

Hongeren naar gerechtigheid

Een historische analyse van de plaats van religie in de collectieve betekenis van de hongerstaking (1980-81) van IRA-lid Bobby Sands



Peter Moloney Collection, 'Blessed are those who hunger for justice', <https://petermoloneycollection.wordpress.com/category/h-block/>.

Honours bachelorscriptie Taal- en Cultuurstudies, HR International Studies

Eva Zeilstra 3784908

Begeleider: Prof. dr. Jacco Pekelder

Tweede beoordelaar: Dr. Hanneke Takken

13 juni 2016

Inhoudsopgave

Abstract.....	5
Inleiding.....	9
Hoofdstuk 1. De (Noord-)Ierse traditie van collectief lijden en politieke zelfopoffering	13
Hoofdstuk 2. Een sociologische interpretatie: hongerstakingen als sociale betekenisgever.....	19
Hoofdstuk 3. Het militant republikanisme in (Noord-)Ierland en de inzet van hongerstakingen.....	23
Hoofdstuk 4. De Hongerstakingen en de Noord-Ierse Katholieke kerk.....	32
Hoofdstuk 5. Katholicisme en nationalisme in Noord-Ierland: een historische synthese?.....	36
Conclusie.....	41
Bibliografie.....	46

Abstract

Op 5 mei 1981 ging Bobby Sands (1954 – 1981) als lid van de Irish Republican Army (IRA) in hongerstaking. Hij deed dit als onderdeel van een bredere campagne die de IRA in die periode voerde voor het verkrijgen van politieke status voor republikeinse paramilitaire gevangenen in Noord-Ierland. Sands overleed aan de gevolgen van zijn hongerstaking en ging de boeken in als een katholieke/nationalistische volksheld. Hoewel zijn actie politiek gemotiveerd was, was de collectieve betekenis ervan religieus geladen. Politiek-historische en godsdienstsociologische analyses van de (Noord-)Ierse geschiedenis bieden inzicht in deze dubbelzinnigheid. De collectieve betekenisgeving van de hongerstaking van Sands kwam voort uit een nationalistische traditie met katholieke wortels, waardoor religieuze taal en symbolen onderdeel waren van het referentiekader van waaruit men de actie betekenis gaf. Sands belichaamde het Iers-nationalistische ideaal dat lijden in naam van het Ierse volk een offer kon zijn dat bijdroeg aan het tot verlossing brengen van de door de Britten onderdrukte gemeenschap. Omdat Sands via zijn hongerstaking aanspraak maakte op de sociale cohesie van deze gemeenschap, die deels was voortgekomen uit het katholicisme, kreeg Sands politieke actie dus deels betekenis in een deels religieus discours.

I am a political prisoner. I am a political prisoner because I am a casualty of a perennial war that is being fought between the oppressed Irish people and an alien, oppressive, unwanted regime that refuses to withdraw from our land.

I believe and stand by the God-given right of the Irish nation to sovereign independence, and the right of any Irishman or woman to assert this right in armed revolution. That is why I am incarcerated, naked and tortured.¹

Bobby Sands, 1 maart 1981.

¹ Bobby Sands, 'Diary (1 March – 17 March 1981)', in: Bobby Sands, *Writings From Prison, Foreword by Gerry Adams* (Cork 1998), 231.

Inleiding

Op 5 mei 1981 overleed de 27-jarige Robert Gerard Sands, beter bekend als Bobby Sands, aan de gevolgen van een hongerstaking van 65 dagen. Sands zat vanaf eind 1976 vast in de zwaarbeveiligde *Maze Prison*, 14 kilometer ten zuidwesten van Belfast, vanwege betrokkenheid bij een door de Irish Republican Army (IRA) georganiseerde bomaanslag in Balmoral, een wijk in zuid-Belfast. De hongerstaking van Sands, die zich op achttienjarige leeftijd bij de IRA had aangesloten, was onderdeel van een bredere campagne die de organisatie vanaf 1976 voerde voor het verkrijgen van politieke status voor republikeinse gevangenen. Als statement tegen het harde criminaliseringbeleid dat de Britse regering voerde, weigerden de betrokken gevangenen al enkele jaren om gevangenis-kleding te dragen, waardoor zij zich in lakens moesten kleden, en bevuilden ze hun celwanden met uitwerpselen. Toen de protesten, die bekend kwamen te staan als de *Blanket Protests* en de *Dirty Protests*, hun doel niet leken te bereiken werden ze van oktober tot december 1980 aangevuld met de eerste collectieve hongerstakingcampagne. In maart 1981 ging de tweede hongerstaking van start, waarvan Sands, die toen al gevangen zat, als leider en woordvoerder werd benoemd.² Sands was een begaafd schrijver en spreker en won vlak voor zijn dood een zetel in het Britse parlement. Hiermee trok zijn hongerstaking al snel de aandacht van nationale en internationale media en keek de hele wereld mee naar zijn geweldloze lijden en de harde reactie hierop van de Britse regering.³

Want de Britten hielden voet bij stuk en gaven, ondanks de levensbedreigende situatie, niet toe. Op 5 maart 1981 stelde de toenmalige Britse premier Margaret Thatcher (1925-2013) in haar beroemde speech dat de hongerstakers misdadigers waren, dat hun acties geen verder draagvlak in de Noord-Ierse samenleving hadden, en dat de regering daarom niet bereid was mee te gaan in de gestelde eisen:

There is no such thing as political murder, political bombing or political violence. There is only criminal murder, criminal bombing and criminal violence. We will not compromise on this. There will be no political status.⁴

Ook na het overlijden van Sands bleef Thatcher benadrukken dat de Britse regering niets te verwijten viel en dat de criminalisering terecht was geweest: 'Mr. Sands was a convicted criminal. He chose to take his own life. It was a choice that his organisation did not allow to many of its victims.'⁵ Nadat er tussen mei en augustus dat jaar nog negen hongerstakers overleden, werd de actie in oktober

² Brendan O'Leary and John McGarry, *The Politics of Antagonism: Understanding Northern Ireland* (London 1993), 205-206; Paul Arthur, "'Reading" Violence: Ireland', in: David D. Apter (Ed.), *The Legitimization of Violence* (London 1997), 270-272; David McKittrick and David McVea, *Making Sense of the Troubles: A History of the Northern Ireland Conflict* (London 2012), 159-161, 164-166.

³ McKittrick and McVea, *Making sense of the Troubles*, 165-170; Richard B. Finnegan, *Ireland: The Challenge of Conflict and Change* (Colorado 1983) 117-118.

⁴ Margaret Thatcher, 'Speech in Belfast' (5 maart 1981), online beschikbaar: <http://www.margaretthatcher.org/document/104589>.

⁵ Margaret Thatcher Foundation, 'House of Commons PQs (1981 May 5 Tu)', online beschikbaar: <http://www.margaretthatcher.org/document/104641>.

afgeblazen.⁶ De Britse regering zag dit als bevestiging van het idee dat de actie nauwelijks sociale draagkracht had gehad en claimde haar overwinning. Technisch gezien had Thatcher geen ongelijk wat de algemene populariteit van de IRA betrof. Het merendeel van de katholieke/nationalistische populatie in Noord-Ierland was altijd kritisch geweest op de gewelddadige methoden van de organisatie. Toch bleek Thatchers conclusie in de praktijk niet volledig juist te zijn. Sands werd een volksheld die tot op de dag van vandaag symbool staat voor de kracht van de katholieke/nationalistische populatie en de hoop dat het Ierse volk ooit volledig uit haar lijdensgeschiedenis verlost zal worden.⁷ Uiteindelijk woonden 100.000 mensen Sands' begrafenis bij en kreeg de steun voor het nationalistisch-republikeinse gedachtegoed een enorme impuls: in het jaar na Sands' overlijden won de politieke vleugel van de IRA, Sinn Féin, een recordaantal van vijf zetels in *the Northern Ireland Assembly*.⁸

Een opvallend feit in de wijze waarop de hongerstaking van Sands publiekelijk ontvangen werd, is dat de actie puur politiek gemotiveerd was, maar dat de collectieve interpretatie ervan vaak religieus geladen leek te zijn. Zo kent de op het voorblad afgebeelde republikeinse muurschildering op Rockmount Street in Belfast verschillende religieuze verwijzingen en roept de compositie associaties op met het lijden van Jezus Christus. Op de achtergrond is de *H-Block* afgebeeld, de bijnaam van het gevangeniscomplex de hongerstakingen plaatsvonden, en de wijze waarop Sands is geportretteerd vertoont sterke overeenkomsten met foto's die vlak voor zijn overlijden zijn genomen. Deze elementen refereren niet alleen aan de meest intense periode van zijn lijden, maar doen, onder andere vanwege Sands' baard, eveneens denken aan de wijze waarop Jezus veelal wordt afgebeeld in de westerse kunst. De schildering suggereert dat God in dit alles aan de kant van Sands heeft gestaan: hij drukt een rozenkrans tegen zijn lippen en achter hem staat Maria, die hem zegent en over hem waakt. Daarnaast doet de tekst boven de schildering, 'Blessed are those who hunger for Justice', denken aan Mattheüs 5:6: 'Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they will be filled', een fragment uit het begin van de Bergrede dat verwijst naar het verlangen naar gerechtigheid.⁹

Hoewel de IRA zichzelf absoluut niet als een religieuze organisatie zag, lijkt het daarom toch onjuist om te stellen dat de wijze waarop het overlijden van Sands betekenis kreeg een puur seculiere aangelegenheid was. Hoe kan het dat de republikeinse traditie zich enerzijds afkeerde van religie, maar er anderzijds gebruik van maakte? En wat zegt dit over de wijze waarop de hongerstaking van Sands betekenis kreeg in de katholieke/nationalistische gemeenschap? Naar aanleiding van deze frictie, zal deze scriptie een antwoord zoeken op de vraag hoe de plaats van religie in de hongerstaking van

⁶ George Sweeney, 'Self-Immolative Martyrdom: Explaining the Irish Hungerstrike tradition', *Studies: An Irish Quarterly Review* 93 (2004) 371, 343; McKittrick and McVea, *Making Sense of the Troubles*, 169.

⁷ George Sweeney, 'Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice', *Journal of Contemporary History* 28 (1993) 3, 422-423; James Dingley and Marcello Mollica, 'The Human Body as a Terrorist Weapon: Hunger Strikes and Suicide Bombers', *Studies in Conflict & Terrorism* 30 (2007) 6, 464-466.

⁸ McKittrick and McVea 165-170; Richard B. Finnegan, *Ireland: The Challenge of Conflict and Change* (Colorado 1983) 117-118.

⁹ Holy Bible New International Version (NIV), Matthew 5:6.

Bobby Sands begrepen kan worden. Dit zal worden gedaan aan de hand van een vijfdelige analyse van het discours waarin de hongerstaking betekenis heeft gekregen, met daarin een focus op de rol van religie.

Het eerste hoofdstuk biedt historisch inzicht in de plaats van collectief lijden en politieke zelfopoffering in de Ierse traditie. In hoeverre bestond er een bepaalde historische draagkracht voor zelfopofferingacties? En welke historische gebeurtenissen of ontwikkelingen zijn hierin relevant geweest? Op basis van de in Hoofdstuk 1 geschetste historie, wordt in Hoofdstuk 2 de politieke hongerstaking als sociologisch concept geanalyseerd. Waarom en onder wat voor omstandigheden zijn leden van bewegingen als de IRA bereid zichzelf dood te hongeren? En hoe kan de collectieve impact van dergelijke acties sociologisch worden begrepen? In het derde hoofdstuk worden de motieven van (de voorlopers van) de IRA uiteengezet. Wanneer en waarom werden hongerstakingen een onderdeel van de militant republikeinse traditie? En hoe werd de campagne van 1980-81 opgezet? In Hoofdstuk 4 wordt de positie van de katholieke kerk in het debat aangaande de hongerstakingen geanalyseerd. Hoe kan de plaats die de katholieke kerk ten tijde van de Troubles in de katholieke/nationalistische gemeenschap had begrepen worden? En in op wat voor een manier mengden katholieke leiders zich in het debat rondom de republikeinse campagnes voor het verkrijgen van politieke status? In het vijfde hoofdstuk worden de bovenstaande analyses samengenomen en wordt er een antwoord gezocht op de vraag hoe het verband tussen het Noord-Ierse katholicisme en het Noord-Ierse nationalisme ten tijde van de Troubles begrepen kan worden en wat dit zegt over de hongerstakingen van 1980-81. Wat was überhaupt de functie van de labels ‘katholiek’ en ‘protestants’? Vond de hongerstaking plaats in een discours waarin religieuze en nationale identiteit inwisselbaar waren geworden? En wat zegt dit over de wijze waarop de gemeenschap de hongerstaking van Sands begreep?

Deze vragen zijn beantwoord door middel van godsdienstsociologische en politiek historische analyses die gefundeerd zijn op elkaar aanvullende primaire en secundaire bronnen. De belangrijkste primaire bronnen zijn afkomstig uit de digitale databases van Public Records of Northern Ireland (PRONI) en The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project, de gebundelde *Writings From Prison* van Bobby Sands en interviews met (ex-)IRA-leden, zoals geciteerd in *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland* (1990) van antropoloog Allen Feldman en het artikel ‘The Human Body as a Terrorist Weapon: Hunger Strikes and Suicide Bombers’ (2007) van sociologen James Dingley en Marcello Mollica. Deze primaire bronnen bieden verhelderende en illustrerende inzichten in de geanalyseerde gebeurtenissen, maar zijn, vanwege hun potentiële subjectiviteit, diepgaand theoretisch ingebed door de in de bibliografie aangegeven secundaire literatuur.

In keuzes aangaande de gebruikte terminologie is de te beantwoorden hoofdvraag als uitgangspunt genomen. Wat de conflictpartijen betreft worden de termen ‘katholiek/nationalistisch’ en ‘protestants/unionistisch’ gebruikt. Deze woordcombinatie komt voort uit het feit dat de katholieke bevolking van Noord-Ierland de nationalistische wens had een zelfstandig en verenigd Ierland op te

richten, terwijl de protestantse bevolking een toekomst beoogde waarin het Verenigd Koninkrijk van Groot-Brittannië en Noord-Ierland, zoals gebaseerd op de *Act of Union* (1801), zou blijven bestaan. Wanneer er specifiek aan de militante stroming binnen de katholiek/nationalistische gemeenschap wordt gerefereerd, zal de term ‘militant republikanisme’ gebruikt worden. De tak van de militant republikeinse IRA waar Sands lid van was, was in 1969 opgericht en heette officieel Provisional Irish Republican Army (PIRA). De PIRA was een afsplitsing van de oorspronkelijke IRA en focuste sterk op gewelddadige methoden. Omdat de PIRA veelal over zichzelf sprak als IRA en deze benaming aangaande de Troubles ook onder het brede publiek het bekendste is, zal de naam IRA ook in deze scriptie worden aangehouden.¹⁰

‘Religie’ wordt in deze scriptie hoofdzakelijk benadert als sociologisch concept met sociologische effecten, omdat dit het meest direct inzicht biedt in de invloed die de hongerstaking van Sands had op de sociale structuren van de katholieke/nationalistische gemeenschap. Basis voor deze interpretatie zijn Engelse vertalingen van de originele teksten die de Franse socioloog Emile Durkheim eind achttiende en begin negentiende eeuw schreef over (de sociologische functie van) religie. Waar nodig, is deze benadering aangevuld met de theologische interpretatie van nationalisme zoals verwoord door theoloog Dorian Llywelyn in zijn boek *Toward a Catholic Theology of Nationality* (2010).

Aan de hand van het verschaffen van een inzicht in de plaats van religie in de hongerstaking van Bobby Sands, zal deze scriptie uiteindelijk als handvat kunnen dienen verder onderzoek naar de plaats van religie in het Noord-Ierse conflict en hiermee bijdragen tot verdieping van het inzicht in de bredere vraag hoe, in het geval van collectieve conflicten, nationalisme en religie ten opzichte van elkaar begrepen kunnen worden.

¹⁰ Adrian Guelke, ‘Political Violence and the Paramilitaries’, in: Paul Mitchell and Rick Wilford (eds.), *Politics in Northern Ireland* (Oxford 1999), 37-38.

