

»Die Sonne gefror am Himmel«¹

Von den Schwierigkeiten der Genozidforschung unter den Bedingungen der Verleugnungsideologie

Yekta Türkyılmaz

Abstract

This article discusses the epistemological, ethical, and methodological predicaments and fallacies that arise in genocide studies under the hypnotizing and distracting pressures of systematic denialism. It analyzes scholarly accounts of the Armenian (1915–1917) and Dersim (1937–1938) catastrophes – two cases the study of which has been tainted for decades by aggressive denialism – and juxtaposes them with the narrative constructions in the laments recited by the sayir (poet minstrels in Dersim) Weliyê Wuşenê Yimami. Focusing on one of his laments, Hewayê Derê Laçi, I argue that despite the conceptual, methodological, and disciplinary resources of genocide studies, scholars' analyses of the Armenian genocide and the Dersim massacres still lack the subtlety, sophistication, and ethical integrity of Weliyê Wuşenê Yimami's reconstructions. I develop my argumentation here demonstrating how Weliyê Wuşenê Yimami's account of trauma and victimization goes beyond the dichotomies (victim vs. perpetrator, heroism vs. betrayal, ethnic vs. religious, rebellion vs. compliance) prevalent in contemporary studies of the Armenian and Dersim genocides. Finally, I draw on Yimami's narrative strategies to offer methodological and epistemological alternatives to eclipsing constraints of denialism.

Keywords

Armenian Genocide, Dersim 1938, Genocide, Music and Trauma, Turkey

In Reaktion auf die Vernichtungsoperationen, die das kemalistische republikanische Regime der Türkei in den Jahren 1937–1938 in Dersim durchführte, verfassten Dichter² vor Ort eine Vielzahl an Klageliedern. In diesem Artikel werde ich diese Lieder, insbesondere das *Hewayê Derê Laçi (Laç-Tal-Klagelied)*³ des Dichters Weliyê Wuşenê Yimami, für eine kritische Befragung des Wissens nutzen, das sich gegen das offizielle populärgeschichtliche Narrativ des Völkermords in Dersim und an den Armenier*innen wendet. Dabei möchte ich nach den epistemologischen, methodologischen und ethischen Dimensionen dieses Wissens im Verhältnis zur gegenwärtigen Genozid-

1 »Asmên ra Roz Vineto«.

2 Dies waren *sayir* genannte Dichter-Sänger. Diejenigen, die die hier behandelten Narrative produzierten, waren fast ausschließlich männlich. Es gab auch Dichterinnen, deren Stimmen jedoch in der Öffentlichkeit, was die Produktion dieser Narrative angeht, nicht sicht- beziehungsweise hörbar waren.

3 Auch *Hewayê Demenu* – Das Klagelied der Demenan – genannt.

forschung fragen. In meiner Analyse geht es nicht darum, was in Dersim »wirklich« passierte; es handelt sich auch nicht um eine allgemeine Untersuchung der in Dersim entstandenen Klagelieder. Ich möchte vielmehr anhand des Genozids in Dersim und an den Armenier*innen erörtern, welche Spuren eine offizielle und systematische Verleugnungsideologie in den Erinnerungen und Interpretationen von Ereignissen kollektiver Gewalt hinterlässt. Um es deutlich zu sagen: Ich will erstens untersuchen, wie die Narrative, die gegen die Verleugnungsideologie argumentieren – entgegen ihrer Intention – Gefahr laufen, ethische und politische Konstruktionen, auf denen diese Ideologie beruht, von Neuem zu reproduzieren. Zweitens will ich einige Vorschläge unterbreiten, wie diese Problematik überwunden werden kann. Dazu zeige ich auf, wie sich – ausgehend von den Begriffen Verantwortung, Opferstatus und Widerstand im Narrativ *Weliyê Wuşenê Yimamis* – ein vielschichtiger und komplexer Deutungsansatz gewinnen lässt.

Der Völkermord in Dersim und seine Erzählmodi

Hewayê Derê Laçi ist vielleicht das bekannteste der Klagelieder, die die Dichter von Dersim über die verschiedenen Einzelereignisse, Tragödien und Beteiligten der Katastrophe von 1937–1938 gesungen haben. Bevor ich jedoch auf dieses Klagelied zu sprechen komme, möchte ich kurz den Verlauf der Massaker in Dersim skizzieren. Dersim liegt im Nordwesten des autochthonen kurdischen Siedlungsgebiets in der Türkei. Verwaltungstechnisch gehörte der Distrikt Dersim seit 1848 der Provinz Harput an, aber kulturell ist Dersim, ähnlich wie die Regionen Sivas, Erzincan, Malatya, Bingöl, Gümüşhane und Muş, stark vom Einfluss *kızılbaş*⁴-alevitischer Gemeinschaften geprägt. In den 1930er Jahren lebten circa 100.000 Personen in Dersim. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war Dersim einer der Orte, die im Rahmen der intensivierten Zentralisierungs- bzw. Modernisierungsbestrebungen des Osmanischen Reichs in den östlichen Regionen zum Problemfall erklärt worden waren. Hieraus entwickelte sich ein Konflikt zwischen den Bewohner*innen vor Ort und der osmanischen Zentralregierung, der fast ein Jahrhundert andauerte. Während des Völkermordes an den Armenier*innen, der 1915 begann, gewährten einige der in Dersim ansässigen *Kızılbaş*-Gemeinschaften der christlichen Bevölkerung, die Ziel der Vernichtungskampagne war, Unterschlupf. Die dadurch noch verstärkte misstrauische Haltung gegenüber Dersim blieb auch in der Republikzeit erhalten. Sie manifestierte sich erstmalig im Militäreinsatz in *Qoçgiriye* 1920.⁵ In den 1920er Jahren begannen staatliche Berichte, Ethnografien, Zeitungsartikel und die offizielle Korrespondenz, Dersim und die Dersimer*innen zum Anderen zu erklären. Das republikanische Regime betrachtete die Bewohner*innen von Dersim als Unbeugsame, die sich staatlicher Autorität verweigerten und stattdessen unter der Herrschaft feudaler und fanatischer Elemente stünden. Das Regime sah Dersim als pathologisches Problem und fasste dies in bio-

4 Als *Kızılbaş* werden religiös nicht konforme Gemeinschaften verstanden, die von Muslim*innen nach wie vor als häretisch oder ungläubig angesehen werden.

5 Ein Aufstand kurdischer *Kızılbaş* gegen die kemalistische Regierung in Ankara in den Regionen Sivas und Erzincan 1921 für das Selbstbestimmungsrecht der Kurd*innen. Die türkische Bezeichnung des Ortes lautet *Koçgiri*.

logisierende Metaphern, wenn beispielsweise vom »böartigen Tumor« im »heimatlichen Körper« die Rede war. Ein im Jahr 1934 erlassenes Ansiedlungsgesetz, das die Bevölkerung der Türkei mittels Zwangsumsiedlungen nach kulturellen Kriterien umzustrukturieren versuchte, war hauptsächlich auf Dersim und seine Bewohner*innen ausgerichtet. Ein weiterer, noch entscheidenderer Schritt in diesem Programm des *social engineering* war das sogenannte *Tunceli-Gesetz* von 1935. Es ersetzte den Namen Dersim mit Tunceli⁶ und nahm damit die gewaltsame Vernichtung auf der symbolischen Ebene vorweg. Inhaltlich setzte das Gesetz den Rechtsstaat außer Kraft, indem es Gerichtsverfahren vereinfachte und das Widerspruchsrecht beseitigte.

