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

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.