Hoofdstuk 1. De (Noord-)Ierse interpretatie van collectief lijden en politieke zelfopoffering

Zoals later duidelijk zal worden, was de Ierse geschiedenis een prominent onderdeel van de ideologie waar de IRA op was gefundeerd, een trend die onder meer van grote invloed is geweest op de organisaties hongerstakingen in 1980-81. Als motivering van zijn deelname aan de actie, plaatste ook Sands zijn protest in de bredere historische lijdensweg van ‘zijn volk’.¹¹ De hongerstaking van Sands kan daarom begrepen worden in de context van een bredere Ierse historische interpretatie van hongerstakingen, collectief lijden en (politieke) zelfopoffering.¹² Als eerste stap in het begrijpen van de rol die religie had in de collectieve betekenis van zijn hongerstaking, zal dit hoofdstuk daarom inzicht bieden in de historisch-culturele Ierse achtergrond van deze concepten.

1.1 Hongerstakingen in het oude Ierland

De eerste sporen van publiekelijke hongerstakingen in Ierland leiden terug naar de vroegmiddeleeuwse tradities (circa 8 v. Chr.). Het eiland was toentertijd verdeeld in zo’n honderd aparte koninkrijkes, waartussen vrijwel geen politieke eenheid bestond. Uit het gehanteerde orale wetsysteem (de *Brehon Laws*) blijkt echter dat de culturele eenheid wel relatief groot was. Voorschriften over bijvoorbeeld persoonlijk bezit, het gezin, rechtspraak en klasse waren wijdverbreid en mondden in sommige gevallen uit tot gebruiken die tot op de dag van vandaag een plek innemen in de (Noord-)Ierse traditie.¹³

Een van deze gebruiken was *troscaid*¹⁴, een praktijk die sterke parallellen vertoonde met hindoeïstische hongerstakingrituelen. Hoewel het niet geheel zeker is waar het gebruik precies vandaan komt, is het vanwege deze overeenkomsten waarschijnlijk dat het zijn oorsprong kende in culturele uitwisselingen tussen het eiland en het huidige India. Door middel van *troscaid* konden mensen uit lagere sociale klassen hongerstakingen inzetten als juridisch dwangmiddel wanneer er sprake was van een conflict met iemand uit een hogere klasse.¹⁵ Door nabij de woning van de tegenstander publiekelijk in hongerstaking te gaan werd deze onder druk gezet, omdat, wanneer de aanklager zou komen te overlijden, de woning van de tegenstander permanent besmet raken met negatieve bovennatuurlijke krachten. Hierdoor was het voor mensen uit lagere sociale klassen mogelijk om ook zonder materiële middelen juridisch tegenwicht kunnen bieden.¹⁶

Met de komst van het Christendom rond de vijfde eeuw raakte de Keltische cultuur

¹¹ George Sweeney, ‘Self-Immolation in Ireland: Hunger Strikes and Political Confrontation’, *Anthropology Today* 9 (1993) 5, 10; Sweeney, ‘Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice’, 421; Sweeney, ‘Self-Immolative Martyrdom’, 337; Leith Passmore, ‘The Art of Hunger: Self-Starvation in the Red Army Faction’, *German History* 27 (2009) 1, 43-44.

¹² Beiner, ‘Between Trauma and Triumphalism: The Easter Rising, the Somme, and the Crux of Deep Memory in Ireland’, *Journal of British Studies* 46 (2007) 2, 367-367, 370-371.

¹³ F. J. Byrne, ‘Early Irish Society: 1st-9th century’, in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New edition* (Cork 2011), 40, 43-47, 51-52.

¹⁴ Letterlijke vertaling vanuit het Iers: ‘vastend’.

¹⁵ Sweeney, ‘Self-Immolative Martyrdom’, 337; Sweeney, ‘Self-Immolation in Ireland’, 11.

¹⁶ D. A. Binchy, ‘Irish History and Irish Law: I’, *Studia Hibernica* 15 (1975), 23-24.

vervlochten met christelijke gebruiken. De Brehon Laws werden op schrift gesteld, waardoor troscad een meer gereguleerde rituele vorm aannam.¹⁷ Het is waarschijnlijk dat het gebruik rond het begin van de negende eeuw is vervaagd en in de daaropvolgende eeuwen werden hongerstakingrituelen voornamelijk ingezet als ritueel gebruik in Ierse kloosterordes en tijdens christelijke pelgrimages. Hierdoor raakte het concept terloops ook vermengd met christelijke elementen. Het actief inzetten van hongerstaking als politiek/juridisch pressiemiddel, zou, zoals later zal blijken, pas eeuwen later weer de kop op duiken.¹⁸

Een element van troscad dat echter van invloed bleef, was de associatie van hongerstakingen met de strijd van de machteloze tegen de machtige klasse. Mede door christelijke invloeden raakte dit idee in de loop der tijd vervlochten met de Ierse folklore en hagiografie in een Iers-christelijke traditie van mythen en sagen waarin heiligen en volkshelden in een hongerstaking hun leven op het spel zetten met als doel de Ieren tegen het kwaad te beschermen.¹⁹ Zo kent het *Book of Armagh*, waarin negende-eeuwse manuscripten over Ierlands beschermheilige Sint Patrick gebundeld zijn, bijvoorbeeld een verhaal waarin Patrick alle slangen (die symbool staan voor het kwaad) van het eiland verjaagt door 40 dagen te vasten, een verhaal dat overeenkomsten vertoont met Exodus 7:8-7:13, waarin God de staf van Mozes in een slang doet veranderen en hem en Aäron zo in staat stelt de slangen van de Farao te verslaan.²⁰ Hierdoor kregen hongerstakingen de historisch gefundeerde symbolische betekenis van het middels zelfopoffering in bescherming nemen van het Ierse volk. Zoals later aangetoond zal worden, zou dit zelfopofferingsthema zich in de loop van de geschiedenis verder ontwikkelen. Het verslaan van 'het kwaad' zou echter een meer concretere vorm gaan aannemen en zich evolueren tot het verslaan van wrede en onrechtvaardige machthebbers.

1.2 De historische Ierse lijdensweg

In de twaalfde eeuw maakte het eiland kennis met een externe machthebber die vanaf dat moment een blijvend stempel op de Ierse geschiedenis zou drukken: de Engelsen. In 1155 claimde Henry II (1133-1189) op grond van een (omstreden) pauselijke bul de autoriteit over het eiland.²¹ Tot 1541 oefenden de Engelsen in afwisselende mate hun macht uit, tot Engelse kolonisten zich vanaf 1607 permanent vestigden in de noordelijke provincie Ulster. Na deze *Great Plantation of Ulster* (de Plantation), breidden de *Planters* hun macht verder uit, waardoor het eiland na verloop van tijd vrijwel geheel onder hun bestuur viel. Traditionele Ierse gebruiken maakten gedwongen plaats voor de Engelse taal, cultuur en protestantse religie. Dit laatste nam een agressieve vorm aan vanwege de aversie tegen het

¹⁷ Binchy, 'Irish History and Irish Law', 23-24; Sweeney, 'Self-Immolative Martyrdom', 337; Sweeney, 'Self-Immolation in Ireland', 11; Tomás, Cardinal Ó Fiaich, 'The Beginnings of Christianity: 5th and 6th centuries', in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New Edition*, 53-54.

¹⁸ Sweeney, 'Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice', 421-422.

¹⁹ Binchy, 'Irish History and Irish Law', 23-24, 26; Sweeney, 'Self-Immolative Martyrdom', 336.

²⁰ History Ireland: Ireland's History Magazine, 'The Problem of Patrick (3:1)', <<http://www.historyireland.com/pre-norman-history/the-problem-of-patrick-31/>> (6 juni 2016); Sweeney, 'Self-Immolative Martyrdom', 11.

²¹ Finnegan, *Ireland*, 8-9.

katholicisme die in die periode in Engeland heerste. Het katholicisme werd geassocieerd met het blind volgen van de paus, waardoor de katholieke inwoners van Ierland al snel gestereotypeerd werden als dom, onwetend en onzelfstandig. De vooroordelen vonden hun doorklank in het socio-economische en politieke beleid op het eiland, zeker toen vanaf 1695 de discriminerende *Penal Laws* werden ingevoerd. Deze wetten stelden verschillende katholieke geloofspraktijken strafbaar en sloten katholieke inwoners uit van verschillende politieke en maatschappelijke praktijken. Ondanks het feit dat ze sterk in de minderheid waren, verwerden de protestantse nabestaanden van de Planters hiermee een machtige opperklasse, terwijl de katholieke nabestaanden van de oorspronkelijke bewoners, die een absolute meerderheid vormden, degradeerden naar een minderwaardige en afhankelijke boerenbevolking.²²

In de loop van de achttiende en negentiende eeuw vonden er vanuit de katholieke bevolking meerdere pogingen tot verzet plaats. Toen Engeland tussen 1782 en 1800 een meer liberale regering had werden er enkele concessies gedaan, maar, afgeschrikt door de Franse Revolutie, krabbelden de politici steeds weer terug. De positie van de katholieke bevolking bleef hierdoor absoluut nadelig. In alle opzichten waren ze ondergeschikt aan de protestanten. Het feit dat zij dit moesten ondergaan in een land waarvan ze meenden dat het oorspronkelijk gezien aan hen toebehoorde, resulteerde in een complete transformatie van de Ierse identiteit. De oorspronkelijk Iers-christelijke tradities raakten in verval, terwijl gevoelens van minderwaardigheid, wrok en afgunst centraal kwamen te staan.²³ Zoals later zal blijken, zouden deze sentimenten zich in de loop der tijd ontkiemen tot de voedingsbodem van de ideologie waarin de IRA en haar voorlopers hun oorsprong vonden.

De ultieme bevestiging van de katholieke grieven kwam met de Grote Hongersnood (1845-1852), die ruim een miljoen (katholieke) Ieren het leven kostte en eveneens een miljoen (katholieke) Ieren deed emigreren. De wijze waarop de Britten zich tijdens de Hongersnood opstelden is tot op de dag van vandaag een controversieel thema. Waar enerzijds wordt beargumenteerd dat de Britten niets konden doen aan de door een bacteriële infectie veroorzaakte mislukte aardappeloogsten, wordt er anderzijds gesteld dat het merendeel van de Britse politici hier zeer bewust nooit een poging toe heeft gedaan.²⁴ De hongersnood zou zijn gezien als een gevolg van ‘Irish laziness and popery’ en het verdwijnen van een deel van de katholieke bevolking zou de regering maar al te goed zijn uitgekomen.²⁵ Los van de discussie, was het feit dat de Engelsen geen grootschalige hulp hadden geboden voor veel katholieken een bevestiging van het idee dat de politieke constructie van het Verenigd Koninkrijk van Groot-Brittannië en Ierland slechts bestond om de katholieke bevolking uit

²² Maurice Irvine, *Northern Ireland: Faith and Faction* (New York 1991), 2, 4-9; Finnegan, *Ireland*, 8-12.

²³ Sweeney, ‘Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice’, 422.

²⁴ Peter Gray, ‘The Triumph of Dogma Ideology and Famine Relief’, *History Ireland* 3 (1995) 2, 27, 29-31; E. R. R. Green, ‘The Great Famine: 1845-1850’, in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New Edition* (Cork 2011), 230-233, 237; Finnegan, *Ireland*, 23-24.

²⁵ Finnegan, *Ireland*, 23.

te buiten en te onderdrukken.²⁶ Verbitterd door de Hongersnood zagen de katholieken zichzelf meer dan ooit als een onderdrukt volk dat een lange historische lijdensweg had afgelegd en een minstens zo sombere toekomst tegemoet zou gaan.

1.3 Het cultureel nationalisme

In de tweede helft van de achttiende eeuw kreeg dit sentiment een nieuwe lading. Met de opkomst van nationalistische stromingen overal ter wereld werd het katholieke lijden een legitimatie van de wens een eigen, onafhankelijke natie op te richten.²⁷ Zoals politicoloog en antropoloog Benedict Anderson stelt, kan het nationalisme begrepen worden vanuit het idee van ‘imagined communities’: individuen die elkaar nog nooit hebben ontmoet, ervaren vanwege gemeenschappelijke historische en culturele wortels een natuurlijke band met elkaar. Door deze band voelt men zich minder verbonden met ‘niet-groepsleden’, maar kunnen eventuele onderlinge ongelijkheden juist worden overstegen. In de periode dat het nationalisme opkwam werd deze band in toenemende mate ervaren als legitimatie een ‘imagined political community’: een eigen natie.²⁸ Zoals eerder is omschreven, speelden zo’n onderlinge cohesie een grote rol in de collectieve identiteit van de katholieke Ieren en was dit (deels gedwongen) voortgekomen vanuit het idee dat zij als nakomelingen van de oorspronkelijke bewoners van het eiland nog steeds een gemeenschap vormden. Deze onderlinge verbondenheid werd versterkt door het feit dat de katholieken vanwege hun groepsidentiteit, en niet vanwege hun individuele capaciteiten, werden gediscrimineerd. Waar het verzet tegen deze onderdrukking eerder vaak moeizaam was verlopen, bood het nationalisme een ideologisch raamwerk van waaruit de katholieke frustraties getransformeerd konden worden tot hoop op de toekomst en gemobiliseerd verzet.

Het direct politiek realiseren van de nationalistische wens bleek moeilijk. De katholieken waren politiek gezien onervaren en gefragmenteerd en konden moeilijk opboksen tegen de door Groot-Britannië gesteunde protestanten/unionisten. Een vorm van het nationalisme die beter aansloeg, was het cultureel nationalisme, dat gebaseerd was op het idee dat de gemeenschappelijke historische en culturele wortels van de katholieke populatie de ultieme legitimatie waren van een eigen Ierse staat.²⁹ De bijkomende strategie was gebaseerd op het idee dat, als de gemeenschappelijke cultuur en geschiedenis de basis waren voor een eigen natiestaat, het stimuleren van deze gevoelens dit doel zou kunnen helpen te realiseren. Als gevolg hiervan ontwikkelde zich een sterke focus op het herstel en behoud van alles dat de Ierse cultuur anders maakte dan de Britse.³⁰

²⁶ Kathleen Nutt and Peter Gray, ‘Re-thinking Irish Nationalism: Identity, Difference and the Northern Conflict’, *An Irish Quarterly Review*, 83 (1994) 329, 10-11.

²⁷ Nutt and Gray, ‘Re-thinking Irish Nationalism’, 11-12; Sweeney, ‘Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice’, 422-423.

²⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition*, (London en New York 2006), 6-7.

²⁹ D. Boyce, *Nineteenth Century Ireland: The Search for Stability* (Dublin 2005), 231-233; John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State* (London 1987), 2; Nutt and Gray, ‘Re-thinking Irish Nationalism’, 7-8.

³⁰ Hutchinson, *Dynamics of Cultural Nationalism*, 2.

Met deze *Gaelic Revival* werd de Ierse identiteit van voor de Great Plantations verheerlijkt, waardoor er een nieuw referentiekaders ontstonden van waaruit de eigen gemeenschap, geschiedenis en cultuur werden geïnterpreteerd.³¹ De ‘lijdenshistorie’ werd niet langer gezien als geschiedenis om om te rouwen, maar als een gemeenschapskracht, van waaruit gewerkt kon worden aan een betere toekomst. Daarnaast werd de Ierse taal, die door de protestanten altijd werd gezien als symbool van de ongeschooldheid, een katholiek/nationalistisch statussymbool. Ook oud-Ierse sporten werden weer op grote schaal beoefend en er was veel aandacht voor oud-Ierse muziek, dans, mythologie en folklore.³² De culturele cohesie binnen de katholieke bevolking kreeg een impuls, terwijl de protestantse bevolking, die geassocieerd werd met ‘Britsheid’, in toenemende mate werd uitgesloten van sociale activiteiten. Gevolg was een verharding van de al bestaande segregatie in de samenleving.³³ Zoals in de volgende hoofdstukken duidelijk zal worden, bepaalde deze antagonistische opstelling ook ten tijde van de Troubles in sterke mate de sociale verhoudingen tussen de katholieken/nationalisten en de protestanten/unionisten.