Die führenden Persönlichkeiten Dersims sahen und beobachteten die Entwicklungen genauestens. Sie ahnten, dass diese Vorboten einer Katastrophe waren und unternahmen alles, eine solche zu verhindern: Vom Ausloten der Widerstandsmöglichkeiten über Diplomatie bis hin zum Versuch, sich den Forderungen der Regierung anzupassen. Die Anführer der *aşirets*⁷ machten den Verwaltern des republikanischen Regimes Zugeständnisse, um zu verhindern, dass sie dasselbe Schicksal wie zuvor die Armenier*innen ereilte. Keine »oppositionelle« Bevölkerungsgruppe bemühte sich beispielsweise so sehr, den obligatorischen Hut demonstrativ zu tragen, wie die Repräsentanten Dersims. Jedoch war das kemalistische Regime trotz all dieser Bemühungen entschlossen, nicht zu verhandeln und nicht nachzugeben. Stattdessen wurde im Januar 1936 die 4. *Allgemeine Aufsichtsbehörde* (4. *Umumi Müfettişlik*) mit dem Zentrum Elazığ gegründet und damit eine Sonderverwaltungszone eingerichtet. Das Hauptaugenmerk dieser Behörde lag auf dem neu gegründeten Tunceli und dem »Zivilisierungsprojekt«, die Dersimer*innen in die türkische Kultur zu assimilieren. Neben dem irredentistischen Annexionsbegehren, das die Kemalist*innen 1936 mit dem Ende des französischen Mandats in Syrien auf Antakya richteten – die sogenannte »Sancakangelegenheit« – beschäftigte sich der Staatspräsident Mustafa Kemal Atatürk zu dieser Zeit intensiv mit Dersim. Zudem waren die obersten republikanischen Kader, vom Staatspräsidenten über den Ministerpräsidenten bis zum Innenminister, in die Angelegenheit verwickelt. Die anthropologischen, legislativen und administrativen Maßnahmen mündeten nun in den wohl größten systematischen Militäreinsatz in der Geschichte des Einparteienregimes, in einen Völkermord. Die Operationen erstreckten sich über zwei Zeiträume, von März bis November 1937 und von Juni bis August 1938. Zunächst drang das Militär zusammen mit *aşirets*, die auf der Seite des Staates kämpften, in die als widerständig angesehenen Gebiete ein. Die Operation endete damit, dass sieben Personen, darunter Seyid Riza, den die Verantwortlichen zum Anführer des »Aufstands« erklärt hatten, sowie sein Sohn, hingerichtet wurden. Beim zweiten und tödlicheren Militäreinsatz vernichtete das türkische Militär die zu »Unruhestiftern« erklärten *aşirets* vollständig. Offizielle Zahlen geben an, dass im Zuge der »Dersim-Operation« 13.806 Menschen getötet wurden. Die Regierung schickte

6 Tunceli heißt, wörtlich übersetzt, »das Land der Bronzenen«. Der Name symbolisiert zudem, dass ein starker, gesunder Raum an der Stelle des alten, als krank angesehenen Dersims geschaffen werden und mit welcher Härte dies durchgesetzt werden sollte.

7 Die soziale Einheit, die der Begriff *aşiret* bezeichnet, rekuriert auf eine religiöse-kulturelle Gemeinschaft oder Organisation, die gemeinhin unter dem Begriff Stamm, Klan oder englisch *tribe* gefasst wird.

tausende in kleine Gruppen aufgeteilte Dersimer*innen in die westlichen Provinzen ins Exil⁸ und erklärte Dersim zum Sperrgebiet.

Das Klagelied *Derê Laçi*, das Thema dieses Aufsatzes ist, erzählt von dem Massaker an den Dersimer*innen und vom Widerstand der *Demenan* und *Haydaran aşirets*, die im Juli 1938 im Laç-Tal belagert wurden. Was mich an diesem Lied bewegt, ist nicht nur der musikalische Part, sondern auch das einzigartige Trauma- und Katastrophennarrativ. Im Folgenden werde ich die musikalische Seite nur am Rande berühren. Was ich dagegen herausarbeiten möchte, ist, wie in nur zwanzig Zeilen eine epochale Spannung, ein soziales Netzwerk und ein Genozid so eindrucksvoll, vielschichtig, nuanciert und ganzheitlich dargestellt werden kann! Es erinnert Wissenschaftler*innen wie mich, die sich mit kollektiver Gewalt, Massakern, Genozid, Gedenken und Identität beschäftigen, an ihre nicht enden wollenden methodisch-begrifflichen Unsicherheiten und Unzulänglichkeiten.

Das Klagelied *Derê Laçi* ist kein anonymes Werk. Über seinen Schöpfer Weliyê Wuşenê Yimami ist aber, bis auf die Erzählungen seiner Tochter, wenig bekannt.⁹ Er gehörte dem *Kutan-Zweig* des *Kureşan aşiret* an, war ein naher Zeitzeuge der blutigen Tuncelisierung Dersims und ein Augenzeuge des Massakers in Halvori.¹⁰ Ob er das Massaker im Laç-Tal persönlich erlebt hat, ist unklar.¹¹ 1938 suchte er mit seiner Familie in den Bergen Zuflucht und konnte sich so vor dem sicheren Tod oder der Verbannung retten. Weliyê Wuşenê Yimami kommt aus einer Dichterdynastie, sowohl sein Vater als auch sein Bruder, der während eines Massakers vor seinen Augen getötet wurde, waren Dichter.¹² Über das Massaker hat er noch andere Werke verfasst, so etwa die bekannten Dersimer Klagelieder *De wayi*, *Welat welat* und *Hewayê Cuxurê*. Das Klagelied *Derê Laçi* trugen über die Zeit verschiedene Sänger mit unterschiedlichem Text vor. Auch der bekannteste Interpret, Silo Qiz, hat den Text gegenüber den ursprünglichen Aufnahmen verändert, sodass heute verschiedene Versionen im Umlauf sind. Diese Praxis der Vervielfältigung und des Kopierens sollte jedoch nicht als Analysehindernis des durch mündliche Überlieferung generierten Archivs angesehen werden. Ganz im Gegenteil: Die im mündlichen Archiv aufbewahrten vielfältigen und pluralen Erinnerungen eröffnen Perspektiven, die Forscher*innen allein durch schriftliche Quellen nicht gewinnen können!¹³ Wenngleich ich zwischendurch auch

8 Viele ihrer Kinder wurden dabei gewaltsam in die Obhut des Staates oder Militärs genommen. Die Dersimer*innen durften erst nach 1946 wieder aus dem Exil zurückkehren.

9 Mein Wissen über Weliyê Wuşenê Yimami stammt aus einem Interview seines Enkels Haydar, das dieser mit dessen Tochter Elife führte. Vgl. Haydar Beltan, Fekê Çêna Hora Weliyê Wuşenê Yimami [Weliyê Wuşenê Yimami mit den Worten seiner Tochter], Tija Sodire 1997, S. 79–81. Mehr Informationen über ihn finden sich unter www.dersim.biz/html/weliye_wusene_yimami.html (letzter Zugriff 8.10.2018). Außerdem beziehe ich mich auf Wissen, das Kemal Kahraman und Maviş Güneşer zusammengetragen haben.

10 Bei diesem Massaker wurde im August 1938 fast die gesamte Bevölkerung des Dorfs Halvori, die *Abbasanlı* (Avesu), ein Zweig des *aşiret* Seyis Rizas, von den Soldaten ermordet.

11 Aber wie mir der Musiker und Wissenschaftler Kemal Kahraman erzählte, verbreiteten sich die Berichte über die Grausamkeiten, die dort begangen wurden, schnell von Mund zu Mund.

