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

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 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.