In dezelfde periode als de Gaelic Revival maakte ook het Iers Katholicisme een herleving door, een periode die ook wel wordt aangeduid als de *Devotional Revolution*. Mede vanwege de ontmoedigende en discriminerende wetgeving, was in de periode voor de Hongersnood de kerkgang onder katholieken laag, waren priesters veelal laagopgeleid en was voor veel mensen het onderscheid tussen het katholicisme en oud-Ierse religies onduidelijk. In de tweede helft van de negentiende eeuw leidde de Ierse kardinaal Paul Cullen (1803 – 1878) met succes een campagne om het actieve katholicisme te bemoedigen.³⁴ Tegen de achtergrond van de Gaelic Revival waren de katholieken/nationalisten in die tijd gevoelig voor alles wat aanspraak maakten op dat wat hen van de protestanten/unionisten deed onderscheiden, waardoor ze ook openstonden voor Cullens ideeën. Zoals Ierland-historicus George Sweeney stelt: ‘The Devotional Revolution provided the Irish with a substitute symbolic language and offered them a new cultural heritage with which they could identify and through which they could be identified’.³⁵

1.4 Hoe Iers nationalisme een (christelijk) bloedoffer werd

De hernieuwde aandacht voor de historische wortels van de Ierse identiteit deed ook de oude mythen en sagen waarin volkshelden hun leven gaven voor het Ierse volk herleven. In het kader van de nationalistische strijd, was er ook veel aandacht voor het literaire thema van zelfopoffering. Men putte hoop uit het idee dat lijden een hoger doel kon hebben, wanneer het een bijdrage leverde aan het

³¹ Boyce, *Nineteenth Century Ireland*, 211-215, 235; Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, 1; Donal McCartney, ‘From Parnell to Pearse: 1891-1921’ in T. W. Moody and F. X. Martin (eds), *The Course of Irish History: New Edition* (Cork 2011), 260.

³² Boyce, *Nineteenth Century Ireland*, 236, 238-239.

³³ Boyce, *Nineteenth Century Ireland*, 232; McCartney, ‘From Parnell to Pearse’, 158.

³⁴ Emmet Larkin, ‘The Devotional Revolution in Ireland, 1850-75’, *The American History Review* 77 (1972) 3, 627, 638-640, 644-645; Sweeney, ‘Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice’, 422.

³⁵ Sweeney, ‘Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice’, 423.

beschermen van het Ierse volk en de hierbij horende Ierse natie. In 1916 raakte deze ‘cult of self-sacrifice’ onlosmakelijk verbonden met de katholieke/nationalistische identiteit, toen de militant republikeinse organisatie *The Irish Volunteers*, voorloper van de IRA, tijdens de paasweek een opstand tegen de Britten organiseerden, met als doel het oprichten van een Ierse natie. Zoals in Hoofdstuk 3 verder uitgewerkt zal worden, wonnen de Britten de strijd en werden de republikeinse leiders geëxecuteerd. Hoewel de katholieken/nationalisten de strijd praktisch gezien verloren, was het ideologisch effect ervan was groots. Men voelde zich verenigd in de rouw om de gevallen leiders en de eenheid binnen de katholieke/nationalistische gemeenschap kreeg een enorme impuls. Gebaseerd op de mythologische vertellingen over zelfopoffering, werden de omgekomen strijders geportretteerd als martelaren die hun leven hadden gegeven voor het Ierse volk.³⁶

Tot op de dag van vandaag markeert de Opstand van 1916 een omslagpunt in de Ierse geschiedenis en het Brits-Ierse conflict in het bijzonder. Het opofferingsthema dat na de Gaelic Revival een centrale plek had gekregen in de katholieke/nationalistische traditie van die tijd, maakte dat discriminatie, verlies en onderdrukking patriotistisch geïnterpreteerd werden. Het verlies van 1916 werd hiermee gezien als symbolische bevestiging van het cultureel-nationalistische idee dat een gezamenlijke strijd het volk in de toekomst tot verlossing zou brengen. Dit sentiment kreeg, min of meer toevallig, een extra impuls door het feit dat de gebeurtenissen plaats hadden gevonden tijdens de paasweek, waardoor de gestorven leiders geassocieerd werden met Jezus Christus.

In de loop van de Ierse geschiedenis raakten sentimenten van onderdrukking, trauma en verslagenheid dus vervlochten met het nationalistische streven naar een betere toekomst. Gemotiveerd door het verlangen boven een gedeprimeerd zelfbeeld uit te stijgen, resulteerde collectieve trauma's in een stimulans de kracht voor verandering te vinden. Dit verlangen om uit het geleden leed hoop te putten lijkt ook van invloed te zijn geweest op de hongerstakingen van Bobby Sands. Zoals later zal blijken, werden de symbolische hongerstakingen die voort waren gekomen uit het gebruik van troscad na de Paasopstand een vast politiek wapen van zowel de katholieke/nationalistische cultuur van zelfopoffering als van het militante republikanisme.

³⁶ Sweeney, ‘Self-Immolative Martyrdom’, 338-339.

Hoofdstuk 2. Een sociologische interpretatie: hongerstakingen als sociale betekenisgever

Tegen de achtergrond van de in het vorige hoofdstuk geschetste geschiedenis zal dit hoofdstuk het abstracte fenomeen politieke hongerstakingen toelichten. Hoe is het te verklaren dat individuen als Bobby Sands bereid zijn zichzelf dood te hongeren? En hoe kan de collectieve impact van zo'n actie worden uitgelegd? Om een antwoord te vinden op deze vragen, zal er op basis van sociologische concepten een globaal inzicht worden geboden in de sociale structuren waarop hongerstakingen als die van Sands zijn gefundeerd.

2.1 De collectieve frustratie als sociaal draagvlak

Sociologen James Dingley en Marcello Mollica wijzen erop dat 'politieke zelfopofferingen' niet als individuele actie, maar als sociaal fenomeen moet worden begrepen. Wanneer er vanuit een kosten-batenanalyse geredeneerd wordt, is het namelijk onwaarschijnlijk dat een geïsoleerd individu de 'baten' kan realiseren die opwegen tegen de 'kosten' van zo'n lange lijdensweg die zeer waarschijnlijk de dood tot gevolg zal hebben. Grootse collectieve erkenning en status in de eigen sociale gemeenschap daarentegen, lijken de te betalen prijs wel te kunnen compenseren.³⁷

Politicoologe Karin Fierke legt uit dat met name 'asymmetrische samenlevingen' gevoelig zijn voor sociale processen van betekenisgeving die hiermee samenvallen. In dergelijke samenlevingen wordt de sociale gemeenschap van de hongerstaker onevenredig nadelig behandeld ten opzichte van een of meer andere bevolkingsgroepen. Door deze positie, die uiteraard doet denken aan de gediscrimineerde katholieke/nationalistische (Noord-)Ierse bevolking, komt de sociale groep in een sociaal-politiek isolement terecht, van waaruit de kans op verbetering via het reguliere politieke systeem niet tot nauwelijks realiseerbaar lijkt. Om toch verbetering te realiseren, trachten protestorganisaties de situatie te doorbreken door in verzet te komen tegen deze onevenredige structuren of deze zelfs volledig te ontkennen. Hiermee wordt er afbreuk gedaan aan de legitimiteit van het discriminerende systeem en het gezag van de heersende macht.³⁸

Bijzonder aan een politieke hongerstaking is dat dit een vorm van zelfopoffering is die over het algemeen volledig geweldloos verloopt. Dit versterkt de symbolische boodschap dat de hongerstaker representant is van een weerloze en onderdrukte gemeenschap. In tegenstelling tot bijvoorbeeld zelfmoordaanslagen, worden zowel de hulpeloze positie van deze groep, als de wreedheid van de heersende macht benadrukt. Dit effect wordt versterkt door het feit dat de hongerstaker zichzelf als het ware 'offert'. Hij of zij is bereidheid om de wreedheid van het gezag te ondergaan, maar blijft tegelijkertijd vasthouden aan zijn of haar standpunt, zelfs als dit de dood tot

³⁷ James Dingley and Marcello Mollica, 'The Human Body as a Terrorist Weapon: Hunger Strikes and Suicide Bombers', *Studies in Conflict & Terrorism* 30 (2007) 6, 459-460; 468.

³⁸ K. M. Fierke, 'The Warden's Dilemma: Self-Sacrifice and Compromise in Asymmetric Interactions', *Government and Opposition* 47 (2012) 3, 322-323, 325, 338; Leith Passmore, 'The Art of Hunger: Self-Starvation in the Red Army Fraction', *German History* 27 (2009) 1, 58.

gevolg heeft. De disproportionele verhouding tussen het gezag en de weerloze hongerstaker, representeert hiermee het asymmetrische isolement van de gemeenschap, waardoor zijn of haar sterven de ultieme belichaming kan worden van (historische) frustraties en hoop op een betere toekomst. Het verdriet dat leden van de gemeenschap voelen naar aanleiding van het lijden en sterven van de hongerstaker, functioneert hiermee als sociaal-cultureel handvat aan de hand waarvan de eigen nadelige positie in de maatschappij verwerkt kan worden.³⁹

2.2 De impact van een inherente symbolische overwinning

Het idee dat hongerstakingen functioneren als de belichaming van collectieve frustraties en de hoop op een betere toekomst, lijkt ook inzicht te bieden in de gevolgen ervan. Het ‘offerelement’ dat inherent is aan hongerstakingen, maakt namelijk dat de actie niet alleen direct, maar ook op de lange termijn een grote impact kan hebben. Zeker voor een gemeenschap waarin discriminatie en onderdrukking een belangrijk onderdeel zijn van het collectieve zelfbeeld, bevestigt de hongerstaker met zijn actie indirect de sociale kracht van de gemeenschap zelf. Het rouwen om de overledene, of het organiseren van herdenkingen, brengt de leden van de gemeenschap dichter tot elkaar. Zoals sociologen Dingley en Mollica stellen: ‘Self-sacrifice tells an emotional story to the actor’s community that is comprehensible to them and will have an emotional appeal to maintaining the community’.⁴⁰

Doordat de hongerstaking de gemeenschap op de lange termijn kracht en hoop verschaft, verkrijgt de actie een moreel gezag die daden van geweld of onderdrukking niet hebben. Op basis hiervan zijn hongerstakingen een politiek instrument dat vrijwel altijd een element van overwinning met zich mee zal brengen, ook als het primaire politieke doel niet wordt bereikt.⁴¹ Zoals Fierke uitlegt aan de hand van het door haar opgestelde ‘Warden’s Dilemma’, kunnen autoriteiten als reactie op een geweldloze hongerstaking verschillende keuzes maken, die uiteindelijk vrijwel altijd in het voordeel van de onderdrukte gemeenschap zullen zijn. Zo kan de hongerstakingen genegeerd worden. Resultaat hiervan is echter dat de autoriteiten zichzelf criminaliseren en de hongerstakers een martelaarsstatus toekennen, omdat de hongerstakers geen geweld gebruiken, maar wel in gevangenschap lijden. Wanneer echter het dialoog met de hongerstakers en hun achterban wordt aangegaan of wanneer hun verzoeken worden ingewilligd, wordt er een stuk legitimiteit toegekend aan de hongerstaker, wat automatisch afbreuk doet aan de legitimiteit van de autoriteiten.⁴² De lijdensweg van de hongerstaker krijgt dus altijd effect vanuit de asymmetrische positie van de hongerstaker en zijn gemeenschap ten opzichte van de machthebber waar de actie tegen is gericht.

³⁹ Dingley and Mollica, ‘The Human Body as a Terrorist Weapon’, 470-471; Fierke, ‘The Warden’s Dilemma’, 321-322, 337-339, 341; Passmore, ‘The Art of Hunger’, 58.

⁴⁰ Dingley and Mollica, ‘The Human Body as Terrorist Weapon’, 459.

⁴¹ Ibidem, 459.

⁴² Fierke, ‘The Warden’s Dilemma’, 327-331.

2.3 Hongerstakingen als religieus offer?

De motivatie en de impact van politieke hongerstakingen vallen dus samen met sociale draagkracht en symbolische representatie. In het kader van de hoofdvraag van deze scriptie is het opvallend dat er verschillende sociologische theorieën bestaan over het mogelijke verband tussen dergelijke concepten en de sociologische functie van religie.

Grondlegger van de hedendaagse westerse sociologie Émile Durkheim stelt dat religie in sociologisch opzicht begrepen kan worden aan de hand van sociale cohesie. Religieuze taal, tradities en symbolen zijn volgens hem concretisering van de ervaring samen een collectief te vormen. Qua symbolen kan deze ervaring bijvoorbeeld worden geconcretiseerd in een materieel object (zoals een doopkaars of een icoon), een specifiek groeps lid (denk aan heilig verklaarde personen) of een heilig geschrift of verhaal. De symbolische kracht die er uitgaat van bijvoorbeeld het aansteken van een doopkaars wordt door de gemeenschap als tijdloos en natuurlijk ervaren, maar komt in feite voort uit de ervaring een bepaalde geschiedenis en cultuur met andere te delen.⁴³ Door middels religie met deze symbolen bezig te zijn, bevestigt en beleeft de groep dus als het ware haar eigen cohesie:

The sentiments aroused in us by something spontaneously attach themselves to the symbol which represents them. (...) The transference of sentiments comes simply from the fact that the idea of a thing and the idea of its symbol are closely united in our minds; the result is that the emotions provoked by the one extend contagiously to the other.⁴⁴

Met name ervaringen die niet geheel rationeel te bevatten zijn, zoals bijvoorbeeld het feit dat jouw gemeenschap wordt gediscrimineerd, lenen zich zo'n symbolisering: 'We cannot explain them to ourselves, except by connecting them to some concrete object of whose reality we are vividly aware', aldus Durkheim.⁴⁵ De emotie die de groep ervaart, hecht zich dus als het ware aan een symbolische representatie ervan. Sociologen Henri Hubert en Marcel Mauss, beiden leerlingen van Durkheim, stellen dat ook (religieuze) zelfopoffering begrepen kan worden in termen van sociale cohesie en de bijbehorende symbolische representatie. De geofferde functioneert als het ware als communicatiemiddel tussen de gemeenschap en dat wat als heilig wordt ervaren (de groep zelf), omdat hij of zij lijdt en sterft *namens* de gerepresenteerde groep, een concept dat uiteraard sterk doet denken aan het lijden en sterven van Jezus Christus.⁴⁶

⁴³ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life. Translated and with an introduction of Karen E. Fields* (New York 1995), 433-440; Émile Durkheim, 'Concerning the definition of religious phenomena', in: W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim on Religion: A selection of readings with biographies and introductory remarks* (Cambridge 1975), 90-95; Émile Durkheim, 'Contribution to discussion: 'Religious sentiment at the present time'', in: W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim on Religion: A selection of readings with biographies and introductory remarks* (Cambridge 1975), 182-183.

⁴⁴ Durkheim, Émile, 'From: Elementary Forms of the Religious Life', in: Mark Juergensmeyer and Margo Kitts (eds.), *Princeton Readings in Religion and Violence* (Oxford 2011), 103.

⁴⁵ Durkheim, 'From: Elementary Forms of the Religious Life', 104-105.

⁴⁶ Henri Hubert and Marcel Mauss, 'From Sacrifice: its Nature and Function', in: Mark Juergensmeyer and Margo Kitts (eds.), *Princeton Readings in Religion and Violence* (Oxford 2011), 112-113.

Wanneer deze theorieën worden gecombineerd met de bovenstaande analyse van politieke hongerstakingen, kan gesteld worden dat hongerstakers die een onderdrukte gemeenschap representeren, symbolische betekenis kunnen hebben van waaruit deze gemeenschap negatieve belevenissen als hoopgevend kan ervaren. Hoewel deze theorieën zijn ontwikkelt zich oorspronkelijk richten op zwaar spirituele, primitieve samenlevingen, bieden ze een globaal sociologisch raamwerk van waaruit de hongerstaking van Sands begrepen kan worden. De geweldsloze lijdensweg die hij en zijn metgezellen in 1981-80 aflegden in naam van de onderdrukte katholieke/nationalistische gemeenschap, was een appel op de frustraties en emoties van zowel de eigen sociale groep als op het medeleven van de rest van de wereld. Als woordvoerder van de hongerstaking en begaafd schrijver en politicus werd Sands door zijn actie een symbolische representant van het lijden van zijn gemeenschap. Door met Sands mee te leven en hem te herdenken gaf katholieke/nationalistische populatie concreet gestalte aan zowel een dieper historisch lijden als aan de hoop op een betere toekomst.