12 Er selbst starb 1958 in Dersim.

13 Dies zeigt sowohl, wie der gleiche Text dem Publikum aus unterschiedlichen Perspektiven vorgetragen wird, als es auch zu verstehen hilft, wie und warum er unterschiedlich vorgetragen wird. Und es ermöglicht denjenigen, die wie ich »fremde« Zuhörer*innen sind und eine Erläuterung benöti-

auf andere Versionen verweise, so stellen die Aufnahmen, die die Version von Silo Qiz zur Grundlage haben, die Quellenbasis meiner Analyse dar.¹⁴ Mein Ziel ist es nicht, ein »Geheimnis« zu entschlüsseln, das ansonsten nur den »Einheimischen« zugänglich ist. Dieses Klagelied ist weit bekannt und unzählige Male aufgenommen, gesungen, ins Türkische und sogar ins Englische übersetzt worden. Mir geht es in erster Linie auch nicht darum, die Perspektive der Subalternen zu betonen. Ich denke auch nicht, dass mündliche Quellen für die Historiografie, wie es mittlerweile phrasenhaft wiederholt wird, von großer oder sogar von größerer Bedeutung als schriftliche sind. Dennoch möchte ich behaupten, dass Welîyê Wuşenê Yimami exakt die gleiche Arbeit macht wie wir Wissenschaftler*innen, die zu kollektiver Gewalt forschen. Von heute aus schauen wir zurück, denken über die Katastrophe nach und versuchen, sie zu verstehen. Ich möchte die These vertreten, dass die wissenschaftlichen Untersuchungen zu Dersim, trotz aller begrifflich-methodischen Werkzeuge sowie einer Fülle von Material und Möglichkeiten, bis heute nicht so komplex und analytisch ausgefeilt sind wie die Narrative der Dichter von Dersim. Sie sind sogar weit davon entfernt – sowohl was den Mut zur Kritik angeht als auch die ethische Urteilsfähigkeit. Das Gleiche gilt für die Forschung zum Völkermord an den Armenier*innen. In Anlehnung an Zygmunt Baumann lässt sich sicher sagen: Zurzeit hat die akademische Forschung den Dichtern von Dersim in Umfang und Interpretationsfähigkeit hinsichtlich der »Argumente«, »Erkenntnisse« oder »Beweise« nichts Neues zu erzählen.¹⁵ Dagegen sprechen die Verse Welîyê Wuşenê Yimamis Bände und benennen die in der akademischen Forschung vorhandenen Dilemmata.

Dersim als sozialer Raum

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die Lage in den östlichen Provinzen des Osmanischen Reiches zusehends unübersichtlicher. Für diese Entwicklung war eine Vielzahl von Modernisierungsakteur*innen (Staatsgewalt und -behörden, Missionar*innen, armenische Revolutionär*innen und nationalistische Intellektuelle) zu einem unterschiedlichen Grad verantwortlich. Schon vor diesen Umbrüchen hatten die Menschen in Dersim eine politische Kunst entwickelt, die es ihnen ermöglichte, ihre »einfache« Lebensweise in der sich modernisierenden Welt fortzuführen: Die »Kunst sich

gen, manche Phrasen besser zu verstehen. Außerdem ist der Unterschied zwischen den verschiedenen Versionen nicht sonderlich drastisch; in allen mir bekannten Versionen sind die thematischen Schwerpunkte und die Anordnung auffallend ähnlich und konsistent.

14 Zudem beziehe ich mich auf das bei Z Yapım erschienene Album *Ağitların Diliyle Dersim 38 Tertele* (Das Massaker von Dersim in der Sprache der Klagelieder) zusammengestellt von Nilüfer Saltık und Cemal Taş, *Öyküleriyle Dersim Ağitları* (Die Klagelieder von Dersim und ihre Geschichten) von Mesut Özcan, erschienen bei Kalan Yayınları, sowie *Taye Lawike Dersimi (Şuari)/Dersim Türküleri (Ağitları)* (Volkslieder [Klagelieder] aus Dersim 38), erschienen bei Berhem Yayınları (1992). Außerdem nutze ich Online-Quellen zu Aufnahmen, die bisher noch nicht verlegt wurden.

15 »The Holocaust has more to say about the state of sociology than sociology in its present shape is able to add to our knowledge of the Holocaust.« Zygmunt Baumann, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca 1989, S. 3–4.

nicht regieren zu lassen«.¹⁶ Dieses Konzept habe ich James Scott entlehnt und in der Übersetzung ein klein wenig adaptiert.¹⁷ Scott sieht die geografische Abgeschiedenheit und die Höhenlage als wichtige Vorteile, wenn nicht gar Voraussetzung dafür an, dass diese Kunst entstehen kann. Aus der geografischen Lage darf allerdings nicht geschlussfolgert werden, dass Dersims sozial-räumliche Netzwerke von der Außenwelt isoliert waren, dass Dersim als sozialer Raum nicht von Modernisierungsprozessen berührt wurde. Die Dersimer*innen waren sehr gut darüber informiert, was um sie herum und sogar am anderen Ende der Welt geschah. In der neuen multizentrischen Welt, die sich in schwindelerregendem Tempo veränderte, war »die Kunst sich nicht regieren zu lassen« eine Grundvoraussetzung, um den von allen Seiten herbeiströmenden Modernisierungsakteur*innen mit Fingerspitzengefühl zu begegnen. Mit großer Kunstfertigkeit übertrugen sie die Namen und Begriffe der Moderne in ihre eigenen Sprachen und Lieder. Neben der Sehnsucht nach den Annehmlichkeiten der Modernisierung strebten die Dersimer*innen danach, sich gegen deren Bürden und besonders deren Zuschreibungen zur Wehr zu setzen. Dies brachte für die Dersimer*innen unentwirrbare Identitätskonflikte, die über die letzten zwei Jahrhunderte zu ihren größten Sorgen gehörten.¹⁸ In dieser Umbruchsphase, in der Identitäten neu zusammengesetzt, geformt und katalogisiert wurden, brachten die Beziehungen, die die Dersimer*innen mit den Pionier*innen der Modernisierung eingingen, das Problem der Unübersetzbarkeit hervor. Dersim wurde in der Welt neuer (Be-)Deutungen, normalisiert mittels religiöser, linguistischer und ethnischer Orthodoxie, nicht nur zu einem Raum, der Differenz darstellte, sondern auch zu einem Übersetzungsproblem. Denn die Orthodoxie der modernen Welt beruhte auf Vereinfachung; in den neuen simplifizierenden Wörterbüchern gab es für Namen, Sprachen oder den Glauben derjenigen, die darauf bestanden, »häretisch« zu bleiben, keine Entsprechungen. Sowohl Dersim als auch andere Orte wie Sason und Torul wurden in diesem neuen Zeitalter, in dem das Nichtkategorisierbare keinen Platz hatte, zu mysteriösen Anomalien, deren

16 Diese war allerdings nicht allein eine Erfindung der Menschen von Dersim, sondern bildete sich auch in anderen Regionen des Osmanischen Reichs heraus. Sie entstand, wie Owen Miller zeigt, zur gleichen Zeit in Sason/Sasun (Bitlis) und in Torul (Gümüşhane). Vgl. Owen Miller, *Sasun 1894. Mountains, Missionaries and Massacres at the End of the Ottoman Empire*, Dissertation, Columbia University, New York 2015. Allerdings gab es dort andere kulturelle Strukturen und historische Entwicklungen, wie es Zeynep Türkyılmaz in ihrer Arbeit zu Kryptochristen zeigen konnte. Vgl. Zeynep Türkyılmaz, *Anxieties of Conversion. Missionaries, State and Heterodox Communities in the Late Ottoman Empire*. Dissertation, University of California, Los Angeles 2009 und Zeynep Türkyılmaz, *Maternal Colonialism and Turkish Woman's Burden in Dersim. Educating the »Mountain Flowers« of Dersim*, in: *Journal of Women's History* 28 (2016) 3, S. 162–186. Auch Zeytun (Kilikya) gehörte zu den Regionen, in denen diese Kunst etabliert wurde.

