbolische en emotionele vorm hebben. Deze vorm van pijn, naast de fysieke pijn, is alomtegenwoordig binnen het Koerdische nationalisme; de degradatie van de Koerden na de Eerste Wereldoorlog tot een minderheid binnen vier autoritaire staten is de articulatie daarvan. Statenloosheid wordt in de Koerdische literatuur beschouwd als de verdrijving uit het paradijs, men raakt de zekerheid van zijn bestaan kwijt en verliest de erkenning en het respect van de wereld. Wat deze pijn nog dieper maakt is de strijd vanuit de positie als minderheid tegen de moderne staat met al zijn modern destructief vermogen: moderne oorlogstechnologie en een leger. Zo'n strijd kost veel levens, vernietigt veel en genereert veel pijn. Ieder verloren leven vergroot zowel individueel als collectief de pijn, althans dat is de representatie daarvan in de literatuur over martelaarschap. Dit betekent dat de dood van iedere martelaar een politieke gebeurtenis is, het herinnert de mensen aan de zaak die niet vergeten mag worden. In die zin herproduceert het martelaarschap voortdurend het politieke karakter van de nationale strijd. De herdenking van martelaren, het schrijven over martelaren, de verering van martelaren zijn ook politieke gebeurtenissen die afgeleid zijn van de daad van het martelaarschap zelf. Via het martelaarschap wordt van het dagelijkse leven van de natie een collectief politiek project gemaakt.

Het martelaarschap is ook een gebeurtenis met een enorme ethische claim op de levenden. De dood van de martelaar dient zowel het individuele als het collectieve geheugen levend te houden, men dient "de kwestie" waarvoor de martelaar zichzelf opgeofferd heeft, niet te vergeten. De dood van de martelaar doet een beroep op het geweten van de levenden om het verzet niet op te geven , maar te activeren. Martelaren geven niet alleen continuïteit aan de politieke kwestie, ze verbinden daarnaast verschillende generaties met elkaar. De dood werkt als een instrument voor de creatie van een metafysische eenheid die de mensen van het verleden met de mensen van nu en degenen die nog niet geboren zijn, met elkaar verbindt (Anderson 1999). In die zin is het martelaarschap een strategisch communicatiemiddel waarmee de natie met zichzelf,

met ongeborenen en met de buitenwereld communiceert. Met zichzelf om het nationale zelfbeeld gelijktijdig als slachtoffer van een naakt en bruut staatsgeweld en als de actieve agency van een rebellerende natie te creëren. Met de buitenwereld om het beeld te benadrukken van de natie als een onschuldig slachtoffer dat het object is geworden van modern tiranniek staatsgeweld. Met de ongeborenen door de radicale liefde voor de natie en het vaderland sterk te benadrukken. Het discours van het politieke martelaarschap vindt binnen het proces van de nationalisering van de massa plaats. Het is een belangrijk middel om met de massa te communiceren. Het politieke martelaarschap eist dat de gewone man het object en het publiek van het discours van martelaarschap worden. Martelaarschap is uiteindelijk een daad en attitude die aanwezig moet zijn in de hoofden van alle normale mensen die hun natie of moederland willen beschermen. De massa is zowel de actor van het martelaarschap als het publiek. Dit maakt de nationalisering van de massa een belangrijke vereiste voor het ontstaan van het discours van het politieke martelaarschap en dit discours is zelf een belangrijk middel om dat te kunnen bereiken.

5 Nationalisme, religie en poëzie

Naast het martelaarschap staat in dit onderzoek het nationalisme, met name het Koerdisch nationalisme, centraal. Via de notie van martelaarschap zijn twee belangrijke aspecten van het Koerdisch nationalisme benadrukt, namelijk de rol van poëzie en religie in dit nationalisme. Deze rol is samen te vatten als een constitutieve rol in het ontstaan van het nationalisme, dat wil zeggen dat zowel religie als poëzie niet alleen als instrumenten worden gebruikt om de massa voor de nationale politiek te mobiliseren, maar ook dat ze een belangrijke rol spelen in de creatie van die nationale massa. Religie in dit proces werkt als een performatieve kracht. De performativiteit van religie betekent dat religie niet gereduceerd kan worden tot het mobiliseren van bestaande religieuze identiteiten, maar dat religie geherformuleerd wordt als een kracht die de nieuwe nationale identiteit creëert en deel heeft aan de politieke formatie van de natie als een politiek subject. Hetzelfde geldt voor de poëzie. De performativiteit van de poëzie betekent dat de poëzie niet alleen maar reflecteert op de wereld, het zelf en de anderen, maar juist die wereld, het zelf en de ander produceert. Poëzie in het Koerdisch nationalisme is niet een instrument dat de strijd van het volk weerspiegelt, maar een instrument dat het strijdende volk creëert.