Hoofdstuk 3. Het militant republikanisme in (Noord-)Ierland en de inzet van hongerstakingen

De hongerstaking waar Sands in 1981 aan deelnam werd grotendeels georganiseerd door de IRA. De motieven van de organisatie waren politiek, maar de hongerstaking werd emotioneel en deels religieus ontvangen. Om meer inzicht te creëren in de motieven van de IRA zal dit hoofdstuk analyseren hoe het abstracte, sociologische concept van politieke hongerstakingen zich heeft voorgedaan in de militante Iers-republikeinse traditie zoals deze zich heeft ontwikkelt tegen de achtergrond van de in Hoofdstuk 1 geschetste geschiedenis.

3.1 Oorsprong van de militante Iers-Republikeinse traditie

Zoals in het vorige hoofdstuk is genoemd, kent de militante Iers-republikeinse traditie zijn oorsprong in het verzet tegen de discriminerende Penal Laws. Geïnspireerd door de Amerikaanse en Franse Revolutie werden in dit kader aan het einde van de achttiende eeuw verschillende republikeinse organisatie opgericht die zich inzetten voor een gelijkwaardiger politiek systeem op het Ierse eiland. Hoewel hun acties grotendeels werden neergeslagen, maakten ze wel een sentiment los dat fundamenteel zou zijn voor het protest van latere generaties.⁴⁷

Ook nadat op 1 januari 1801 het Verenigd Koninkrijk van Groot-Brittannië en Ierland tot stand kwam, bleef de strijd voor ‘Catholic Emancipation’ bestaan. Nog steeds was het verzet er in eerste instantie niet op gericht een eigen natie te stichten en focuste men op politieke hervormingen binnen het bestaande systeem. In de late negentiende eeuw kwam hier echter verandering in toen middels de Gaelic Revival cultureel-nationalistische sentimenten aan invloed wonnen.⁴⁸ In 1874 werden in dit kader de Young Irelanders opgericht, een groepering die haar methoden baseerde op het idee dat het gebruik van geweld niet geschuwd mocht worden als dat weg naar de Ierse verlossing vrij zou maken. Omdat de katholieke bevolking in diezelfde periode herstellende was van de Hongersnood, bleef de directe impact van de organisatie beperkt. Op de langere termijn was hun gedachtegoed echter invloedrijk: in toenemende mate ontstonden er republikeinse (splinter)organisaties die een meer militante revolutionaire weg insloegen. De kerngedachte van deze stroming, die het Fenianisme⁴⁹ werd genoemd, was dat de Britten hun gezag niet uit zichzelf op zouden geven en dat een door fysiek geweld geforceerde onafhankelijke Ierse staat de enige manier was om de katholieke bevolking te verlossen van de aanhoudende discriminatie en onderdrukking. In dit kader werd in 1858 het geheime genootschap the Irish Republican Brotherhood (IRB) opgericht. In eerste instantie bestond er binnen de IRB relatief weinig samenhang en was de politieke impact ervan gering, maar de toegenomen sociaal-culturele cohesie en de groeiende wens voor een eigen natie maakten de katholieke/nationalistische populatie in toenemende mate ontvankelijk voor de

⁴⁷ Finnegan, *Ireland*, 12-16.

⁴⁸ *Ibidem*, 18-20.

⁴⁹ *Fianna* is een term uit de Iers en Schotse mythologie die verwijst naar genootschappen die land hadden geërfd, maar dit nooit praktisch in bezit hadden gekregen.

fenianistische ideologie, waardoor de IRB uiteindelijk haar kans kreeg de bijbehorende strategie te verwezenlijken.⁵⁰ In 1913 werden de Irish Volunteers opgericht, een organisatie die functioneerde als overkoepelend en organiserend militair orgaan voor meerdere militant-republikeinse groeperingen, waaronder de normaal gesproken geheime IRB.⁵¹

Via de Irish Volunteers speelde de IRB een sleutelrol in de Paasopstand van 1916. Een van de leiders van de opstand was dichter en politiek activist Patrick Pearse (1879-1916). Een paar dagen voor de Paasopstand publiceerde hij de *Proclamation of the Republic*, waarin hij zijn idee van de Ierse natie definieerde en aangaf waarom het van belang was dat de gehele katholieke/nationalistische populatie de opstand zou steunen:

We declare the right of the people of Ireland to the ownership of Ireland, and to the unfettered control of Irish destinies, to be sovereign and indefeasible. The usurpation of that right by a foreign people and government has not extinguished the right, nor can it ever be extinguished except by the destruction of the Irish people. (...) Standing on that fundamental right and again asserting it in arms in the face of the world, we hereby proclaim the Irish Republic as a Sovereign Independent State, and we pledge our lives and the lives of our comrades-in-arms to the cause of its freedom, of its welfare, and of its exaltation among the nations.⁵²

De wijze waarop Pearse de Ierse geschiedenis, het 'Iers zijn' en concept van een Ierse natie met elkaar verbond, is tekenend geweest voor de verdere geschiedenis van het Ierse republikenisme. Hij verheerlijkte het Ierse volk, waarmee het vechten voor de Ierse vrijheid een heldendaad werd met een bijna heilige status. Wanneer dit de dood tot gevolg zou hebben, werd dit gezien als een soortement van messiaanse zelfopoffering die de katholieke/nationalistische populatie dichterbij hun verlossing had gebracht. Met deze thema's raakte Pearse, die een christelijk man was, uiteraard aan het christelijke opofferingsthema. Toen Pearse naar aanleiding van zijn rol in de Paasopstand op 3 mei 1916 werd geëxecuteerd, maakten zijn eigen uitspraken hem tot zo'n nationalistische martelaar en volksheld.⁵³ Zoals eerder in deze scriptie is geanalyseerd, verbonden deze gebeurtenissen de republikeinse strijd dus direct aan de oud-Ierse martelaarstraditie en werd het overlijden van de leiders van de opstandelingen gezien als offer dat het Ierse volk tot verlossing kon brengen.⁵⁴

Toen de Ierse verkiezingen van 1918 overduidelijk werden gewonnen door de republikeinse

⁵⁰ T. W. Moody, 'Fenianism, Home Rule and the Land War: 1850-91', in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New Edition* (Cork 2011) 240-48; D. George Boyce, *Nineteenth Century Ireland*, 136, 152-165; McCartney, 'From Parnell to Pearse', 257; Finnegan, *Ireland*, 11.

⁵¹ M. L. R. Smith, *Fighting For Ireland? The Military Strategy of the Irish Republican Movement* (London 1995) 32-34; Laura Filardo-Llamas, 'Committed to the ideals of 1916'. The Irish language of paramilitary groups: the case of the Irish Republican Army', *Critical Discourse Studies* 10 (2013) 1, 1-2.

⁵² Pearse, P. H., 'Problacht Na H Eireann: The Provisional Government of the Irish Republic to the People of Ireland', online beschikbaar: <http://www.ucc.ie/celt/online/E900007-012.html>.

⁵³ Feargal Cochrane, 'The Past in the Present', in: Paul Mitchell and Rick Wilford (eds.), *Politics in Northern Ireland* (Oxford 1999), 2-8; Joost Augusteijn, 'Nationalism as a Political Religion: The Sacralization of the Irish Nation', in: Joost Augusteijn, Patrick G. C. Dassen and Maartje J. Janse (eds.): *Political Religion Beyond Totalitarianism: The Sacralization of Politics in the Age of Democracy* (Basingstoke 2013), 141-149.

⁵⁴ Smith, *Fighting For Ireland?* 32-34; Filardo-Llamas, 'Committed to the ideals of 1916', 1-2.

politieke partij Sinn Féin, maar de partij weigerde plaats te nemen in het Britse regering en haar eigen parlement in Dublin oprichtte, zagen ook de Britten in dat de diepgewortelde frustratie onder de katholieke/nationalistische bevolking niet langer genegeerd kon worden. Het voorstel dat werd gedaan voor een tweedeling van het eiland, werd door de katholieke/nationalistische bevolking niet geaccepteerd. De hierop volgende Ierse Onafhankelijkheidsoorlog (1919-1921) leidde uiteindelijk tot de oprichting van de Ierse Vrijstaat en het Verenigd Koninkrijk van Groot-Britannië en Noord-Ierland.⁵⁵

De strijd voor de Ierse vrijheid was echter nog lang niet voorbij. De nieuw opgerichte Ierse Vrijstaat was voor velen niet wat Pearse met de Ierse natie had bedoeld, nu een deel van de provincie Ulster nog steeds aan de Britten toebehoorde. De grenzen van Noord-Ierland waren zo geconstrueerd dat er een nipte protestantse/unionistische meerderheid was, waardoor de katholieke/nationalistische minderheid zich in een zeer nadelige positie bevond. In 1924 hield de IRB op te bestaan, omdat het geheime karakter ervan al geruime tijd geen stabiele basis meer bood voor het praktisch realiseren van militaire acties. De Irish Volunteers werden de kernbeweging in het verwezenlijken van de guerrillatactiek waarmee Groot-Britannië na 1921 fysiek en mentaal werd belaagd. In toenemende mate werd er naar the Irish Volunteers verwezen als Irish Republican Army, wat uiteindelijk de officiële naam van de beweging werd.⁵⁶

3.2 Republikeinse hongerstakingen na 1916

Vanaf de periode van de Paasopstand werden, naast de gewelddadige tactiek, hongerstakingen een vast onderdeel van de militante republikeinse tactiek. De methode was gebaseerd op de mythische vertellingen over hongerstakingen en paste in de martelaarsmentaliteit die na de Paasopstand van 1916 een prominente rol speelde in het katholieke/nationalistische zelfbeeld.⁵⁷ In dit kader vonden er tussen 1913 en 1923 minstens vijftig politiek gemotiveerde hongerstakingen plaats, waar bij elkaar opgeteld rond de 9000 gevangenen aan deelnamen. De protesten waren er met name op gericht de gevangeniscondities van paramilitaire gevangenen te verbeteren, maar beoogde in enkele gevallen het verkrijgen van politieke status of het aanvechten van (onterechte) veroordelingen.⁵⁸

De meest invloedrijke campagnes in deze periode waren die van Thomas Ashe (1885-1917) en Terence MacSwiney (1879-1920). Ashe, onder andere lid van de IRB en commandant bij de Irish Volunteers, werd in 1917 gearresteerd nadat hij een anti-Britse toespraak had gehouden. Ashe eiste dat de Britten hem de politieke status zouden verlenen. Dit werd hem geweigerd, waarna hij op 20 september 1917 in hongerstaking ging. De Britse autoriteiten vreesden voor de politieke gevolgen van

⁵⁵ Finnegan, *Ireland*, 36-39; Cochrane 'The Past in the Present', 7-10.

⁵⁶ Finnegan, *Ireland*, 28-33, 37-39.

⁵⁷ Sweeney, 'Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice', 425; Filardo-Llamas, 'Committed to the ideals of 1916', 2.

⁵⁸ Sweeney, 'Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice', 424; Sweeney, 'Self-immolative Martyrdom' 371, 339.

zijn eventuele overlijden en dienden hem onder dwang voeding toe. Ashe overleed op 25 september 1917 na een hongerstaking van vijf dagen aan de gevolgen van dit gedwongen eten. Zijn dood had een groots moreel en mobiliserend effect op de katholieke bevolking. Het feit dat zijn overlijden het gevolg was geweest van zijn strijd voor de Ierse vrijheid, werd in de door Pearse geschetste ideologie gezien zelfopoffering en martelaarsdaad. Ashes lichaam werd opgebaard in het gemeentehuis in Dublin en op de dag van de uitvaart liep een mars, bestaande uit 3000 leden van the Irish Volunteers en tienduizenden burgers, door de straten van Dublin om hem respect te betuigen. Toen er in 1919 wederom een hongerstaking werd georganiseerd lieten de Britten, na de impact van Ashe's dood bang voor de eventuele gevolgen, meerdere gevangenen vrij. Drie jaar na de dood van Ashe ging Terence MacSwiney (1879-1920), lid van de IRB, burgemeester van Cork en commandant bij de Irish Volunteers, in hongerstaking. Mac Swiney stierf na een hongerstaking van 74 dagen. Ook zijn dood kreeg grootse aandacht, zowel nationaal als internationaal, wat hem tot een symbool van het Ierse verzet maakte.⁵⁹

3.3 De hongerstakingen van 1980-81

In de jaren dertig, veertig en vijftig was het, ondanks enkele onrustige perioden, relatief rustig in Noord-Ierland. Eind jaren zestig leidden de frustraties onder de katholieke/nationalistische bevolking echter tot structurele ongeregelheden nadat tussen 1968 en 1969 verschillende vreedzaam bedoelde Civil Rights demonstraties gewelddadig waren geëscaleerd. Hoewel er debat bestaat over het precieze startmoment van de Noord-Ierse burgeroorlog, wordt deze periode over het algemeen gezien als het begin van de Troubles. Nadat het Britse leger op 30 januari 1972 14 ongewapende deelnemers van een (illegale) burgerrechtendemonstratie in Derry had neergeschoten, een dag die de geschiedenis in ging als *Bloody Sunday*, was de maat vol. In maart dat jaar werd de Noord-Ierse regering ontbonden, waarna Noord-Ierland direct vanuit London werd bestuurd. Dit tot woede van zowel militant-republikeinse als unionistische paramilitaire groeperingen, die hun gewapende campagnes intensiverden, als gevolg waarvan de Troubles haar meest gewelddadige periode doormaakten.⁶⁰

Tegen deze achtergrond van het opblazende wederzijdse geweld, herleefde ook de katholieke/nationalistische traditie van zelfopoffering, en werden hongerstakingen wederom een belangrijk geweldloos wapen voor gevangen genomen republikeinse paramilitairen. Het primaire doel van de acties was het aanvechten van het beleid aangaande arrestaties en politieke status. Voorafgaand aan het invoeren van het direct bestuur, had de Britse regering in augustus 1971 een nieuw interneringsbeleid opgesteld waarin werd bepaald dat, in het geval van politiek geweld, arrestaties en

⁵⁹ 'Thomas Ashe', <https://thomaspatrickashe.com/> (4 juni 2016); Sweeney, 'Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice', 426-428; Sweeney, 'Self-immolative Martyrdom', 339-340.

⁶⁰ J. H. Whyte, 'Ireland: 1966-82', in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New Edition* (Cork 2011), 300-306.

detenties mochten worden uitgevoerd zonder een voorafgaand proces.⁶¹ Hoewel het nieuwe beleid voor de gehele Noord-Ierse samenleving gold, werd er geen geheim van gemaakt dat het er in het bijzonder op gericht was om de acties van de IRA in te dammen.⁶²

De IRA eiste dat gevangenen die op grond van de nieuwe wetgeving waren gearresteerd een speciale politieke status zouden krijgen. De Britse regering, hopende op een staakt-het-vuren met de IRA, gaf uiteindelijk toe, waarna paramilitaire gevangenen een *Special Category Status* (SCS) werd verleend. Gevangenen met een SCS mochten gebruik maken van enkele privileges, zoals het dragen van persoonlijke kleding, ruimere bezoeken, een vrije omgang met medegevangenen en het niet verplicht hoeven te werken. De Britten bereikten met hun toezegging echter niet waarop ze hadden gehoopt. Integendeel. Binnen militant-republikeinse kringen werd de SCS als legitimering van de ideologie en tactiek van de IRA gezien en de gevangenen met SCS gebruikten de verkregen vrijheden om zich binnen de gevangenismuren te blijven organiseren.⁶³

In de daaropvolgende jaren bleven de spanningen verder oplopen. De frustraties onder de katholieke/nationalistische bevolking intensiveerden, waarna er midden jaren zeventig een nieuw beleid werd ingevoerd dat de kans op directe gewelddadige confrontaties minimaal moest houden. Onderdeel hiervan was de afschaffing van de SCS voor paramilitaire gevangenen. Uit beleidsdocumenten van die tijd blijkt dat er werd gesteld dat een speciale politieke status het begane misdrijf indirect politiek legitimeerde. Dit werd als onterecht gezien, omdat het militante republikanisme nauwelijks tot geen politieke achterban had en daarom niet politiek representatief kon zijn.⁶⁴ Door dergelijke daden wederom te criminaliseren, zou deze legitimering tegengewerkt worden, wat het conflict uiteindelijk zou depolitiseren. Alle gevangenen die na 1 maart 1976 veroordeeld zouden worden wegens politiek geweld werden daarom behandeld als gewone gevangenen, zonder politieke status. Daarnaast werden de betreffende gevangenen vanaf nu in een nieuw gebouwde gevangenis, 14 kilometer buiten Belfast, ondergebracht: de Maze Prison, die, vanwege de 'H'-achtige vorm van het gebouw, ook wel bekend stond als the H-Blocks.⁶⁵

Als reactie hierop startte de IRA in samenwerking met de socialistisch-republikeinse Irish National Liberation Army (INLA) in september 1976 een protestcampagne om de herinvoering van politieke status af te dwingen. Honderden republikeinse gevangenen namen deel aan de actie, die werd vormgegeven op basis van 'The Five Demands of Irish Republican Prisoners':

1. The Right not to wear a prison uniform;
2. The Right not to do prison work;
3. The Right of free association with other prisoners;

⁶¹ 'Conclusions of a meeting of the Cabinet. Security: Introduction of Internment', 9 augustus 1971, PRONI Public Records.