17 James C. Scott, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven 2009.

18 Dersim hatte zwar eine eigene soziale, politische und kulturelle Ordnung, war aber linguistisch und kulturell keine homogene Einheit. Außerdem stimmen die staatlich gezogenen Grenzen nicht mit der geografischen Imagination und den sozio-kulturellen Netzwerken der Menschen in Dersim überein. Die »Kunst sich nicht regieren zu lassen« fand in diesem sozialen Raum nicht an jedem Punkt die gleiche Resonanz. Der Schwerpunkt dieser Kunst bestand aus einem elastischen und gleichzeitig fragilen administrativen Netz, aus Zaza sprechenden *Kızılbaş*gruppen (*aşiret*), das die ideelle und geistliche Legitimität der verschiedenen Glaubensgemeinschaften (*ocak*) garantierte.

Code es zu lösen galt. Seien es die protestantischen Missionar*innen, die Vertreter des osmanischen Staates, die armenischen Revolutionär*innen oder Intellektuelle, sie alle betrachteten Dersim und die Dersimer*innen in einer binären Logik, in der sich die darüber aufgemachten Dichotomien gegenseitig bedingten: Sie imaginierten Dersim zum einen als einen wilden und edlen sozialen Raum, der der Vergangenheit zugeschriebene archaische Eigenheiten dieser Akteure in sich trug. Und zum anderen sahen sie in Dersim einen »historischen Fehler«, den man verpasst hatte zu korrigieren, einen Raum, der von seinem Ursprung abgewichen, dessen Charakteristika degeneriert waren und der metaphorisch betrachtet zu einer chronischen Krankheit geworden war. Daher waren Dersimer*innen für die Modernisierungsakteur*innen sowohl romantische Objekte des Begehrens als auch ein Körper, der mithilfe jeder Methode, Gewalt eingeschlossen, unverzüglich gezähmt und behandelt werden sollte. Innerhalb dieses Konstrukts der edlen, aber zu zähmenden Wilden waren die Dersimer*innen für die Missionar*innen »altertümliche Christen«, die sich vor Verfolgung versteckt hatten und vergessen worden waren. Für die armenischen nationalistischen Intellektuellen waren sie, aus den gleichen Gründen, Armenier*innen, die ihre nationalen Wurzeln vergessen oder verloren hatten. Für die Kemalist*innen dagegen waren sie, aufgrund ihrer *Kızılbaş*-Identität, Türk*innen, die eine kurdische Identität angenommen hatten. Wie Zeynep Türkyılmaz in ihrer Untersuchung zu Dersim gezeigt hat, war die vorherrschende Motivation für die genozidale Kampagne, die in den 1930er Jahren begann, diesen Irrtum zu beheben und durch die Turkifizierung der Region das eigene archaische Selbst, das dort verborgen gesehen wurde, zu retten.¹⁹ Auffällig ist, dass die osmanischen Bürokraten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die armenischen Revolutionär*innen ab 1910 und die Kemalist*innen, beginnend in den 1920er Jahren, sehr ähnliche militärisch-administrative Disziplinaroperationen vorschlugen.

Das Selbstverständnis der Dersimer*innen lässt sich dagegen kaum in den schematischen Darstellungen dieser Modernisierungsakteur*innen verorten. Zwar stand im Zentrum der Identitätskonstruktionen der Dersimer*innen ein Glaubenssystem; aber weder war dieses Glaubenssystem identisch mit dem »anatolischen Alevitentum« noch waren die Dersimer*innen blind für Unterschiede in Sprache und Herkunftsbewusstsein (Ethnizität). Die *Kızılbaş-aşiret*, die Zaza sprachen, definierten sich meist in Bezug auf das Kirmancentum (*Kirmançlık*). Was allerdings *Kirmanç* bedeutete, dazu gab es hinsichtlich Sprache, Glauben, Stammeszugehörigkeit und ökonomischem Status höchst unterschiedliche Ansichten. Das Kirmancentum Dersims muss auf dieser komplexen Landkarte der Identitäten gedacht werden. Dessen symbolisch-räumliches Gegenstück ist *Kirmanciye*. So wie es ein problematischer Anachronismus ist, *Kirmanç* mit Kurdisch zu übersetzen, so kann *Kirmanciye* nicht mit Land oder Heimat der *Kızılbaş* übersetzt werden. *Kirmanciye* ist kein bestimmtes Stück Land mit festgelegten Grenzen, keine geografische Definition. Es ist das Einflussgebiet des sozialen Netzes, das ich oben versucht habe zu erläutern. Besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war *Kirmanciye* andauernd ein Thema der Auseinandersetzung zwischen denjenigen, die es »behandeln« und klassifizieren wollten, und denjenigen, die das »sich nicht regieren lassen« verteidigten. Eine Auswirkung dieser Spannungen

19 Dieses Vorgehen war bedingt durch die Vorstellung, dass Dersim ursprünglich türkisch sei. Vgl. Türkyılmaz, *Maternal Colonialism*.

ist, dass weder Dersims Identität als Zaza, Kurdisch, Armenisch, Türkisch, Christlich oder *Kızılbaş* diejenigen zufrieden stellen wird, die die modernen Versionen dieser Identitäten im Kopf haben. An dieser Stelle möchte ich allerdings betonen, dass *Kirmanciye* als eine Welt, die in den letzten zwei Jahrhunderten interne blutige Auseinandersetzungen erlebt hat, weder ein »märchenhaftes Land des Widerstands« ist noch die Menschen von Dersim allgemein oder besonders auch die *Kirmancıs* immer und insgesamt als Krieger*innen der Tugend und einer höheren Ethik konstruiert werden sollten. Dies trifft auf die hamidische Ära um die Jahrhundertwende, auf die Zeit der Massaker während des Ersten Weltkriegs sowie auf die kemalistische Zeit zu. Durch den Völkermord von 1937 wurde *Kirmanciye*, als ein Netz der »Kunst sich nicht regieren zu lassen«, unwiderruflich zerstört.²⁰ In seinem *Çukur*-Klagelied (*Hewayê Cuxurê*) bringt Weliyê Wuşenê Yimami diese Situation noch einmal zum Ausdruck:

»Die Gesetze der Regierung sollen Feuer fangen und verbrennen
Das verdammte *Kirmanciye* ist verschwunden
Das Gesetz der Republik hat sich angesiedelt«²¹

Hewayê Derê Laçi als Völkermordnarrativ

Abb.1: Überlebende Angehörige der Demenan nach den Massakern in den Händen von Soldaten des türkischen Militärs. Ein Dank geht an Serdar Uçar für die Überlassung des Fotos.



Nach dieser langen Einleitung möchte ich mich nun dem Klagelied *Derê Laçi* zuwenden und diskutieren, warum diese Erzählung eine Tiefe besitzt, die akademischen Forscher*innen, die sich mit kollektiver Gewalt beschäftigen, neue Perspektiven aufzei-

20 Vgl. Funda Tosun, Interview mit Yektan Türkyılmaz: »Evlade Kerbelayime, Begulayime, Behatayime, Ayibo, Zulumo, Cinayeto«, *Agos*, 4.11.2009.