Omdat het de Koerden niet gelukt is een eigen staat op te richten die de nationalistische discoursen met staatsdwang aan individuen kan opleggen nam de poëzie die taak grotendeels over. Ik noem hier toch twee redenen die doorslaggevend geweest zijn voor de bijzondere rol van poëzie in het Koerdische nationalisme. Ten eerste het enorme analfabetisme in Koerdistan, ten tweede de moeilijke politieke omstandigheden waarin dit nationalisme zich bevindt, naast grof

geweld en repressie een streng verbod op publieke rituelen en een strenge censuur op culturele en politieke uitingen van Koerdisch nationalisme. De poëzie, geschreven in een eenvoudige taal die voor iedereen toegankelijk is en radicaal is gepolitiseerd, compenseerde voor een deel deze tekortkomingen. Deze poëzie is zo simpel geschreven dat iedereen het kan begrijpen en uit het hoofd kan leren; door middel van de orale overleveringstraditie kan de poëzie aan de censuur van de staat ontsnappen.

Taal speelt overal een belangrijke rol in het nationalisme, maar in het Koerdisch nationalisme is die rol nog belangrijker. Het presenteren van de Koerdische taal als martelaar in de poëzie van Hacî Qadir laat het grote belang van de taal zien. Hacî Qadir stelt het martelaarschap van de taal gelijk aan het martelaarschap van de natie. Vanaf Hacî Qadir ontstaat er een taalideologie die de taalpraktijken een nationalistische betekenis geeft, die de taal als de basis van de nationale identiteit en cultuur presenteert. Dit allemaal via de poëzie als de dominante culturele praktijk. De rol van de Koerdische poëzie is zowel de gedode taal als de hele natie tot leven te wekken. In die zin spreekt de Koerdische poëzie niet alleen over de Koerdische natie, het volk of het vaderland, maar ze creëert dat volk, die natie en dat vaderland en maakt het de lezers mogelijk zich deze voor te stellen. De creatie van het zelfbeeld van de Koerden als slachtoffer, het benadrukken van gevaren en bedreigingen waar de natie voortdurend mee geconfronteerd wordt en het centraal stellen van zelfopofferende liefde voor het vaderland en de bereidheid om die liefde om te zetten in martelaarschap behoren tot de hoofdthema's van de Koerdische poëzie vanaf de dichter Hacî Qadir.

In het kort, deze poëzie beschrijft niet alleen maar de gevoelens, de wensen en de verwachtingen van de Koerden, maar ze laat ook de natie zoals die in de poëzie beschreven is, in de gevoelens en belevenissen van de mensen tot stand komen. Met het lezen en voorlezen van de nationalistische gedichten worden de eisen van het Koerdisch nationalisme niet alleen opgelegd aan de lezers en de luisteraars van deze poëzie, dit nationalisme komt ook tot stand in deze zelfde activiteit. Poëzie brengt zo politiek geëngageerde activisten voort.

Vanuit dit perspectief wil ik een paar algemene kanttekeningen maken bij de modernistische en functionalistische aanpak van nationalisme in relatie tot de analyse die ik in dit onderzoek heb gemaakt van het ontstaan van nationalisme in het werk van Hacî Qadir. Het Koerdisch nationalisme biedt een mogelijkheid om kritisch na te denken over de dominante theorieën van het nationalisme. Het ontstaan van nationalisme in het werk van Hacî Qadir is, bijvoorbeeld, niet vanuit de theorieën van Anderson (1991) en Gellner (1983) te verklaren. Andersons "print capitalism" is natuurlijk in het geval van Hacî Qadir belangrijk, maar niet als het middel om het nationalisme te creëren. Het Koerdisch nationalisme is niet het resultaat van

wat Anderson het “print capitalism” noemt, onder print capitalism verstaat Anderson gedrukte teksten zoals romans en kranten. In het geval van de Koerden bestond er geen “print capitalism” en het merendeel van de bevolking was analfabeet. De afwezigheid van dit “print capitalism” in het Koerdisch was de reden waardoor Hacî Qadir zich juist gediscrimineerd voelde en dat hem in een ware nationalist verandedet. Verder is voor de herdefiniëring van religie bij Hacî Qadir als een constitutief element in de creatie van het nationalistische subject in de secularistische aanpak van Anderson geen ruimte**.**