⁶² B. Faulkner, 'Press Release: Statement by the Prime Minister', 9 augustus 1971, PRONI Public Records.

⁶³ Aogán Mulcahy, 'Claims-Making and the Construction of the Legitimacy: Press Coverage of the 1981 Northern Irish Hunger Strike', *Social Problems* 43 (1995) 4, 452-453.

⁶⁴ 'Presentation on Prisons: Special Category', 10 maart 1976, PRONI Public Records.

⁶⁵ Mulcahy, 'Claims-Making and the Construction of the Legitimacy', 449-450, 453.

4. The Right to organize their own educational and recreational facilities;
5. The Right to one visit, one letter and one parcel per week.⁶⁶

De deelnemers weigerden vanaf dat moment nog langer een gevangenisuniform te dragen en kleedden zich in een laken of deken, waardoor de actie bekend kwam te staan als the Blanket Protests. De Britten gaven niet toe, maar reageerden door de rechten van de betrokkenen verder in te perken. In 1978 gingen the Blanket Protests over in the Dirty Protests, toen gevangenen weigerden hun cel te verlaten om te douchen of naar het toilet te gaan. De Britse regering bleef vasthoudend, waarop op 27 oktober 1980 werd besloten een hongerstaking aan de campagne toe te voegen. Dit moest bewijzen dat de paramilitaire organisaties wel degelijk een politieke achterban hadden, dat hun misdrijven daarom wel politiek representatief waren, en dat de gevangenen dus wel degelijk recht hadden op politiek status. Toen enkele van de hongerstakers in levensgevaar kwamen, was de Britse regering bereid met de IRA te onderhandelen, waarna de actie vroegtijdig werd afgeblazen. Nadat uiteindelijk was gebleken dat de hoop tevergeefs was geweest en dat de Britten alsnog niet toe zouden geven, werd er een tweede hongerstaking aangekondigd.⁶⁷

De tweede hongerstaking was een zorgvuldig uitgedachte actie. Uit de honderden mannen en vrouwen die hadden deelgenomen aan de eerdere protesten, werd een tiental mannen geselecteerd op basis van een gedetailleerde profielschets. Individueel gezien moesten de participanten zo menselijk mogelijk zijn en als geheel moest de groep representatief zijn voor de gehele katholieke populatie. Daarnaast werd er gekeken naar mentale en lichamelijke condities van de deelnemers, waardoor de kans op een eventuele terugtrekking zo klein zou zijn en een eventuele dood een direct gevolg zou zijn van de hongerstaking. Een van de geselecteerden was Bobby Sands, die tijdens de eerste hongerstaking hoofdonderhandelaar was geweest en nu tot woordvoerder van de deelnemers was benoemd kreeg.⁶⁸

De organisatoren en deelnemers stelden dat hun actie was gefundeerd op ‘the loud voice of the Irish people’, een formulering die doet denken aan de woorden van Pearse, en dat het doorzetten van hongerstakingen een bewijsmiddel was van de politieke motivatie van deelnemers, en dus de onterechtheid van het Britse criminaliseringbeleid. Zoals in het officiële statement aangaande start van de hongerstaking op 1 maart 1981 werd gesteld:

As further demonstration of our selflessness and the justness of our cause, a number of our comrades, beginning today with Bobby Sands, will hunger strike to the death unless the British government abandons its criminalization policy and meets our demand for political status.⁶⁹

⁶⁶ ‘The Five Demands of Irish Republican Prisoners’, september 1976, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

⁶⁷ H. Atkins, ‘Press Release: Prisoners Rights and Privileges in NI: Statement by Secretary of State’, 4 december 1980, PRONI Public Records; ‘1 March 1981 Statement at start of second hunger strike’, 1 maart 1981, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

⁶⁸ Sweeney, ‘Self-Immolative Martyrdom’, 342-347.

⁶⁹ ‘1 March 1981 Statement at start of second hunger strike’, 1 maart 1981, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

In eerste instantie was er weinig publieke aandacht voor de actie, maar dit veranderde toen Sands, na het overlijden van een parlementslid in het kiesdistrict Fermanagh/South Tyrone, werd genomineerd als kandidaat voor de tussentijdse verkiezingen. Toen Sands uiteindelijk werd verkozen, werd de claim van de Britten dat de paramilitaire gevangenen niet politiek representatief waren teniet gedaan en kreeg de zaak in toenemende mate nationale en internationale aandacht.⁷⁰ Zoals in de inleiding van deze scriptie is genoemd, weigerde de Britse regeringen alsnog toezeggingen te doen en overleed Sands na een hongerstaking 66 dagen op 5 mei 1981. De Britse regering reageerde op de dood van Sands door te stellen dat dit zijn eigen schuld was geweest.⁷¹ Naar aanleiding hiervan brachten de hongerstakers een statement naar buiten waarin ze hun eisen herhaalden en stelden dat de harde reactie van Thatcher en haar regering typerend was voor de onverbiddelijke houding van de Britten.⁷²

Toen er in de daaropvolgende periode nog enkele hongerstakers overleden, werd het protest, mede opeendringen van de betrokken families, op 3 oktober 1981 officieel stopgezet. Wederom werd er een officieel statement uitgebracht waarin de onbuigzame houding van de Britten werd benadrukt en waarin er werd gesteld dat dit afbreuk deed aan de legitimiteit de Britse heerschappij in Noord-Ierland: 'the British government, caught in the hypocrisy of their own 'democracy', ignored the people's wishes and mandate'.⁷³

Hoewel de hongerstakingen dus niet direct leidden tot het verkrijgen van politieke status, hadden ze een groots mobiliserend effect op de katholieke populatie in Noord-Ierland. Ook katholieken die niet sympathiseerden met de gewelddadige tactiek van de IRA voelden zich door Sands gerepresenteerd en leefden mee in zijn strijd. Ook internationaal groeide, mede dankzij de harde opstelling van Thatcher, de sympathie voor Iers-republikeinse ideologie.⁷⁴

Het feit dat de actie zowel nationale en internationale genegenheid tot gevolg had, bevestigde het idee door Pearse geformuleerde idee dat zo'n vorm van politieke zelfopoffering op de lange termijn zou bijdragen aan het tot verlossing brengen van het Ierse volk..⁷⁵

Zoals Fierke stelt was de hongerstaking van Sands in dit kader 'the crucial act that transformed the relationship from one of humiliation to one of political agency (...) the refusal to echo the voice of the regime.'⁷⁶ Door tijdens de Blanket Protests, de Dirty Protests en de hongerstakingen te weigeren de in de gevangenis geldende gedragscodes op te volgen, werd de legitimiteit van deze gedragscode als het ware ontkent. De gevangenis symboliseert in dit kader het Britse gezag, wat de hongerstakers een belichaming van het verzet daartegen maakt. Breder gezien was de actie dus een statement van de IRA

⁷⁰ Mulcahy, 'Claims-Making and the Construction of Legitimacy, 449-450, 453; Sweeney, 'Self-Immolative Martyrdom', 342-347.

⁷¹ H. Atkins, 'Northern Ireland – Political Development', 11 juni 1981, PRONI Public Records; Margaret Thatcher, 'Speech in Belfast' (5 maart 1981), <http://www.margaretthatcher.org/document/104589>.

⁷² '4 July 1981 Prisoner Statement', 4 juli 1981, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

⁷³ 'Statement at the end of second hunger strike', 3 oktober 1981, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

⁷⁴ Mulcahy, 'Claims-Making and the Construction of Legitimacy, 449-450, 453, 464.

⁷⁵ Fierke, 'The Warden's Dilemma', 333.

⁷⁶ Ibidem, 340.

tegen de algehele legitimatie van de macht die het Groot-Brittannië in Noord-Ierland claimde te hebben.

3.4 Een geweldloze strijd voor legitimiteit

De hongerstaking van Sands was er primair op gericht duidelijk te maken dat de paramilitaire gevangenen legitieme politieke actoren waren die politieke status verdienden.⁷⁷ Opvallend is dat de actie nooit direct dit primair beoogde doel heeft bereikt, maar het op de lange termijn echter wel een grote positieve impact heeft gehad op de populariteit van onder andere de IRA. Op basis van hoofdstuk 2, kan gesteld worden dat de actie een impuls was voor de sociale cohesie binnen de katholieke/nationalistische gemeenschap, omdat het de nationalistische Ierse ‘Imagined Community’ zowel intern als op internationaal gebied bevestigde.

In dit kader kan bevestigd worden wat de organisatie van de hongerstakingen zegt over de achterliggende tactiek van het militante republikanisme in Noord-Ierland en de IRA in het bijzonder. Politicologe Laura Filardo Llamas stelt dat de wijze waarop de IRA de eigen ideologie en strategie tijdens the Troubles vormgaf, twee hoofdaspecten kende: politieke legitimatie en historische representatie. Op basis van deze facetten creëerde (de voorlopers van) de IRA een geobjectiveerde historische interpretatie van de (Noord-)Ierse geschiedenis, op basis waarvan de organisatie zichzelf als representant van de Iers-nationalistische strijd profileerde.⁷⁸ De hongerstakingscampagnes (van Sands, maar ook die van Ashe en MacSwiney) kunnen in dit kader gezien worden als een versmelting van deze politieke legitimatie en historische representatie, omdat hongerstakers als Sands een symbolisch-historische status verkregen op basis waarvan politieke legitimatie plaatsvond. De Ierse geschiedenis en literaire traditie maakten de Ierse samenleving ontvankelijk voor de hongerstakers als mythische rolmodellen, waardoor de Britten, zoals in Fierkes Wardeners Dilemma uiteen is gezet, altijd de verliezers waren. De hongerstakers transformeerden zo niet alleen in verheerlijkte offerslachtoffers, maar werden de belichaming van de zaak waar ze voor gestorven waren en maakten de Britten tot belichaming van het te bestrijden kwaad.

Wanneer de IRA haar organisatie van de hongerstakingen van 1980-81 dus wordt begrepen tegen de achtergrond van het historische collectieve Ierse lijden en de sociologische benadering van hongerstakingen, kan dus worden gesteld dat er, naast het primaire praktische doel van de hongerstakingen, een belangrijk symbolische doel bestond. Door te claimen dat de hongerstakers representanten waren van een breder politiek probleem (en dat zij daarom politieke status verdienden), werd er automatisch erkenning en legitimiteit geëist voor de bredere ideologische achtergrond van de IRA en de algemene katholieke/nationalistische gemeenschap. De militant-republikeinse strijd van de IRA, die (internationaal) gezien werd als hoofdoorzaak van het geweld, werd hiermee omgevormd tot

⁷⁷ Ibidem, 449.

⁷⁸ Filardo-Llamas, “Committed to the ideals of 1916”, 1-3, 14-15.

slachtofferschap, wat de hongerstakingen een belangrijk propagandawapen maakte.⁷⁹ Hierdoor kon de IRA, evenals de lagere sociale klassen in het Ierland van voor de Plantations konden met de troscad, in opstand komen tegen de machtigere Britten en zo een krachtige invloed uitoefenen over het Ierse lot.

⁷⁹ Sweeney, 'Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice', 426, 428; Sweeney, 'Self-Immolative Martyrdom', 339-40; Filardo-Llamas, 'Committed to the ideals of 1916', 2.

Hoofdstuk 4. De hongerstakingen en de Noord-Ierse Katholieke kerk

Zoals eerder in deze scriptie is gebleken, was de positie van de religieuze gemeenschappen in (Noord-)Ierland sterk vervlochten met historische spanningen. Opvallend is dat militant-republikeinse organisaties als de IRA, die optraden als representanten van de katholieke/nationalistische gemeenschap, zich tijdens de Troubles enerzijds sterk distantieerde van de katholieke kerk, maar anderzijds wel regelmatig gebruik maakten van religieuze symbolen en tradities, zoals bijvoorbeeld te zien is op de afbeelding op het voorblad van deze scriptie. Het lijkt daarom relevant inzicht te verwerven in de relatie wijze waarop de katholieke kerk zich ten tijde van de Troubles verhield tot de katholieke/nationalistische populatie en de manier waarop dit de kerks reactie op de hongerstakingen van 1980-81 beïnvloedde.

4.1 De katholieke kerk in Noord-Ierland: institutionele spil van de onderdrukte minderheid

Ten tijde van de oprichting van Noord-Ierland in 1921 kende de katholieke bevolking nauwelijks een eigen historisch gefundeerde klassenverdeling of sociale hiërarchie. Al vanaf de Plantations in 1601 waren de katholieken ondergeschikt geweest aan de Engelsen en, zeker na de invoering van de Penal Laws in 1695, waren ze als min of meer homogene groep behandeld. Ondanks alles wat de katholieke/nationalistische populatie overkomen was, was de katholieke kerk altijd blijven bestaan. De kerk werd hierdoor gezien als het enige hogere historische instituut dat louter aan de katholieke populatie toebehoorde en niet door de Britten omvergeworpen kon worden.⁸⁰ In deze context ontwikkelde de katholieke kerk zich in de loop van de geschiedenis als representerend instituut van de bevolking die afstamde van de oorspronkelijke bewoners van het eiland. Hiermee droeg de kerk niet alleen religieuze doctrines uit, maar was het ook een gemeenschapsorgaan van waaruit sociale en culturele normen en waarden gewaarborgd werden. Met name vanaf de Gaelic Revival eind negentiende eeuw maakte dit de katholieke kerk tot een hoofdrolspeler in de organisatie van katholiek/nationalistisch onderwijs en gemeenschapsactiviteiten op het gebied van sport en cultuur.⁸¹ Naast het feit dat de katholieke kerkgang vanaf de Devotional Revolution altijd relatief hoog is gebleven, raakte de kerk hierdoor sterk vervlochten met de bredere sociale, culturele en politieke constructie van de katholieke/nationalistische gemeenschap.⁸²

Op deze manier representeerde de katholieke kerk decennialang de onderdrukte katholieke/nationalistische meerderheid. Met de scheiding van het eiland in 1921 veranderde dit echter

⁸⁰ William Crotty, 'The Catholic Church in Ireland and Northern Ireland: Nationalism, Identity, and Opposition', in: Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon, Clyde Wilcox (eds), *The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives* (Washington 2007) 118-121; Finnegan, *Ireland*, 73; Whyte, *Interpreting Northern Ireland*, 26, 49.

⁸¹ Crotty, 'The Catholic Church in Ireland and Northern Ireland', 127; Whyte, *Interpreting Northern Ireland*, 26-27, 49.