21 »Cik paniso, bivêso, qanunê hokmati/Ondêra Kirmanciye dariya we/Niştô ro qanunê cumurêti«.

gen kann. Vonseiten der Dersimer*innen ist dieses Lied nicht die einzige Erzählung. Aber sie ist in Dersim seit Generationen eine der bekanntesten, meist gesungenen und beliebtesten, wenn nicht gar die am weitesten verbreitete Erzählung von den Massakern. Weliyê Wuşênê Yimami bringt mit viel dichterischem Geschick den Terror der vernichtenden Gewalt, deren Paradoxien und die daraus folgenden Konsequenzen zusammen. Das beschriebene Massaker fällt mit dem zweiten Teil der heftigsten und tödlichsten militärischen Operationen in Dersim zusammen, bei denen der Staat im Frühsommer 1938 mit aller Härte aus der Luft und zu Land angriff. Das Solidaritätsnetz *Kirmanciyes* war bereits nach den Angriffen und politischen Manövern von 1937 zusammengebrochen. Seyit Rıza, als einer der bekanntesten Namen des Widerstands, war hingerichtet, Alişêr²² durch ein Attentat getötet worden. Viele der *aşirets Kirmanciyes* waren wie gelähmt und hofften, die Situation zu überstehen, indem sie passiv ausharrten. Dieser Zustand und das beispielhafte Schicksal dieser *aşirets* wurde auch in einer Reihe anderer Klagelieder thematisiert.²³

In dieser zweiten Phase strebte das Militär an, die schwer zu erreichenden Gebiete wie Ali Boxazi und Qutidere, in denen die »rebellen« Dersimer*innen lebten, zu entvölkern. In diesem Zusammenhang wurde das Laç-Tal Ende Juli 1938 zur Bühne des letzten großen Widerstands und eines furchtbaren Massakers. Auf Tonband- und Kassettenaufnahmen aus den 1960er und 1970er Jahren erklingt Weliyê Wuşênê Yimamis Schilderung dieser verheerenden Szene in Silo Qizs messerscharfer Stimme in Begleitung einer herzerreißenden *Kemane*-Melodie:²⁴

»Unsere Lage, unsere Lage, sie ist hoffnungslos
Sie haben die Soldaten auf uns gejagt, wir sind umzingelt«²⁵

Sie waren im Laç-Tal eingeschlossen, saßen in der Falle, ohne Möglichkeit zu entkommen oder Aussicht auf Rettung. Die Unverhältnismäßigkeit der Kräfte ist offensichtlich: Auf der einen Seite »Kasernenfüllungen, die die Unterdrücker auf sie jagten«²⁶, Soldaten, die mit allen erdenklichen modernen Waffen wie »Flugzeuge[n] und Bomben«²⁷ sowie Maschinengewehren ausgestattet waren. Auf der anderen Seite die *Demenan* und *Haydaran*, unter ihnen unbewaffnete Kinder, Alte und Frauen. Die Kampfkraft der *aşirets* bestand aus höchstens hundert jungen Männern, ausgestattet mit leichten Waffen. Unter diesen Bedingungen erhält die Frage des Klagelieds »Was wird aus uns?«²⁸ einen rein rhetorischen Charakter. Ohnehin ist »der Munzur«²⁹ voller

22 Alişêr war einer der Anführer des kurdischen Koçgiri-Aufstands, der später Zuflucht in Dersim suchte und dort maßgeblich am Widerstand beteiligt war.

23 Daraus kann allerdings nicht gefolgert werden, dass die *aşirets* einheitlich und als Ganzes handelten. Denn viele *aşirets* und sogar Familien waren gespalten und divers in den Haltungen, die sie einnahmen.

24 www.youtube.com/watch?v=2zfuM1u918Q (letzter Zugriff 8.10. 2018).

25 »Halo halo halo, hale ma yamano/Esker onto ma serde, dorme ma qapano«.

26 »Zalimu qisley onto ma serde«.

27 »Tayre û topi«.

28 »Halê ma se beno«.

29 Ein Fluss, der durch Dersim fließt.

Leichen und Toter«³⁰. Das ganze Laç-Tal ist »voller Nebel und Rauch«³¹, und von allen Seiten ertönen »Trauer und Trauerlieder«³².

Das Heer schlägt so erbarmungslos zu, dass sich für die *Dermenan* und *Haydaran* »die Welt in ein glühendes Eisen verwandelt«³³ hat. Sie sind verlassen, ohne jegliche Unterstützung, konfrontiert mit einer »massiven [und] [...] unheilbaren Misere«³⁴.

Mit erschreckender Klarheit, die vielleicht mit Primo Levis »Lebens«-Beschreibungen von Auschwitz verglichen werden kann, lehnt sich Weliyê Wuşenê Yimami gegen die Einsamkeit und Entmenschlichung auf, die der völkermörderische Terror schuf. Er verwendet hierzu die Worte der Dersimer*innen vom Laç-Tal: »Sie sagen (nicht einmal,) möge Gott Euch retten, zu uns«. Der Dichter betont die »Bösartigkeit« dieses Vorgehens auch in der weiteren Erzählung. Es war eine radikale und habituell gewordene Bosheit; die Angreifer bezeichnet er als »Tyrannen« und »Ungläubige«. Jedoch muss diese Bösartigkeit laut Weliyê Wuşenê Yimami in einem größeren Kontext definiert werden: »Wenn du nach Allahs Welt fragst, sie ist verlogen und ehrlos.«³⁵

Dieses Bild, das Weliyê Wuşenê Yimami gebraucht, um den Terror vom Laç-Tal zu charakterisieren, ist auf der einen Seite eine existentialistische Anfechtung und ein Widerspruch gegen die neue Welt, mit der sich die Dersimer*innen seit einem Jahrhundert konfrontiert sahen. Auf der anderen Seite erklärt er, ohne das Böse zu banalisieren, auf ähnliche Art und Weise wie Hannah Arendt, dessen Raffinesse. Dabei bezieht er die allgemeineren Bedingungen – Desinteresse und Verantwortlichkeiten – mit ein, die dieses Böse ermöglichten. Für mich zeichnet sich sehr klar ab, dass die Kategorien, die wissenschaftliche Analysen hervorbringen, neben den Schilderungen des Bösen und der Täterschaft der Dichter Dersims unzureichend bleiben. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich nun zu einem kritischen und wichtigen Schwerpunkt im Narrativ Weliyê Wuşenê Yimamis übergehen: Verantwortung.

Der Büchse der Pandora: Verantwortung

In dem 1988 veröffentlichten Album *Halepçe* von Şivan Perwer findet sich das gleiche Klagelied unter dem Namen *Halê ma Yamano*. Şivan singt das Lied in einem schnellen Rhythmus, begleitet von harten *bağlama*³⁶-Anschlägen, die sehr gut zu den »Aufstands«-Erzählungen dieser Zeit passen. Bei diesen Erzählungen handelt es sich um die Vorstellung, dass die Dersimer*innen einen bewaffneten Aufstand begonnen hatten, um im Namen des Kurdentums Rechte gegen die turkistische und assimilatorische Politik des kemalistischen republikanischen Systems einzufordern. Zudem sind in der Version von Perwer alle »komplexen« Teile des Narrativs Yimamis herausgestrichen. Am Ende bleiben nur vier Zeilen übrig, die lediglich das Zusammentreffen der »*eskerana dewleta Tirki* (der Soldaten des türkischen Staates)« mit den Dersimer*innen

30 »Çemê Mızûri cendeg û lesu ano«.

31 »Tede miz û dumano«.