De specifieke rol van de poëzie in het Koerdisch nationalisme maakt de theorie van Anderson over “print capitalism” nog problematischer in het geval van het Koerdisch nationalisme . Ik heb al gezegd dat het analfabetisme in Koerdistan groot was en dat er ook weinig boeken en kranten werden uitgegeven. “Print capitalism” zelf is niet doorslaggevend maar wel de performatieve werking daarvan. Als alternatief voor “print capitalism” speelde poëzie een cruciale rol in dit nationalisme. Deze simpele nationalistische poëzie kon zelfs de analfabete massa bereiken en die massa in nationalistische subjecten veranderen. Kortom de causale relatie die Anderson tussen “print capitalism” en nationalisme suggereert, is in dit geval niet aanwezig. Poëzie in orale vorm neemt hier de rol van het “print capitalism” over. Men hoeft niet te kunnen lezen om via eenvoudige poëzie tot een nationalistisch subject gevormd te worden.

Het Koerdisch nationalisme is ook niet het culturele bijproduct van wat Gellner “de industriële samenleving” noemt (Gellner 1983), maar juist de droom om zo’n samenleving tot stand te kunnen brengen. Angst, conflict, concurrentie, dromen over een betere toekomst die allemaal in een simpele taal in de poëzie verwoord zijn, spelen een belangrijke rol bij het ontstaan van nationalisme bij Hacî Qadir.

Verder is er in de theorieën van Gellner en Anderson geen ruimte voor de positie van religie binnen het nationalisme. Hun seculiere modernistische aanpak verwaarloost de rol die religie binnen het nationalisme speelt (Van der Veer 1994). De modernistische aanpak gaat ervan uit dat de religie, door het proces van structurele differentiaties, in het domein wordt teruggebracht en daardoor een kleine en marginale rol gaat spelen. Deze aanpak plaatst religie in één domein in plaats van dat deze laat zien hoe religie transformeert terwijl ze verweven blijft met andere maatschappelijke sferen. Hij maakt religie te klein en hierdoor is er geen aandacht hoe deze blijft meespelen in het nationalisme en de megaprocessen van de formatie van de collectieve identiteit. Deze aanpak ziet niet hoe religie zelf als concept getransformeerd is binnen het nationalisme en in samenhang hiermee ziet deze onvoldoende hoe religie zelf transformeert. De modernistische aanpak van Gellner en Anderson behoudt dus een beeld van religie als een onveranderlijke essentie. Echter, de genealogische aanpak laat juist deze veranderende rol van

religie zien. In dit onderzoek wordt aangetoond dat religie niet alleen niet gemarginaliseerd is, maar juist een belangrijke rol heeft gespeeld in de creatie van het nationalisme en moderne vormen van identiteit. Religie zelf als concept wordt ook geherdefinieerd en getransformeerd. Dit onderzoek laat zien dat de complexiteit van het nationalisme beter begrepen kan worden als zowel het begrip van de natie als van religie genealogisch en in samenhang met elkaar worden benaderd, in plaats van dat het ervan uitgaat dat het ontstaan van nationalisme een moderne manier is om eenheid te zoeken in maatschappelijk differentiërende sferen, waar religie slechts een marginale rol gaat vervullen. Een genealogische benadering precies op dit punt is dus een methodologisch alternatief voor het functionalisme dat minder strikt aan het idee van functionele differentiatie vasthoudt en daarbij een dynamischer beeld van religie hanteert.

6. Gender en martelaarschap

Dit onderzoek laat zien dat in de negentiendeeeuwse Koerdische ghazal poëzie het prototype martelaar een man is die een onmogelijke en gevaarlijke liefde heeft opgevat voor een vrouw en daaronder lijdt. De man in dit discours van martelaarschap is eerder het slachtoffer van een harteloze vrouw of jongen dan een heroïsche verdediger van de natie. Daarnaast is het martelaarschap in de ghazal poëzie gerelateerd aan een liefde met een sterk erotische dimensie. De man in de ghazal poëzie offert zich op voor een liefde waarin sensualiteit en lichamelijkheid belangrijke componenten zijn. Deze liefde bestrijkt het domein van zowel hetero-als homoliefde en is op genot georiënteerd, zowel wettig als onwettig. Martelaarschap is in de ghazal poëzie een onderdeel van een erotisch spel.