⁸² Claire Mitchell, *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland: Boundaries of Belonging and Belief* (Cornwall 2006) 39; Finnegan, *Ireland*, 73; Whyte, *Interpreting Northern Ireland*, 26-27, 49.

fundamenteel. De nieuw opgerichte Ierse Vrijstaat was politiek jong en onervaren, maar religieus homogeen en sociaal relatief stabiel. Na haar oprichting vroeg de regering katholieke kerkleiders een bijdrage te leveren aan de politieke organisatie en legitimatie van het land, om zo zeker te zijn van een gezonde sociale draagkracht. In ruil daarvoor kreeg de katholieke kerk de ruimte om verschillende theologische principes en doctrines in te voegen in de sociale politiek. Op deze manier kreeg de katholieke kerk in de Ierse Vrijstaat een relatief grote politieke invloed, die tot op de dag van vandaag merkbaar is in de sociale wetgeving van het land.⁸³ In Noord-Ierland representeerde de katholieke kerk na 1921 echter een onderdrukte minderheid. De kerk bleef ook in deze context een cultureel symbool en een drijvende gemeenschapskracht, maar stond voor nieuwe politieke dilemma's. Het feit dat de katholieken/nationalisten nu een minderheid waren, maakte zowel de gemeenschap als de kerk zeer afhankelijk van de Britse autoriteiten. Gevoelens van onderdrukking en discriminatie namen toe, terwijl tegelijkertijd openlijk verzet risicovoller werd. Voor de scheiding van het eiland werden de katholieken/nationalisten ook gediscrimineerd, maar moesten de Britten, als het erop aankwam, de katholieke kerkleiders wel te vriend houden. Hoewel de nationalistische wens van de katholieke/nationalistische achterban na de scheiding dus groeide, werd het innemen van uitgesproken anti-Britse standpunten voor de kerk juist problematischer.⁸⁴

Mede hierdoor, maar ook vanwege de kerks afkeurende houding tegenover de gewelddadige methodes, verslechterde vanaf 1916 de relatie tussen de kerkleiders en de leiders van de militant-republikeinse bewegingen als de IRA. Met het uitbreken van de Troubles eind jaren zestig bepleitten het merendeel van zowel de katholieke als de protestantse kerken geweldloosheid, verzoening en verdraagzaamheid. Hoewel de (internationale) media soms anders deden geloven, waren fundamentalistische religieus-politieke uitingen, zoals die van de orthodoxe Protestantse dominee Ian Paisley (1926-2014), daarom relatief uitzonderlijk.⁸⁵ Via de sleutelrol die de katholieke kerk nog steeds had in de sociale organisatie van de katholieke/nationalistische populatie, hadden de katholieke leiders en theologische doctrines echter wel invloed op het in stand houden, al dan niet versterken, van de sociale segregatie van het land. Zo werd de katholieke leer aangaande interkerkelijke huwelijken en het katholiek opvoeden en onderwijzen van kinderen strikt geïnterpreteerd, waardoor de kerk indirect bijdroeg aan de conservatie van de positie van de katholieke minderheid als out-group in de Noord-Ierse samenleving.⁸⁶

⁸³ Crotty, 'The Catholic Church in Ireland and Northern Ireland', 119, 121-122; Finnegan, *Ireland*, 73-76; Dermot Keogh, *Twentieth-Century Ireland: Nation and State* (Dublin 1994), 27-28.

⁸⁴ Margaret M. Scull, 'The Catholic Church and the Hunger Strikes of Terence Mac Swiney and Bobby Sands', *Irish Political Studies* (2015), 282, 289; Crotty, 'The Catholic Church in Ireland and Northern Ireland', 117; Sweeney, 'Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice', 431.

⁸⁵ Crotty, 'The Catholic Church in Ireland and Northern Ireland: Nationalism, Identity, and Opposition', 127; Whyte, *Interpreting Northern Ireland*, 27, 30.

⁸⁶ Whyte, *Interpreting Northern Ireland*, 26-27, 47-49.

4.2 De katholieke kerk en de militant-republikeinse strijd om politieke status

De campagnes voor het verkrijgen van een politieke status voor republikeinse gevangenen eind jaren zeventig en begin jaren tachtig, brachten de morele waarden en representerende functie van de katholieke kerk direct met elkaar in conflict. Al vanaf de hongerstakingen van Ashe en MacSwiney waren dergelijke acties onderwerp van debat onder de leiders van de (Noord-)Ierse katholieke kerk, omdat men het niet eens was over de christelijke moraal en ethische natuur van hongerstakingen als politiek dwangmiddel. Enerzijds werd gesteld dat een hongerstaking een legitieme vorm van zelfopoffering was wanneer de actie als doel had de positie van de katholieke gemeenschap te verbeteren. Anderzijds werd er als argument benoemd dat het een vorm van zelfmoord was, dat zelfmoord per definitie een zonde was, en dat de hongerstaker daarom een morele zonde beging.⁸⁷ In het geval van Ashe en MacSwiney leek dit debat uiteindelijk echter een bijzaak te zijn en uitte de meerderheid van de katholieke leiders expliciet hun steun voor de protesten.⁸⁸ Tijdens de protestacties en hongerstakingen in Maze Prison bestond er echter aanzienlijk meer verdeeldheid en werd de reactie van de katholieke kerk bepaald door het debat tussen een aantal leiders die uitgesproken voor of tegen de actie waren.⁸⁹

De belangrijkste katholieke leiders die optraden als voorstanders de protesten waren kardinaal Armagh Tomás Ó Fiaich (1923-1990) en bisschop Edward Daly (1933). Op basis van meerdere bezoeken aan de gevangenis en gesprekken met betrokken gevangenen, spraken beiden zich publiekelijk uit tegen het door de Britten gevoerde regime en trachtten ze hierover politiek dialoog met de autoriteiten aan te gaan.⁹⁰ Zo stelde Ó Fiaich in augustus 1978 in een publiekelijk statement dat het moreel onjuist was dat de Britse autoriteiten het (wan)gedrag van de republikeinse gevangenen gebruikten als legitimatie voor de omstandigheden waaronder de gevangenen moesten leven. Hij beschreef hoe de gevangenen zo goed als geïsoleerd leefden, hun dagen doorbrachten in cellen waarvan de wanden waren besmeerd met uitwerpselen en waarin het enige meubel een (vaak vochtig) matras was, een conditie die volgens hem absoluut inhumain was:

The fact that a man refuses to wear prison uniform or to do prison work should not entail the loss of physical exercise, association with his fellow prisoners or contact with the outside world. These are basic human needs for physical and mental health, not privileges to be granted or withheld as rewards or punishments.⁹¹

Ten behoeve van het stimuleren van politiek dialoog aangaande dit standpunt, onderhield Daly een briefwisseling met Humphrey Atkins (1922-1996), die op dat moment binnen de Britse regering de functie van Staatssecretaris voor Noord-Ierland bekleedde. Hierin benadrukte Daly dat de Noord-Ierse

⁸⁷ Scull, 'The Catholic Church and the Hunger Strikes of Terence Mac Swiney and Bobby Sands', 290-294.

⁸⁸ Ibidem, 283-285.

⁸⁹ Ibidem, 288, 291.

⁹⁰ Ibidem, 290-295.

⁹¹ T. Ó Fiaich, 'Archbishop of O' Fiaich's Statement on Maze Prison', 1 augustus 1978, PRONI Public Records.

katholieke kerk en het merendeel van de katholieke gemeenschap zich distantieerde van de geweldsdaden van de IRA, maar dat dit niet betekende dat de protesten en hongerstakingen in de Maze Prison daarom per definitie geen draagkracht hadden.⁹² Door zich publiekelijk uit te spreken tegen zowel de handelswijze van de autoriteiten als de gewelddadige acties van de IRA, brachten Ó Fiaich en Daly de protestacties onder de aandacht van het bredere (internationale) publiek.⁹³

Een van de meest invloedrijke katholieke leiders die zich tegen expliciet tegen de protestacties uitsprak was de Britse aartsbisschop Bruno Bernart Heim (1911-2003). Heim noemde Ó Fiaich's statement als een 'distorted picture of what [was] happening' en stelde dat de verslechterde gevangeniscondities volledig de eigen schuld van de republikeinse gevangenen waren.⁹⁴ Uit regeringsdocumenten blijkt, dat de Britse regering de uitspraken van Heim naar buiten bracht als zijnde representatief voor de gehele katholieke/nationalistische kerk. Door te benadrukken dat 'de' kerkleiders de hongerstakingen als immorele acties zagen, bevestigde de regering haar eigen statements aangaande de criminele status van de gevangenen en het idee dat de acties totaal geen sociale draagkracht hadden.⁹⁵

De hongerstakers stonden sceptisch tegenover de reacties van de kerkelijke leiders. Niet alleen de statements van Heim, maar ook de uitspraken van Ó Fiaich en Daly werd sterk bekritiseerd, omdat ze niet radicaal genoeg waren en kritiek leverde op de normaal gesproken gewelddadige methoden. Zo concludeerde Sands op 2 maart 1981 in zijn dagboek dat de statements van met name Daly uitwezen dat de kerken niet inzagen hoe belangrijk zijn strijd was. Ook gaven de overlevende deelnemers van de hongerstaking Laim McCloskey en John Nixon in interviews met sociologen James Dingley en Marcello Mollica aan dat de religieuze doctrines die er op de actie werden geprojecteerd totaal niet overeenstemde met de motieven en doelstellingen van de deelnemers.⁹⁶

Ondanks het debat binnen de kerk, de kritiek van de hongerstakers op de geestelijken en de slechte relatie tussen de kerk en de IRA, ontving Sands na zijn dood wel de rituelen van de katholieke kerk en werd er ook in de herdenking van zijn lijden veelvuldig gebruik gemaakt van katholieke rituelen en symbolen. Zoals in het volgende hoofdstuk verder uitgewerkt zal worden, lijkt deze tegenstrijdigheid begrepen te kunnen worden vanuit de historische vervlechting van de nationalistische Ierse strijd en het katholieke geloof.

⁹² E. Daly, 'Letter from E. Daly, then Bishop of Derry, to H. Atkins, then Secretary of State for Northern Ireland', 5 januari 1980, PRONI Public Records.

⁹³ Scull, 'The Catholic Church and the Hunger Strikes of Terence Mac Swiney and Bobby Sands', 289; Sweeney, 'Self-immolative Martyrdom', 345.

⁹⁴ 'Archbishop O Fiaich's Visit to Maze: Notes relating to visit to the Maze Prison on 30 July 1978', augustus 1978, PRONI Public Records.

⁹⁵ D. Blatherwick, 'Relations with the Catholic Hierarchy', 3 juni 1981, PRONI Public Records; Scull, 'The Catholic Church and the Hunger Strikes of Terence Mac Swiney and Bobby Sands', 283, 289-290.

⁹⁶ Bobby Sands, 'Diary (1 March – 17 March 1981)', in: Bobby Sands, *Writings From Prison: Foreword by Gerry Adams* (Cork 1997); Dingley and Mollica, 'The Human Body as a Terrorist Weapon', 473, 483-484.

Hoofdstuk 5. Katholicisme en militant nationalisme: een historische synthese?

‘Many have fused political/religions ideas from the Hunger Strikes, but the aims of those involved were very much earthly ones’, aldus de door Dingley en Mollica geïnterviewde ex-hongerstaker Liam McCloskey.⁹⁷ Omdat in de vorige hoofdstukken is gebleken dat de hongerstaking geen compleet seculiere daad was, zal in dit hoofdstuk geanalyseerd worden hoe in het geval van de hongerstakingen van 1980-81 de verhouding tussen religie en nationalisme begrepen kan worden.

5.1 Religie en sociale segregatie in Noord-Ierland: ‘We are what they are not’

Op basis van eerdere analyses kan begrepen worden dat er met ‘de protestanten’ en ‘de katholieken’ wordt verwezen naar labels die voortvloeien uit de sociale, economische en culturele verdeling van de (Noord-)Ierse samenleving. Academisch gezien gaat het dus om een conflict tussen twee sociale groepen die hun sociale identiteiten ten opzichte van elkaar antagonistische hebben ontwikkeld.⁹⁸ Beide construeren hun identiteit op basis van dat wat de groep van de andere groep onderscheidt: ‘we are what they are *not*. Catholic not protestant.’⁹⁹ Deze constructie van sociale identiteiten kan in grote lijnen begrepen worden tegen de achtergrond van de eerder geschetste (Noord-)Ierse geschiedenis. De identiteiten waren geconstrueerd op basis van de kenmerken die de groep van de ander deed onderscheiden: men associeerde zichzelf met ‘groepsgegoten’ op basis van pakket aan gewoontes in traditie, taal, cultuur en religie dat specifiek Iers of specifiek Engels was. Het feit dat, met name na de Penal Laws, religie hierin een duidelijk institutioneel en cultuur verschil was, maakte dat het katholicisme en het protestantisme labels werden.¹⁰⁰

Deze sociale categorisatie viel dus samen met de politieke organisatie en economische hiërarchie van het land, waardoor er een overlap ontstond tussen de religieuze labels en de bredere maatschappelijke positie de groepsleden.¹⁰¹ De sociale ongelijkheid die er vanaf de Great Plantations had bestaan kwam hierdoor ook centraal te staan in de politieke aspiraties van zowel de protestanten als de katholieken: de protestanten streefden naar het behoud van hun autonome positie, terwijl de katholieken, zeker nadat het cultureel nationalisme aan invloed won, juist het realiseren van autonomie najoegen.¹⁰² Binnen de sociale groepen die bekend stonden onder een religieus label ontwikkelde zich

⁹⁷ Dingley and Mollica, ‘The Human Body as a Terrorist Weapon’, 472.

⁹⁸ Jolle Demmers, *Theories of Violent Conflict: an Introduction* (New York 2012) 21-22.; Ed Cairns, ‘Intergroup conflict in Northern Ireland’, in: Henri Tajfel (ed.), *Social identity and intergroup relations* (Cambridge 1982), 278; Claire Mitchell, ‘Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland’, *Sociology of Religion* 66 (2005) 1, 4.

⁹⁹ Demmers, *Theories of Violent Conflict*, 21; Cairns, ‘Intergroup conflict in Northern Ireland’, 279-281, 287, 294-295.

¹⁰⁰ Brendan O’Leary and John McGarry, *The Politics of Antagonism: Understanding Northern Ireland* (London 1993), 212-213; Roy Wallis, Steve Bruce and David Taylor, ‘Ethnicity and Evangelicalism: Ian Paisley and Protestant Politics in Ulster’, *Comparative Studies in Society and History* 29 (1987) 2, 294-295.

¹⁰¹ Mitchell, ‘Behind the Ethnic Marker’, 4.

¹⁰² Demmers, *Theories of Violent Conflict*, 27-28.; Wallis, Bruce and Taylor, ‘Ethnicity and Evangelicalism’, 300-302.

duis politieke aspiraties waarin devotieele religie geen direct prominente rol speelde.¹⁰³ Tegen de tijd dat de Troubles uitbraken had het conflict zich rondom dezelfde antagonistische identiteiten verhard. Omdat de politieke segregatie plaatsvond langs religieuze lijnen bestond er een sterke overlap tussen nationalistische en (militaire) republikeinse sentimenten en de katholieke bevolking en tussen unionistische sentimenten en de protestantse bevolking. Religieuze of theologische verdeeldheid was daarom niet de kern van het geschil.¹⁰⁴ De onenigheid leidde in wezen terug tot de (historisch) territoriale claim op het Ierse eiland. Zoals politicologen McGarry and O'Leary stellen:

Religion [was] the key ethnic marker, facilitating the residential, marital and educational segregation which helps reproduce to the two ethnic/national communities. (...) It is an analytical mistake to endow the boundary-marker with more significance than the fact that there is a boundary.¹⁰⁵

5.2 Religie, sociale cohesie en betekenisproductie

Dit betekent echter niet dat religie in het verdere verloop van het conflict niet van betekenis is geweest.¹⁰⁶ Integendeel. Sociologe Claire Mitchell wijst erop dat religie een grotere rol speelt in de constructie van sociale identiteiten dan het verschaffen van een label alleen. In een samenleving als Noord-Ierland, waarin religieuze instituties een centrale plek innemen in de samenleving, heeft religie namelijk een substantiële invloed op processen van betekenisgeving. De religieuze tradities, cultuur en institutionele organisatie functioneren in zo'n samenleving als 'cultureel reservoir' dat de sociale groep een gemeenschappelijk raamwerk van betekenisgeving biedt. Hierdoor heeft de religieuze traditie grote invloed op de structuren van waaruit individuen nadenken over concepten als 'het zelf', 'de ander' en sociale verschillen.¹⁰⁷ Oftewel, zoals Mitchell stelt: 'religion is not just a boundary marker (...) it often gives meaning to the boundary as well'.¹⁰⁸

Zoals eerder is aangetoond, speelde de katholieke kerk een sleutelrol in de sociale organisatie van de katholieke populatie van Noord-Ierland. Hoewel de daadwerkelijke devotie uiteraard per individu zal hebben verschild, lijkt het erop dat dit resulteerde in een vergaande maatschappelijke invloed van katholieke kerk en een substantiële integratie van religieuze denkwijzen in de collectieve identiteit van de katholieke/nationalistische gemeenschap. Op deze manier was er dus sprake van een versmelting van de organisatorische functie van de kerken en het morele raamwerk van het

¹⁰³ J. Dingley and M. Kirk-Smith, 'Symbolism and Sacrifice in Terrorism', *Small Wars and Insurgencies* 13 (2002) 1, 104-106; John McGarry and Brendan O'Leary, *Explaining Northern Ireland: Broken Images* (Oxford 1995), 173-174.