32 »Têde şin û şivano«.

33 »Dîna biya saja sure«.

34 »Derdo giran [...] derdo bêderman«.

35 »Dinya heqî ke persena, dîna wa de jûrekere, bêtiwara«.

36 Langhalslaute.

und das darauffolgende Massaker schildern. Eine solche Reduktion findet sich nicht nur in populären nationalistischen Narrativen. Auch die wissenschaftlichen Untersuchungen zu kollektiver Gewalt im späten osmanischen Reich und der türkischen Republik beruhen, bis auf wenige Ausnahmen, auf der Oberflächlichkeit ähnlicher Täter-Opfer-Dichotomien. Kritisch anzumerken ist hier, dass sich die neuere Forschung von der verblendenden Rhetorik der Verleugnungsideologie bisher nicht vollständig befreit hat und im Schatten des *denialism* weder intellektuelle Neugier noch Nuancen entwickeln konnte.

Sowohl Untersuchungen zu Dersim als auch zum Völkermord an den Armenier*innen, und hier besonders die »großen Erzählungen«, bewegen sich in einem Rahmen, der von der Verleugnungs- und Beweislogik gesteckt wird. Im Ergebnis hauchen deshalb die Arbeiten, die die Verleugnungsideologie bekämpfen wollen, ihr wieder und wieder neues Leben ein. Wissenschaftliche Untersuchungen, die sich auf diese Art und Weise innerhalb der Verleugnungs-Beweis-Logik bewegen, leiden unter erkenntnistheoretischen Problemen wie Reduktionismus, Vereinfachung und der Erzeugung von Typologien.

Unterdessen hat Verantwortung als analytischer Begriff in diesen Narrativen bisher fast keinen Raum eingenommen. In der Genozidforschung, die jenseits der Verleugnungs-Beweis-Logik liegt, hat dieser Terminus jedoch eine zentrale erkenntnisleitende Bedeutung. Besonders aus Arendtscher Perspektive betrachtet ist Verantwortung in der Genozidforschung und Forschung zu kollektiver Gewalt ein Bereich, der im weitesten Sinne behandelt werden sollte.³⁷ Er umfasst, nicht verhindern zu können, dass eine Katastrophe passiert, kein Beobachter zu bleiben, eine Haltung einzunehmen.³⁸ Er könnte genutzt werden, um die gegenwärtigen Probleme der Narrative zu kollektiver Gewalt im Osmanischen Reich zu überwinden. In den Analysen, die nicht aus dem Schatten der Verleugnungsideologie heraustreten können, sehen wir dagegen, dass Unschuld als das Gegenteil von Verantwortung erscheint, Schuld und Täterschaft hingegen gleichbedeutend mit Verantwortung gesetzt werden.³⁹ Mit anderen Worten: Wenn man nicht verantwortlich ist, dann ist man unschuldig; ist man verantwortlich, dann ist man schuldig und ein Völkermörder! Narrative, die aus einer solchen Konstellation heraus entstehen, sind insbesondere für die Opfergruppen die Büchse der Pandora; ein Tabu, das es auf keinen Fall zu berühren gilt. Für die Verleugner*innen aber ist eine solche Erzählung ein Ball, der ihnen zugespielt wird. Die Opfer stehen immer in Beweisnot; sie werden selbst schuldig, wenn sie ihre Opferschaft nicht eindeutig belegen können, und es kann ihnen dadurch Mitverantwortung für die Geschehnisse aufgetragen werden. Das Narrativ Weliyê Wuşenê Yimamis ist dabei sehr viel nuancierter und damit auch mutiger. Er verweist in seinen Klageliedern, den Weg in die Katastrophe zeichnend, beharrlich auf die verschiedenen Ebenen der Verantwortlichkeit der *aşirets*.

So konstatiert er, dass die »Massaker an den *Demenan*«⁴⁰, die im Laç-Tal Widerstand leisteten, diejenigen *aşirets* ermöglichten – »möge Gott deren Gemeinschaften

37 Hannah Arendt/Jerome Kohn, *Responsibility and judgment*, New York 2003.

38 Adam Jones, *Genocide. A Comprehensive Introduction*, London 2011, S. 567–609.

39 Taner Akçam, *A Shameful Act. The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, New York 2006.

40 »Qirkerdema Demenû«.

zerstören«⁴¹ –, die die Sache gegen »Bestechung und Geld«⁴² verrieten. Er bezieht sich hier auf *aşirets* wie die *Kırgan*, die 1937 und 1938 als Milizen des Staates dienten; die *Wusivu*, die ihr Wort nicht hielten; und einige andere *aşirets*, die sich zurückhielten, als sie den Terror im Laç-Tal sahen, Beobachter blieben und nicht einmal »möge Gott euch helfen« sagten. Auch in Yimamis bekanntem Klagelied *De Wayi* finden sich selbstkritische Aussagen, die sich allgemein auf Verantwortung beziehen und Reue zum Ausdruck bringen. Der Dichter spricht im Klagelied *Derê Laçi* gegen die, die sich auf die Seite der Staatsmacht stellten oder neutral blieben, eine bemerkenswerte Drohung aus:

»Wenn das Militär mit uns fertig ist, seid ihr an der Reihe,
Euch wird es genau wie den Armenier*innen ergehen«⁴³

In diesen Zeilen wird die Erinnerung an den Völkermord an den Armenier*innen über das Leiden der Dersimer*innen abgerufen. Es fällt auf, dass im Klagelied nicht diejenigen *aşirets*, die im Laç-Tal gekämpft haben, dem Völkermord an den Armenier*innen oder den »Deportationen« gegenübergestellt werden. Der Dichter bezieht den Vergleich mit den Armenier*innen vielmehr auf diejenigen, die neutral geblieben waren und auf diejenigen, die an der Seite des türkischen Militärs kämpften. Im Klagelied wird den *aşirets*, die keinen Widerstand leisteten, Opferstatus zugeschrieben, und Yimami erklärt dieses Verhalten beinahe zu einer Schuld, einer Quelle des Schams. Den Opferstatus überwunden haben dagegen aus der Sicht Weliyê Wuşenê Yimamis diejenigen, die im Laç-Tal Widerstand leisteten. Der Bezugspunkt ist hier nicht das »armenische Exil«⁴⁴, sondern Kerbela:

»Wer von uns im Laç-Tal starb/zum Märtyrer wurde, dessen Platz im Jenseits ist das Paradies
Wer mit uns in diesen Bergen gestorben ist, auf den Pfaden seiner Exzellenz Imam Hüseyin, dessen Platz ist im Paradies«⁴⁵

Auch stellt Silo Qiz das Klagelied auf dem Album *Ağutların Diliyle Dersim 38 Tertele*⁴⁶ von Z Yapım folgendermaßen vor:

»Dies ist das Klagelied *Derê Laçi*.
Der *aşiret* der *Demenan* hat hier gekämpft, Gott hab sie selig.
Meine geliebten Menschen verdunkelten die Welt der Armee und der Regierung.
Nun verschriftlicht die Epen meiner tapferen jungen Männer.
Diese Worte sollen über sieben Generationen ins Gedächtnis eingeschrieben werden.«⁴⁷

41 »Heq adirê asirû wedaro«.

42 »Risvet û pere«.

43 »Sima ke teseliya xo mara gurete/Meste bêro, halê sima jê halê Hermeniano«.

44 »Goçe hermeniyan«.

45 »Kamke mara Laçi de bımiro/seyt bo, axrete de cayê xo ceneto/Kamke na kora made bımiro, Raya Hezreti İmam Wuşen'de cayê xo ceneto«.