Met het ontstaan van het nationalistische discours wordt martelaarschap geherdefinieerd als acties van moedige mannen die zich opofferen voor de Koerdische natie, die als vrouw wordt afgebeeld. De mannen worden geconstrueerd als altruïstische personen die daadkrachtig de natie/ de vrouw verdedigen. De mannelijkheid wordt niet alleen maar gezuiverd van homo-erotiek, maar de gehele seksualiteit is gereduceerd tot de heteroseksuele relatie waarin de vrouw de rol van de moeder speelt die de toekomstige helden en martelaren baart.

Dezelfde transformatie vindt plaats in relatie tot liefde en lichaam. In het Koerdische discours van politiek martelaarschap wordt de natie verbeeld als een zieke moeder, een moeder die bijna doodgaat en de hulp van haar kinderen, met name haar mannelijke kinderen, inroept. Martelaren worden gepresenteerd als de kracht die de zieke moeder kan beschermen en kan voorkomen dat zij zal sterven. Met hun bereidheid om in haar plaats te sterven wordt het leven van de moeder/natie gered. Martelaren dragen zorg voor de genezing van de zieke moeder en liefde wordt gepresenteerd als de liefde voor de moeder/natie. Met de reconceptualisering van de

liefde als zelfopofferende politieke liefde en het lichaam als een gedeseksualiseerd maar puur moederlijk lichaam, is het discours van martelaarschap radicaal geherformuleerd. Hierdoor verandert het lichaam, zowel het mannelijke als vrouwelijke, als het domein en instrument van plezier en erotiek in een militant mannenlichaam, bereid om op genadeloze wijze te strijden met de vijanden van het vaderland. Kortom, in het discours van het martelaarschap wordt de liefde radicaal gepolitiseerd en het gedeseksualiseerde lichaam gepresenteerd als een nationaal, puriteins lichaam. De martelaren construeren een nieuwe vorm van mannelijkheid waarin de noties van strijd, conflict, durf, moed, opoffering van eigenbelang, eervol leven, gevechtsklaar zijn en doodgaan, naar voren worden geschoven.

Bronnen:

Al Karaki, Khalis (1998). Hamasa al-shuhada. Beirut, al-Mu'sasat al-'Arabiyya li-l-dirasat wa-l-nashr.

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York, Verso.

Anderson, B. R. (1999). "The Goodness of nations." In: Veer, P. v. d. and H. Lehmann (1999). *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, Calif., Stanford University Press.

Asad, T. (2007). *On Suicide Bombing*. New York, Columbia University Press.

Cook, David (2007). *Martyrdom in Islam,* Cambridge: Cambridge University Press.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Kayali (1997). *Arabs and Young Turks, Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. University of California Press. Berkely.

L. Kholberg. "Shahid", in: C.E. Bosworth e.a. (red.), *Encyclopaedia of Islam,* deel 9, Leiden: Brill, 1995, p. 206.

Schmitt, Carl (2001). *Het begrip politiek*. Uitgeverij Boom.

Veer, P. v. d. (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press.

English summary

Martyrdom between Nation and Religion: Political Love, Poetry and Self-sacrifice in Kurdish Nationalism

This study analyses the Islamic notion of *shahada*, martyrdom, and how this notion has been deployed by the Kurdish nationalist discourse, in particular in Iraq. It traces the transformation of this notion from a mystical religious concept to a nationalist one, resulting from the interaction with British rule during the Mandate period. This study also explores the changing status of religion and the emergence of new national identity, which has led to transform the notion of martyrdom from a mystical-religious form of passive suffering into a more revolutionary activist way of sacrificing for the nation and homeland. The study emphasises on that transformation which has not been a gradual process of secularisation ala Schmitt, but shows the interweaving of changing religious and secular meanings of martyrdom and constantly rearticulating the religion.