¹⁰⁴ Steve Bruce, 'Victim selection in ethnic conflict: Motives and attitudes in Irish republicanism', *Terrorism and Political violence* 9 (1997), 57-59.

¹⁰⁵ McGarry and O'Leary, *Explaining Northern Ireland*, 211; James O'Connell, 'Northern Ireland: The Role of Religion in a Political Conflict', *The Furrow* 42 (1991) 1, 54, 55.

¹⁰⁶ Jonathan Tonge, *Northern Ireland: Conflict and Change, second edition* (New York: Routledge, 2002), 98; Whyte, *Interpreting Northern Ireland*, 27.

¹⁰⁷ Dorian S. J. Llywelyn, *Toward a Catholic Theology of Nationality* (Plymouth 2010), 5-7; Mitchell, 'Behind the Ethnic Marker', 3, 5; Llywelyn, 5-7

¹⁰⁸ Mitchell, 'Behind the Ethnic Marker', 4.

katholicisme: processen van sociale identificatie vonden plaats binnen een katholiek discours, van waaruit niet alleen de collectieve identiteit, maar de gehele Ierse geschiedenis betekenis kregen.¹⁰⁹ Religie speelde hiermee dus een kernrol in de gemeenschapsidentificatie. Dit betrof dan niet per se een zeer toegewijde en vrome vorm van het christendom, maar eerder het door Durkheim uitgelegde continue verbond met de katholieken als historische sociale groep.¹¹⁰

5.3 *Katholicisme en nationalisme in Noord-Ierland*

Dit biedt ook inzicht in de wijze waarop religie en nationalisme zich tot elkaar verhielden binnen de katholieke gemeenschap. In zijn boek *Toward a Catholic Theology of Nationality* stelt theoloog Dorian Llywelyn dat, nadat het nationalisme eind achttiende eeuw zijn intrede had gedaan in de westerse wereld, onderdrukte sociale groepen die gekenmerkt werden door religie, vaak deels onbewust vanuit deze religie een specifieke invulling gaven aan nationalistische idealen: ‘nationality has been constructed on a blueprint of ecclesial vocabulary and mental structures’.¹¹¹ In zijn definitie van nationalisme maakt ook Llywelyn gebruik van de eerder genoemde ‘imagined communities’ van Benedict Anderson. Wanneer zo’n ‘imagined community’ als ‘groepskenmerk’ een religieus aspect in zich dragen, zo stelt Llywelyn, hoeft het niet om diep filosofische devotie te gaan, maar uit zich dit meestal in een symbolische interpretatie van de eigen identiteit toekomst en geschiedenis. Waar in het protestantisme bijvoorbeeld het idee van ‘the chosen people’ kenmerkend is, wordt er in het katholicisme veel gebruik gemaakt van rituelen, (materiële) symbolen en beschermheiligen. Als voorbeeld geeft Llywelyn Maria.¹¹² Wanneer Zij wordt aangehaald in een nationalistische context, zoals bijvoorbeeld de afbeelding op het voorblad van deze scriptie, heeft dit meestal geen louter vrome bedoelingen, maar wijst het op een algemene bescherming van de eigen sociale groep: “we” [are] more loved, more protected, more highly favored by Mary than a rival “you” or “them”.¹¹³ Dit lijkt relevant voor de katholieke/nationalistische populatie van (Noord-)Ierland, waarbij de sociale identiteit van de katholieke/nationalistische gemeenschap functioneerde als ‘imagined (political) community’ en daarmee de legitimatie werd voor het Iers nationalisme, zoals dat in 1916 werd uitgedrukt door Patrick Pearse. De al bestaande, religieus geladen cohesie werd dus ingezet als middel om het onderdrukte Ierse volk tot nationalistische ‘verlossing’ te brengen.

Binnen de katholieke gemeenschap functioneerden een synthese van religie en nationalisme dus als symbolisch cement: dit herinnerde de groepsleden op een emotioneel en abstract niveau aan dat wat hen met de gemeenschap verbond. Uit deze onderlinge verbintenis, die doet denken aan de sociologische interpretatie van religie van Durkheim, ontstond er raamwerk van betekenisgeving waarin nationalisme en religie met elkaar vervlochten raakten: beide herriepen het collectief op de

¹⁰⁹ Bruce, ‘Victim selection in ethnic conflict’, 57-59; Mitchell, ‘Behind the Ethnic Marker’, 6, 10-12.

¹¹⁰ Mitchell, ‘Behind the Ethnic Marker’, 9-10.

¹¹¹ Llywelyn, *Toward a Catholic Theology of Nationality*, 9.

¹¹² Ibidem, 14.

¹¹³ Ibidem, 15.

ware gemeenschappelijke oorsprong en maakten hierin gebruik van iconen, symbolen, rituelen, mythes en vertellingen die tot dan toe de sociale groep hadden gekenmerkt.¹¹⁴ Een belangrijk overlappend element ontstond door de wijze waarop Pearse in 1916 het Iers nationalisme verwoordde in termen van lijden, zelfopoffering en de bijbehorende passionele toewijding. Voortbouwend op de katholieke symboliek rondom de kruisiging van Jezus Christus kreeg en de Ierse geschiedenis van onderdrukking en vernedering zo een hoopvolle betekenis.¹¹⁵

5.4. De hongerstakingen van 1981-80: politieke daden in een religieus discours

Op basis van het bovenstaande kan ook de soms tegenstrijdige plaats van religie in militante organisaties als de IRA begrepen worden. De IRA was geen religieuze organisatie en wilde dit ook niet zijn. Als voorvechter van een verenigd Ierland representeerde de IRA echter wel het deel van de bevolking dat zichzelf grotendeels associeerde met de sociale groep van ‘de katholieken’. Een beroep doen op deze groep was dus alleen mogelijk middels collectieve gemeenschapssentimenten en interpretatiekader die, zoals eerder omschreven, werden bepaald door een synthese van nationalisme en katholicisme. Zoals Durkheim stelt in zijn theorie over religie als sociale verbintenis, is het religieuze deel van de identiteit een katalysator van sociale cohesie. Middels deze sociale cohesie bood het katholicisme de IRA dus het draagvlak waar de hongerstakingcampagnes hun collectieve betekenis uit konden halen.¹¹⁶ De hongerstakingcampagnes van 1980-81 waren hierom geen willekeurige actie, maar maakte aanspraak op een diepgeworteld gemeenschapssentiment. Of, zoals Durkheim stelt: ‘These strange representations will lose their strangeness.’¹¹⁷ Ondanks de politieke opzet van de actie, speelden religieuze sentimenten indirect dus wel een rol in het milieu waarin de IRA haar doelen kon realiseren. Om de actie het beoogde effect te geven, moesten dus zowel de praktische actie als de symbolische lading ervan betekenis hebben binnen het dominante discours van de gemeenschap.

Hoewel er discussie bestaat over de vraag of de IRA een terroristische organisatie was, lijken enkele abstracte theorieën aangaande terrorisme inzicht te kunnen bieden in de reden waarom de republikeinse hongerstaking betekenis kreeg binnen het katholiek/nationalistische interpretatiekader. Zoals terrorisme-expert Alex Schmid concludeert naar aanleiding van zijn onderzoek naar de definiëring van terrorisme, is de concrete actie van bijvoorbeeld een zelfmoordaanslag nooit het uiteindelijke doel, maar gaat het om het creëren van een klimaat waarin politieke verandering mogelijk is. De actie is volgens hem slechts een communicatie middel: door een zo groot mogelijke emotionele impact te ontketenen, wordt de maatschappij opengesteld voor (de wil tot) verandering.¹¹⁸ Omdat de

¹¹⁴ Dingley and Kirk-Smith, ‘Symbolism and Sacrifice in Terrorism’, 110, 115; Dingley, *Terrorism and the Politics of Social Change*, 50-51, 113-114.

¹¹⁵ Arthur, ‘“Reading” Violence’, 286; Dingley and Kirk-Smith, ‘Symbolism and Sacrifice in Terrorism’, 110.; Dingley and Mollica, ‘The Human Body as a Terrorist Weapon’, 476-477, 481.

¹¹⁶ Mitchell, ‘Behind the Ethnic Marker’, 12, 15-19.

¹¹⁷ Emile Durkheim, ‘Concerning the definition of religious phenomena’ 95-98.

¹¹⁸ Alex P. Schmid, ‘The Definition of Terrorism’, in: Alex P. Schmid (ed.), *The Routledge Handbook of Terrorism Research* (New York 2011), 86-87.

actie dan dus wel moet worden vormgegeven op basis van dat waar de sociale groep emotioneel gevoelig voor is, zal de actie altijd aanspraak maken op de onderlinge sociale cohesie. Op deze manier is er dus altijd een onderliggend sociaal verbond tussen de ‘terroristische’ groepering en de gemeenschap die deze representeert, ook wanneer die gemeenschap zichzelf niet bewust met de groep identificeert, bijvoorbeeld vanwege de gewelddadige methoden.¹¹⁹ Zoals sociologen Dingley en Kirk-Smith stellen:

The terrorist is a product of, and typical of, their community. The terrorist is reflective of the wider communal fears. Thus, what they do is understood and has meaning in their community even if the acts are regretted. The terrorist and the community have the same orientation and subjective interpretation of an outside world and its relationship to their community.¹²⁰

Wanneer deze redematies, los van het debat aangaande het terroristische stempel, wordt toegepast op de IRA, kan worden begrepen hoe in hun geval religie en het niet-religieus gepresenteerde nationalisme van tijdens de Troubles samen konden gaan. Binnen de katholieke/nationalistische gemeenschap was er een synthese van de katholieke religie en het Iers nationalisme voortgekomen uit een geschiedenis van lijden en de religieus-mythologische interpretatie van zelfopoffering. Dit resulteerde in een discours dat de populatie ontvankelijk maakte voor daden van opoffering, een sentiment dat een extra impuls had gehad na de Paasopstand van 1916. In de uiteindelijke interpretatie en betekenisgeving ging het niet om het feitelijke (het aardse) winnen of verliezen, maar om de symboliek: met hun sterven hadden de overleden strijders de geest van rebellie had doen ontwaken waardoor ze zich als het ware hadden opgeofferd voor hun volk. In de termen van het katholieke christendom deed dit uiteraard denken aan de kruisiging van Jezus Christus. Het brengen van verlossing via zelfopoffering werd een integraal onderdeel van het referentiekader van waaruit nieuwe gebeurtenissen betekenis kregen binnen de republikeinse traditie.¹²¹

Het feit dat de Iers-Republikeinse zelfopofferingstraditie zich dus heeft gemanifesteerd in een gemeenschap die gekenmerkt werd door het katholicisme, betekende dat ook de hongerstakingen van 1980-81 hieraan hun betekenis en impact ontleenden. Hoewel de actie dus primair politiek bedoeld was, speelde religie wel een rol in de collectieve legitimatie ervan en kregen katholieke symbolen van lijden en verlossing een prominente plaats in het (militant) republikanisme. In het kader van Durkheims theorie over religie en de gemeenschap, kreeg de hongerstaking collectieve betekenis omdat de actie de achterban herinnerde aan de te voeren (nationalistische) strijd. Een cruciaal aspect hierin is dat de lijdende hongerstakers inspeelden op de symbolische voorstellingswereld van waaruit

¹¹⁹ Isabelle Duyvesteyn and Mario Fumerton, ‘Insurgency and terrorism: is there a difference?’, in: C. Holmqvist-Jonsäter and C. Coker (eds.), *The Character of War in the 21st Century* (London and New York 2010), 36-39.

¹²⁰ Dingley and Kirk-Smith, ‘Symbolism and Sacrifice in Terrorism’, 107.

¹²¹ Arthur, ‘“Reading” Violence’, 285-288; Dingley and Kirk-Smith, ‘Symbolism and Sacrifice in Terrorism’, 110, 117-122; Dingley, *Terrorism and the Politics of Social Change*, 117.

deze achterban zichzelf en de wereld betekenis gaf.¹²² Katholieke zingeving heeft op deze manier invloed gehad op tot stand komen discours waarin de hongerstakingen mogelijk zijn geweest. De republikeinse zelfopoffering kreeg dus een extra symbolische dimensie in de katholieke context waarin een offer wordt geassocieerd met het lijden van Christus aan het kruis. Begrepen vanuit de hierboven uitgelegde relatie tussen nationalisme en religie, verkreeg de hongerstaking dus sociale draagkracht door direct in te spelen op de kern van de gemeenschapservaring.

¹²² Dingley and KirkSmith, 'Symbolism and Sacrifice in Terrorism', 108, 113-117; Dingley and Mollica, 'The Human Body as a Terrorist Weapon', 459.

Conclusie

Aan de hand van een godsdienstsociologische en politiek-historische analyse van de (Noord-)Ierse geschiedenis, heeft deze scriptie aangetoond dat de plaats die religie in de collectieve betekenis van de hongerstaking van Bobby Sands had, begrepen kan worden vanuit het de historisch geconstrueerde katholieke/nationalistische identiteit. Zijn hongerstaking was een product van een breder discours dat zich in de loop van de (Noord-)Ierse geschiedenis ontwikkelde en ervoor zorgde dat zijn lijden aanspraak maakte op een diepgaand gevoel van saamhorigheid binnen de katholieke/nationalistische gemeenschap van Noord-Ierland.

Verschillende historische ontwikkelingen en gebeurtenissen hebben aan deze identiteitsconstructie bijgedragen. De prechristelijke troscad zorgde ervoor dat hongerstakingen symbool kwamen te staan voor het in opstand komen tegen machtige heersers. Via deze rite verwierf het concept van hongerstakingen een plaats in historische folklore en symbolistische cultuur die, vanaf de Great Plantations sterk werd bepaald door de oud-Ierse wortels die de oorspronkelijke bewoners van het eiland onderscheidde van de Engelse Planters. Het feit deze groep met de komst van de Engelsen een absoluut ondergeschikte klasse werd, maakte dat de sociale identiteit van de gemeenschap zich antagonistisch ontwikkelde. Eind achttiende eeuw werd dit versterkt door het cultureel nationalisme en de Gaelic Revival. De sociale cohesie binnen de gemeenschap legitimeerde nu het recht op een eigen natie, een denkbeeld dat in toenemende mate bepalend werd voor het referentiekader van waaruit de katholieken/nationalisten hun eigen geschiedenis en toekomst interpreteerden. De collectieve identiteit werd gefundeerd op de conservering van de historische Ierse cultuur, taal en tradities. Hiermee werd ook het katholicisme, met name als gevolg van de Devotional Revolution, een integraal onderdeel van de sociale identiteit. De termen 'katholiek' en 'protestant' fungeerden hiermee als onderscheidende en identificerende labels, maar verwezen niet per se naar een hoge mate van devotie of een onderling religieus of theologisch conflict. Zoals op basis van deze scriptie geconcludeerd kan worden, was de sociale functie van de labels was het verwijzen naar de met de groep geassocieerde sociale status en maatschappelijke kansen en de hieruit voortvloeiende politieke voorkeur en de historische identiteit. Het feit dat 'de protestanten' aanzienlijk meer macht en kansen hadden dan 'de katholieken' resulteerde in de tegengestelde belangen tussen de twee groepen die de basis vormden de onderlinge twist. De christelijke labels waren hiermee dus slechts naamgevers in een bredere strijd aangaande de territoriale claim op het eiland en de vraag wie er over wie mocht regeren. Toch was religie niet onbelangrijk in het verloop van het conflict. Zoals is gebleken uit de sociaal-historische analyse van de katholieke/nationalistische populatie, nam de katholieke kerk een centrale plek in in de sociale organisatie van de gemeenschap. Zoals begrepen kan worden aan de hand van de theorieën van Durkheim, was religie hierdoor een sterke katalysator in de onderlinge sociale cohesie. Gevolg hiervan was dat het katholicisme van grote invloed was op de wijze waarop de gemeenschap betekenis gaf aan zichzelf en de dingen die zij als gemeenschap meemaakten, zoals de

hongerstaking en het overlijden van Bobby Sands.