46 Das Dersim Massaker von 1938 in der Sprache der Klagelieder.

47 »Hawa Laç Deriya/Alla ramet eylesin/Aşira Demi dapêro hukmati û ordide/Erê lemin, derdo dinya kerde tariye/Male şêrê mine berbiyê destine kerê/Na qesa hot bedeli ma virira nêşiyê«.

Weliyê Wuşênê Yimami stellt die Szene im Klagegedicht, die sich im Laç-Tal abspielte, als Schicksalsmoment dar: In dem Moment, in dem Terror und Schrecken wüteten, war zugleich deutlich, sichtbar und unvergessen, wer was tat, denn »die Sonne gefror am Himmel«⁴⁸. Aus diesem Schicksalsmoment treten die Widerständler mit Stolz hervor: »Niemand kann der Tapferkeit der *Demenan* und *Haydaran* übel nachreden.«⁴⁹

Einer der Helden im *Derê-Laçi*-Narrativ des Weliyê Wuşênê Yimami, die beispielhaft für den Widerstand und die gleichzeitige Aussichtslosigkeit stehen, ist Yivisê Sey Kali. Auch er war unter den Belagerten. »Er kämpfte sowohl als er Lieder sang«.⁵⁰ Der Militärkommandant, der Yivis durch das Fernglas beobachtete, soll gesagt haben: »Stoppt, lasst uns Yivis lauschen und hören, was er uns zu sagen hat.« Yivis antwortete:

»Tyrann! Du hast drei Regimenter Soldaten auf uns gehetzt.
Wenn Gott es erlaubt, werde ich dieses Mal gegen deine Armee kämpfen.
Von deinen Soldaten werde ich nicht einen einzigen heil zurücklassen.«⁵¹

Im Narrativ des Klagegedichts wird Yivis von einer Kugel getroffen und stirbt, woraufhin die Soldaten das Laç-Tal stürmen und das Massaker beginnen. Ein großer Teil des Klagegedichts besteht überhaupt aus Erzählungen von der Militanz und dem Mut der Kämpfenden. Obwohl das Ende der sichere Tod ist, wird dies mit Stolz verkündet:

»Gott weiß, dass wir kämpfen
Wir nahmen Rache für sieben Generationen unserer Ahnen
In diesen Bergen zu sterben
Ist uns sowohl ein Vergnügen, als auch unser Stolz«⁵²

Wenn man auf die Forschung zu kollektiver Gewalt schaut, insbesondere die akademische, dann ergibt sich eine paradoxe Situation. Die Ereignisse im Laç-Tal sind eine der fürchterlichsten Szenen des Massakers in Dersim. Egal ob Kinder, Frauen oder alte Menschen, die in die Enge getriebenen *Demenan* wurden fast alle entweder sofort getötet oder »gefangen« genommen und dann ermordet. Trotz dieser fürchterlichen Konsequenzen sieht Weliyê Wuşênê Yimami das Massaker und den gewaltsamen Widerstand nicht als Gegensatz, sondern als eng miteinander verwoben, und er betont den Widerstand besonders. Offenbar lehnt Weliyê Wuşênê Yimami den Opferstatus zum einen ab und zum anderen sieht er dessen Akzeptanz als eine der Ursachen der Katastrophe an. Besonders im Klagegedicht *De wayi* bringt der Dichter sein Bedauern darüber zum Ausdruck, dass die Dersimer*innen *Kırmanciye* nicht verteidigt haben, und er sieht hier sogar den Grund dafür, dass die Heiligen den Bewohner*innen Dersims zürnen. Die heiligen Orte waren dem Erdboden gleichgemacht und an deren Stelle Polizeireviere und Kasernen errichtet worden. Dies wird mittels der reumütigen Worte des Anführers der *Haydaran* Xidir überliefert, der sich weigerte, am bewaffneten Wi-

48 »Asmênira roz vineto«.

49 »Bextê Heyderû û Demenû'rê kes xirave nêvano«.

50 »Hem danopêro, hem qeydu vano«.

51 »Zalim, to hirê tawuri esker onto ma serde./Haq ke dest bido nafae ordiye tode danpêro./Eskerê tora neferê nêverdan.«

52 »Xe qazono, ma dapêro/Hefê xuyo hawt bedelû gureto/Na kora mare merdene/Hem kêfo, hem saltanato«.

derstand teilzunehmen, weil er dachte, so die tödlichen Übergriffe des Staates verhindern zu können.

»Wir waren blind geworden
haben unsere Waffen abgegeben und
uns ergeben
Dann wurde gesagt
Dass alle Heiligtümer und heiligen Stätten uns zürnten
als die Heiligtümer und heiligen Stätten uns noch friedlich gesinnt waren
gaben sie uns Bündel voller Äpfel
[...]
die Gipfel des Jele-Berges
unter ihren Füßen
haben sie diese in eine Autobahn verwandelt
Man sagt, nachdem sie die Ältesten der Dersimer fortbrachten
Bauten sie für uns
Kasernen und Polizeireviere«⁵³

Der Aufstand als eine Falle in der Verleugnungs-Beweis-Logik

Ein weiteres Merkmal der Verleugnungs-Beweis-Dichotomie ist, dass sie in jedem Fall Opfer produziert. Zwar waren die Dersimer*innen zweifelsohne die Opfer dieser Angriffe, aber sie waren keine idealtypischen reinen Opfer, sondern »komplexe politische Opfer«⁵⁴. Der oben ausgeführten Logik liegt ein verzerrtes Verständnis davon zugrunde, was ein Genozid ist. Demnach kann es nur als Anomalie gesehen werden, wenn die Opfer den Opferstatus, der ihnen von außen zugesprochen wird, nicht akzeptieren. Bezogen auf die Forschung zum Völkermord in Dersim heißt dies, dass alle Narrative, egal ob linksintellektuell, kurdisch-nationalistisch oder leugnerisch-staatlich, davon ausgehen, dass es in Dersim einen Aufstand gegeben hat. Und dass die Massaker, von den jeweiligen Autor*innen als Genozid anerkannt oder nicht, eine Reaktion des Staates auf diesen Aufstand waren. Einmal abgesehen vom staatlichen Diskurs lässt sich der Aufstandsbegriff bis in Nuri Dersims Buch *Kürdistan Tarihinde Dersim* (Dersim in der Geschichte Kurdistans) von 1952 zurückverfolgen.⁵⁵ Dagegen hat die Arbeit von İsmail Beşikçi *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi* (Das Tunceligesetz und der Genozid von Dersim) von 1992 dazu beigetragen, dass das Massaker von Dersim unter dem Genozidterminus behandelt wird.⁵⁶ Allerdings wird erst seit Beginn der 2000er Jahre betont, dass es sich nicht um die Niederschlagung eines »Aufstands« handelte, sondern um ein geplantes Massaker von Seiten des Staates. Beide Herangehensweisen

53 »Korakê mare ame/Ma çekê xo berdi/Teslim kerdi dayi/Vano o surede/Têde jiar u diyari/Mara heredi-yayi/Waxto ke jiar u diyari hona mara hast bi/Cira amene mare amene/Destmalê sayi/.../Sarê koê jele/Bînê lîngunê xode/Kerdi rast u duzi/Vano pilê dêsim ke berdi nêberdi/Peydo viraşti mare viraşti/Qisle u qereqli«.

54 Vgl. Erica Bouris, *Complex political victims*, Bloomfield, CT 2007.

55 Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Aleppo 1952.