Martyrdom is usually regarded as a heritage of the past, and as a non-secular way of self-sacrifice. However, this study shows that modern martyrdom is an important aspect of the modern ideologies of nationalist political movements in both the West and the East. The notion of martyrdom has been appealed to in the modern Europe, e.g., during the Falklands War, in former Yugoslavia and in Ireland. Furthermore, 'Love of the fatherland and dying for it' was also the language of mobilising the American soldiers in the Iraq war in 2003. Hence, nations, just like religions, impose self-sacrificing love. Nationalism is a modern ideology that connects love for the nation (patriotism) with death and self-sacrifice. This suggests that contemporary martyrdom should be seen in the first place as a modern phenomenon, in which religion is individualised and, in a sense, secularised.

This study also examines the transformation of martyrdom as gendered. In the 19th century's Kurdish literature, the prototypical martyr is a man suffering from an impossible love for a woman. Thus, men were the victims of women, rather than the heroic defenders of a nation that cannot defend itself. With the rise of nationalist discourse, martyrdom came to primarily signify the actions of courageous men sacrificing themselves for a Kurdish nation, portrayed in literature as a beloved woman or a sick mother.

The political discourse of Kurdish nationalist martyrdom did not exist during the Ottoman period in the nineteenth century. However, the notion of martyrdom still played an important role in Kurdistan in the first half of the nineteenth century. Additionally, it did not concern people who died in wars and political battles, but concerned martyrs of love who died symbolically in literary texts. The love in literary texts of that period was not only paired with pain and suffering, but also with the willingness to die for the individual's beloved: to become the martyr of love. The literary space in which this specific form of martyrdom has emerged was the love poetry, called *ghazl*. Thus, martyrdom belonged in the first half of the nineteenth century to the domain of personal love and not to the domain of politics. It was part of a literary rather than a political game.

In the last decades of the nineteenth century, against the background of emerging new notions of language and the spread of the modern notions of the nation state, nationalism and progress in the Ottoman Empire, the concept of love, martyrdom and religion underwent a rapid rearticulation. Love in Kurdish poetry became political, with a profoundly self-sacrificing character. The beloved becomes *watan,* the fatherland, and the martyr was no longer simply a literary figure, but a political activist who risked real pain and death.

The real appearance of the political and nationalist form of martyrdom began in Kurdish texts during the British Mandate, starting around 1920. In the colonial newspaper Têgeîshtnî Rastî, 'Understanding the Truth', which was published in Kurdish in Baghdad in 1918, this trend began. Later the Kurdish secular intellectuals, especially avant-garde poets like Caf, Selam, Bêkes, Salih en Pîremêrd, reconceptualised the classical religious and mystical concept into a nationalistic one. In this new discourse the notion of martyr was reconceptualised as the active, revolutionary and politically engaged individual who scarifies his/her life for the Kurdish nation and fatherland. Dying for secular national political aims determine the identity of the victims as martyrs.

Not only martyrdom and poetry are strongly linked in Kurdish nationalism but also Kurdish nationalism has a unique relationship with poetry. This uniqueness has to do with the Kurds being unsuccessful in creating their own nation-state; leading to their strong sense of being reduced to an oppressed minority. Armed national struggle has been the outstanding reaction of the Kurds to these negative developments. This called for people who were prepared to sacrifice their lives for the nation and to continue the struggle. The discourse of political martyrdom therefore belongs to the central discourses of Kurdish nationalism. The fact that the Kurds have not succeeded in creating their own state also meant that they did not possess the state power needed to impose the demands of the discourses of nationalism. Kurdish nationalism therefore is

strongly dependent on the contents of its patriotic, moral and emotional discourses. Consequently, these discourses penetrate the individual and collective lives and shaping their national conscience through poetry. In Kurdish nationalism the discourses should not only be able to facilitate the mobilisation of the Kurdish masses, but it should also transform these masses into national active political subjects. Historically, poetry has been the most important tool in achieving this goal. The writers, content and language of this poetry in Kurdish nationalism were basically secular.

Interpretations of Middle Eastern martyrdom as a pre-secular phenomenon efface the historical development of this notion and its strong presence in the discourses of secular political movements. For example, the Iraqi Communist Party, which is also called the *Hizb al Shahada,* 'the party of martyrdom' and it derives a great deal of its identity from the discourse of martyrdom. Likewise, the two influential Kurdish political parties, Kurdistan Democratic Part and Patriotic Union of Kurdistan, have systematically invoked martyrdom for their political legitimacy. They consider the blood of their martyrs as granting them the right to rule. The first appearance of suicide bombing in Kurdistan has been appeared by Kurdistan Workers Party, as a Marxists secular movement.