56 İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, İstanbul 1990.

vereint ein begriffliches Dilemma: Aufstand! Dies ist keineswegs nur ein begriffliches Problem, denn, unabhängig von der Absicht, bestimmt es die Perspektive auf die Vorfälle. Es wird ausschließlich aus staatlicher Perspektive, auf der Grundlage von staatlichen Dokumenten versucht, die staatliche Sicht zu widerlegen, dass es eine Situation gab, in der sich in Dersim gegen die staatliche Normalität aufgelehnt wurde! Dies ist umso absurder, wenn man in Betracht zieht, dass der Innenminister Şükrü Kaya in seiner Parlamentsrede zum Tunceligesetz, kurz bevor die genozidalen Massaker begannen, anmerkte, dass in Dersim kein außergewöhnlicher Zustand zu vermelden sei. Er sprach lediglich offen aus, dass die republikanische Regierung diese Situation »nicht tolerieren werde«:

»Die Bedeutung der Vorkommnisse ist relativ. Wenn das Land in dem Zustand von vor 25 Jahren wäre, dann würden wir alle, und wir erinnern uns an diese Zeit, die heutige Lage in Dersim als normal bezeichnen. Heute, da dank der Stärke der Republik an keinem Ort des Landes mehr [solche] Vorfälle auftreten, da kommen uns die kleinsten Zwischenfälle dort [in Dersim], die uns zu Ohren kommen, schwerwiegend vor.«⁵⁷

Hier treten verschiedene miteinander verwobene Probleme auf: Die Beweisbemühungen zielen darauf ab, einen eindeutigen und klaren, kategorischen Opferstatus hervorzubringen. Deswegen kann auch heute, wenn es um die Forschung zum Völkermord an den Armenier*innen geht, die Verteidigung von Van 1915 durch die Armenier*innen, die im offiziellen Verleugnungsdiskurs als Rechtfertigung für den Völkermord angeführt wird, immer noch nicht ohne eine lange Einleitung erzählt werden und ohne vollständig »beweisen« zu müssen, dass es kein »Aufstand« war.⁵⁸ Genau wie in diesen Narrativen nicht gesagt werden kann, dass die Kämpfer der *Dememan* im Laç-Tal »Verteidiger« waren. Ich sage Verteidiger, denn es gab in Dersim einen Aufstand, allerdings war dieser, genau wie Şükrü Kaya sagte, ein Aufstand des Staates gegen die Dersimer*innen und *Kırmancıye!* Und genau deswegen bekunden die Klagelieder *Weliyê Wuşenê Yimamis* auf der einen Seite Stolz auf die Kämpfer und weisen den Opferstatus zurück. Auf der anderen Seite wird in ihnen jedoch der Schmerz, die Reue und sogar die Scham durchlebt, *Kırmancıye* nicht verteidigt haben zu können.

Eine unausweichliche Folge der Beweisbemühungen ist die bis zur Fetischisierung reichende Dokumenten gläubigkeit. Es ist im besten Falle naiv zu glauben, dass man mit Dokumenten, mit Beweisen, die Verleugnungsideologie zum Einsturz bringen oder »besiegen« kann. Es ist sogar so, dass sich der Schaden sicher nicht beheben lässt, indem man die Argumente fortschreibt, die unter der Leugnungs-Beweis-Logik »dokumentiert« wurden. Unter dieser Logik »dokumentierte« Argumente hervorzu bringen, bedeutet, sich auf ein Staatsdenken einzulassen, dass auf dieser Art von Bele-

57 »Hadiselerin ehemmiyeti nisbidir. Eğer memleket 25 sene evvelki halinde olsaydı, ki hepimiz o zamanı hatırlarız, bu gün Dersimin halini normal görürdük. Bu gün Cümhuriyet'in kuvveti sayesinde memleketin hiçbir yerinde bir hadise vukubulmamakta iken, orada vukua gelen ufacak bir hadise kulaklarımıza ağır geliyor.« TBMM Zabıt Ceridesi/Büyük Millet Meclisi, Devre V, Cilt 7, İçtima 1, Yirmi birinci inikat, 25. 12. 1935, Ankara 1928–1960, S. 175.

58 Vgl. Yetvart Danzikyan, Interview mit Yektan Türkyılmaz. »Van was the epicenter of the earthquake of genocide«. Agos 11.18.2016; www.agos.com.tr/en/article/17066/van-was-the-epicenter-of-the-earthquake-of-genocide (letzter Zugriff 21.10.2019).

gen besteht. Damit wird das grundlegende Problem allerdings nicht behoben werden können. Das Ganze gleicht einem Kartenspielertrick, bei dem diejenigen, die sich auf das Spiel einlassen, schon verloren haben. Das unausweichliche und paradoxe Ergebnis der Verleugnungs-Beweis-Logik ist, dass die normative Sprache des Staatsdenkens und dessen Legitimierung fortwährend bestätigt werden. Damit reproduzieren wir die Macht, die eigentlich Täter und Ursache der Katastrophe ist und über die wir uns in kritischer Absicht Gedanken machen müssen.

Dieses Phänomen ist nicht allein auf den Gebrauch des »Aufstands-«Begriffs beschränkt. Die Wurzeln dieser Reproduktion gehen auf eine Konstruktion zurück, die eine bestimmte Art modernisierungstheoretischen Denkens, wie ich es oben dargelegt habe, zwar kritisiert, aber der Logik dieses Denkens treu bleibt und damit, um bei diesem Beispiel zu bleiben, die Vernichtung der Dersimer*innen »legitimiert«.

Ich sage nicht, dass wir den Dokumenten den Rücken kehren sollen. Es ist offensichtlich, dass der Völkermordbegriff, der seit 1948 durch die Vereinten Nationen rechtlich definiert ist, je nach Kontext eine angemessene Dokumentation (der Geschehnisse) erfordert. Allerdings sind wir an einem Punkt, an dem es darum geht, den Begriff nicht auf seine rechtliche Dimension zu reduzieren. Ich spreche davon, dass es unangemessen ist, eine den Dokumenten eigene Beweiskraft zu suchen. Jedes Archiv, schriftlich oder mündlich, kann zu unserer Analyse und unserem Verständnis nur beitragen, wenn es zunächst mittels »thick description«, so wie es Clifford Geertz vorgeschlagen hat, betrachtet bzw. durch ein ethnografisches Sieb gefiltert wird.

Das ist es, was ich in den Klageliedern Weliyê Wuşenê Yimamis höre. Nun, hier zum Ende kommend, frage ich noch einmal: Was haben die Erkenntnisse, die wir an den Universitäten produzieren, heute Weliyê Wuşenê Yimami, der so komplexe, nuancierte Narrative geschaffen hat, zu sagen?⁵⁹

Aus dem Türkischen übersetzt von Katja Jana.

Yektan Türkyılmaz promovierte an der Duke University/North Carolina in Kulturanthropologie. An dieser, sowie an den Universitäten Zypern, Sabanci, Bilgi und der California State University hat er zu Debatten über kollektive Gewalt, Erinnerungskultur und Versöhnung sowie Politik der Musik gelehrt. Momentan bereitet er die Veröffentlichung seiner Dissertation »Rethinking Genocide: Violence and Victimhood in Eastern Anatolia, 1913–1915« vor, in welcher er den Konflikt in Ostanatolien im frühen 20. Jahrhundert und die damit einhergehenden Erinnerungspolitiken untersucht. Derzeit ist er EUME Fellow am Forum Transregionale Studien in Berlin.

E-Mail: yektan.turkyilmaz@gmail.com

59 Ich danke Sinem Adar, Emre Can Dağlıoğlu, Yusuf Elitog, Kemal Kahraman und Maviş Güneşer für Kommentare, Übersetzung und Kritik an diesem Beitrag.