De toepassing van de theorieën van Durkheims en Anderson op de (Noord-)Ierse geschiedenis, laat zien hoe het cultureel nationalisme de legitimatie voor een eigen natie vond in de door het katholicisme gestuurde sociale cohesie. Uit de vervlechting van deze wereldbeelden ontstond een zelfbeeld waarin de katholieke/nationalistische populatie zichzelf zag als onderdrukt en benadeeld, maar ook als strijdlustig en eensgezind. Het middels verzet inspelen op deze sentimenten, versterkte daarom de onderlinge cohesie, iets dat in sterke mate gebeurde met de Paasopstand van 1916. Het uit het cultureel nationalisme voortgekomen militante republikanisme raakte direct verbonden aan de christelijke martelaarsmentaliteit, toen de leiders van de Opstand, waaronder Iers-nationalistisch voorman Patrick Pearse, werden geëxecuteerd en het duidelijk werd dat de Britten Ierland niet zomaar op zouden geven. Zeker op basis van het door Pearse geformuleerde nationalisme, werd het overlijden van de opstandelingen gezien als een offer dat de gemeenschap een stap dichterbij de uiteindelijke verlossing had gebracht, een beeld dat uiteraard geassocieerd werd met het lijden van Jezus Christus. In plaats de boeken in te gaan als miserabele verliezers, brachten Pearse en zijn kameraden de gemeenschap dichterbij elkaar, door symbool te staan voor het katholieke/nationalistische doorzettingsvermogen, de onverminderde hoop op een betere toekomst en de republikeinse strijd om deze te verwezenlijken.

Deze verheerlijking van zelfopoffering in naam van de Ierse natie, maakte ook hongerstakingen een integraal onderdeel van de strijd, toen Thomas Ashe en Terence MaSwiney in naam van het militant republikanisme in hongerstaking gingen. De grootse herdenkingen die er na hun overlijden werden georganiseerd, toonden aan dat de katholieke/nationalistische bevolking morele steun putte uit de historische symboliek van hun acties. Ashe en MacSwiney werden, evenals Pearse, symbolen van het verzet tegen onderdrukking. In het licht van de theorie van Hubert en Mauss over zelfopoffering, laat dit zien dat de gemeenschap via de hongerstakers een stukje van het eigen leed kon verwerken, wat een impuls was voor de sociale cohesie en wat resulteerde in grootschalige mobilisatie. Het in deze context begrijpen van de hongerstaking van Bobby Sands, toont aan dat hier een discours uit voort was gekomen waar politieke hongerstakingen een grootse betekenis aan konden ontleen. Voor de katholieke/nationalistische gemeenschap refereerde het lijden van hongerstakers aan een oud-Iers gebruik (troscad), aan meerdere historische Ierse helden en aan het lijden van Jezus Christus. Het sociale draagvlak dat nodig is voor een succesvolle hongerstaking, kon dus worden verkregen omdat in de hongerstaker een symbolisch figuur werd gezien die de geschiedenis representeerde, moed gaf voor de te voeren strijd en hiermee hoop bood op verlossing. Hoewel het grotere publiek het niet altijd eens was met de gewelddadige tactiek van het militante republikanisme, sprak het concept van hongerstakingen dus een dieper gemeenschapssentiment aan. Hierdoor maakte de feitelijke overwinning van de daad weinig uit. Het offerelement zorgde ervoor dat de daad symbolisch werd en maakte hongerstakers als Sands tot de belichaming van een diepere strijd.

De situatie waar de katholieke/nationalistische populatie zich ten tijde van de Troubles in

bevond was uitzichtloos en geïsoleerd. Er was sprake van structurele discriminatie en de Britten gaven geen strobreed toe. Hiermee waren hongerstakingen juist in deze periode een uiterst symbolisch pressiemiddel. Het zette de Britten onder druk en functioneerde benadrukte voor de katholieke/nationalistische populatie het belang van hun onderlinge verbond. Het transformeerde een positie van vernedering in een daad van overwinning, net zoals in pre-christelijk Ierland bij de troscad gebeurde. Ook al gaven de Britten niet toe, de katholieken/nationalisten zouden hun gemeenschapskracht nooit opgeven, zelfs als de dood daarop moest volgen. In dit licht kan ook begrepen worden waarom de IRA enerzijds pretendeerde absoluut geen religieuze organisatie te zijn, maar anderzijds wel gebruik maakte van religieuze symbolen en gebruiken. De militante republikeinse traditie verzette zich tegen de (historische) discriminatie van een volk dat gekenmerkt werd door de katholieke religie, niet per se wat devotie of vroomheid betrof, maar wel qua wereldbeeld en dominante instituties. De Blanket Protests, de Dirty Protests en de hongerstakingen van 1980-81 waren voor de IRA een politieke aangelegenheid, maar hadden naar de gemeenschap toe wel een sterk religieus-symbolisch effect, omdat Bobby Sands en zijn metgezellen politieke representanten van een historisch probleem waren. Hun lijden representeerde het lijden van het gehele katholieke/nationalistische volk. Hoewel de kerken verdeeld reageerden, konden ook zij er niet omheen dat het dus wel deels de katholieke doctrines waren geweest die de samenleving voor de actie ontvankelijk hadden gemaakt, door het belang van interne cohesie via religie te benadrukken.

Tijdens de hongerstaking van 1981 waren alle ogen gericht op Sands, die niet alleen de functie van woordvoerder had, maar ook een begaafd schrijver was en tijdens de actie politiek verkozen werd. Sands' figuur en zijn manier van doen maakten aanspraak op een dieper emotioneel sentiment in de katholieke/nationalistische populatie. De op het voorblad afgebeelde muurschildering lijkt in dit kader tekenend te zijn voor de in deze scriptie onderzochte rol van religie in zijn hongerstaking. Sands' politieke actie kreeg betekenis in een deels religieus discours. Een hongerstaking heeft een collectieve betekenis nodig en het was de historische (Noord-)Ierse identiteit, waar het katholicisme een integraal onderdeel van was, die deze betekenis verschafte. De collectieve betekenisgeving van de hongerstaking van Sands was daarom gebouwd op een traditie met christelijke wortels, waardoor religieuze taal en symbolen onderdeel waren van het referentiekader van waaruit men zichzelf en de wereld betekenis gaf. Sands' lijden appelleerde aan dit sentiment. Dit maakte hem tot een nationalistische heilige die een diepgeworteld verlangen van het katholieke/nationalistische volk symboliseerde: de honger naar gerechtigheid.

Deze conclusie opent de weg naar meer vragen aangaande de rol van religie in de Noord-Ierse burgeroorlog en in collectieve conflicten in het algemeen. Wanneer de godsdienstsociologische en politiek-historische methoden die in dit onderzoek zijn gebruikt, aangevuld zouden worden met een theologische benadering van vergelijkbare thema's, zou dit een nog diepgaander inzicht opleveren in de precieze katholieke doctrines die relevant zijn geweest in de katholieke/nationalistische betekenisproductie. Eveneens zou aanvullend onderzocht kunnen worden in hoeverre vergelijkbare

conclusies getrokken kunnen worden voor protestantse paramilitaire organisaties. Is de protestants/unieonistische identiteit op een vergelijkbare wijze geconstrueerd? En is er in dit opzicht sprake van een theologisch gefundeerd verschil met hun katholieke/nationalistische tegenhangers? Meer algemeen, kan de in deze scriptie helpen inzicht te verschaffen in andere collectieve conflicten waarin paramilitaire partijen met een (semi-)religieuze achtergrond tegenover elkaar staan. Dergelijk onderzoek kan de invloed van historisch-religieuze wortels op vandaag de dag actieve terroristische organisaties onder de loep nemen, wat kan resulteren in inzichten die van nut kunnen zijn in het vinden van een omgang met actuele vraagstukken aangaande collectief geweld.

Bibliografie

Primaire bronnen

'House of Commons PQs (1981 May 5 Tu)', 5 mei 1981, Margaret Thatcher Foundation, online beschikbaar: <http://www.margaretthatcher.org/document/104641>.

Pearse, P. H., 'Problacht Na H Eireann: The Provisional Government of the Irish Republic to the People of Ireland', University College Cork, online beschikbaar: <http://www.ucc.ie/celt/online/E900007-012.html>.

Sands, Bobby, *Writings from Prison: Foreword by Gerry Adams* (Cork 1997).

Thatcher, Margaret, 'Speech in Belfast', 5 maart 1981, Margaret Thatcher Foundation, online beschikbaar: <http://www.margaretthatcher.org/document/104589>.

Interviews met overlevende hongerstakers en voormalig IRA-leden, geciteerd in:

Dingley, James and Marcello Mollica, 'The Human Body as a Terrorist Weapon: Hunger Strikes and Suicide Bombers', *Studies in Conflict & Terrorism* 30 (2007) 6, 459-492.

Feldman, Allen, *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland* (Chicago 1990).

Documenten beschikbaar via Public Records of Northern Ireland, <http://cain.ulst.ac.uk/proni/>:

'Archbishop O Fiaich's Visit to Maze: Notes relating to visit to the Maze Prison on 30 July 1978', augustus 1978, PRONI Public Records.

Atkins, H., 'Press Release: Prisoners Rights and Privileges in NI: Statement by Secretary of State', 4 december 1980, PRONI Public Records.

Atkins, H. 'Northern Ireland – Political Development', 11 juni 1981, PRONI Public Records.

Blatherwick, D., 'Relations with the Catholic Hierarchy', 3 juni 1981, PRONI Public Records.

'Conclusions of a meeting of the Cabinet. Security: Introduction of Internment', 9 augustus 1971, PRONI Public Records.

Daly, E., 'Letter from E. Daly, then Bishop of Derry, to H. Atkins, then Secretary of State for Northern Ireland', 5 januari 1980, PRONI Public Records.

Faulkner, B., 'Press Release: Statement by the Prime Minister', 9 augustus 1971, PRONI Public Records.

Ó Fiach, T., 'Archbishop of O' Fiach's Statement on Maze Prison', 1 augustus 1978, PRONI Public Records.

'Presentation on Prisons: Special Category', 10 maart 1976, PRONI Public Records.

Documenten beschikbaar via The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project,
<http://www.hungerstrikes.org/>

‘1 March 1981 Statement at start of second hunger strike’, 1 maart 1981, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

‘4 July 1981 Prisoner Statement’, 4 juli 1981, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

‘The Five Demands of Irish Republican Prisoners’, september 1976, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

‘Statement at the end of second hunger strike’, 3 oktober 1981, The Irish Hunger Strikers: A Commemorative Project.

Secundaire Literatuur

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition*, (London en New York 2006).

Arthur, Paul, ‘“Reading” Violence: Ireland’, in: David E. Apter (ed.), *The Legitimization of Violence* (London 1997), 234-291.

Augusteijn, Joost, ‘Nationalism as a Political Religion: The Sacralization of the Irish Nation’, in: Joost Augusteijn, Patrick G. C. Dassen and Maartje J. Janse (eds.): *Political Religion Beyond Totalitarianism: The Sacralization of Politics in the Age of Democracy* (Basingstoke 2013), 137-160.

Beiner, ‘Between Trauma and Triumphalism: The Easter Rising, the Somme, and the Crux of Deep Memory in Ireland’, *Journal of British Studies* 46 (2007) 2, 366-389.

Binchy, D. A., ‘Irish History and Irish Law: I’, *Studia Hibernica* 15 (1975), 7-36.

Boyce, D. George, *Nineteenth Century Ireland: The Search for Stability* (Dublin 2005).

Bruce, Steve, ‘Victim selection in ethnic conflict: Motives and attitudes in Irish republicanism’, *Terrorism and Political violence* 9 (1997) 1, 56-71.

Byrne, F. J., ‘Early Irish Society: 1st-9th century’, in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New edition* (Cork 2011), 38-52.

Cairns, Ed, ‘Intergroup conflict in Northern Ireland’, in: Henri Tajfel (ed.), *Social identity and intergroup relations* (Cambridge 1982), 277-295.

Cochrane, Feargal, ‘The Past in the Present’, in: Paul Mitchell and Rick Wilford (eds.), *Politics in Northern Ireland* (Oxford 1999), 1-28.

Crotty, William, ‘The Catholic Church in Ireland and Northern Ireland: Nationalism, Identity, and Opposition’, in: Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon, Clyde Wilcox (eds), *The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives* (Washington 2007), 117-130.

Demmers, Jolle, *Theories of Violent Conflict: an Introduction* (New York 2012).

Dingley, J., and M. Kirk-Smith, ‘Symbolism and Sacrifice in Terrorism’, *Small Wars and Insurgencies* 13 (2002) 1, 102-128.

Dingley, James and Marcello Mollica, 'The Human Body as a Terrorist Weapon: Hunger Strikes and Suicide Bombers', *Studies in Conflict & Terrorism* 30 (2007) 6, 459-492.

Dingley, James, *Terrorism and the Politics of Social Change: A Durkheimian Analysis* (Cornwall 2010).

Durkheim, Émile, 'Concerning the definition of religious phenomena', in: W. S. F. Pickering, *Durkheim on Religion: A Selection of readings with biographies and introductory remarks* (Cambridge 1975), 74-99.

Durkheim, Émile, 'Contribution to discussion: 'Religious sentiment at the present time'', in: W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim on Religion: A selection of readings with biographies and introductory remarks* (Cambridge 1975), 175-189.

Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life. Translated and with an introduction of Karen E. Fields* (New York 1995).

Durkheim, Émile, 'From: Elementary Forms of the Religious Life', in: Mark Juergensmeyer and Margo Kitts (eds.), *Princeton Readings in Religion and Violence* (Oxford 2011), 100-107.

Duyvesteyn, Isabelle, and Mario Fumerton, 'Insurgence and terrorism: is there a difference?', in: C. Holmqvist-Jonsäter and C. Coker (eds.), *The Character of War in the 21st Century* (London and New York 2010), 27-41.

Feldman, Allen, *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland* (Chicago 1990).

Fierke, K. M., 'The Warden's Dilemma: Self-Sacrifice and Compromise in Asymmetric Interactions', *Government and Opposition* 47 (2012) 3, 321-341.

Filardo-Llamas, Laura, 'Committed to the ideals of 1916'. The Irish language of paramilitary groups: the case of the Irish Republican Army', *Critical Discourse Studies* 10 (2013), 1-17

Finnegan, Richard B., *Ireland: The Challenge of Conflict and Change* (Colorado 1983).

Gray, Peter, 'The Triumph of Dogma Ideology and Famine Relief', *History Ireland* 3 (1995), 26-34.

Green, E. R. R., 'The Great Famine: 1845-1850', in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New Edition* (Cork 2011), 230-239.

Guelke, Adrian, 'Political Violence and the Paramilitaries', in: Paul Mitchell and Rick Wilford (eds.), *Politics in Northern Ireland* (Oxford 1999), 37-38.

Hubert, Henri, and Marcel Mauss, 'From Sacrifice: its Nature and Function', in: Mark Juergensmeyer and Margo Kitts (eds.), *Princeton Readings in Religion and Violence* (Oxford 2011), 108-114.

Hutchinson, John, *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State* (London 1987).

Keogh, Dermot, *Twentieth-Century Ireland: Nation and State* (Dublin 1994).

Larkin, Emmet, 'The Devotional Revolution in Ireland, 1850-75', *The American History Review* 77 (1972) 3, 625-652.

- Llywelyn, Dorian S. J., *Toward a Catholic Theology of Nationality* (Plymouth 2010).
- Maurice Irvine, *Northern Ireland: Faith an Faction* (New York 1991).
- McCartney, Donal, 'From Parnell to Pearse: 1891-1921' in T. W. Moody and F. X. Martin (eds), *The Course of Irish History: New Edition* (Cork 2011), 257-272.
- McKittrick, David, and David McVea, *Making Sense of the Troubles: A History of the Northern Ireland Conflict* (London 2012).
- McGarry John and Brendan O'Leary, *Explaining Northern Ireland: Broken Images* (Oxford 1995).
- Mitchell, Claire, 'Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland', *Sociology of Religion* 66 (2005) 1, 3-21.
- Mitchell, Claire, *Religion, Identity and Politics n Northern Ireland: Boundaries of Belonging and Belief* (Cornwall 2006).
- Moody, T. W., 'Fenianism, Home Rule and the Land War: 1850-91', in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New Edition* (Cork 2011), 240-256.
- Mulcahy, Aogán, 'Claims-Making and the Construction of the Legitimacy: Press Coverage of the 1981 Northern Irish Hunger Strike', *Social Problems* 43 (1995) 4, 449-467.
- Nutt, Kathleen, and Peter Gray, 'Re-thinking Irish Nationalism: Identity, Difference and the Northern Conflict', *An Irish Quarterly Review*, Vol. 83, No. 329 (1994), 7-19.
- O'Connell, James, 'Northern Ireland: The Role of Religion in a Political Conflict', *The Furrow* 42 (1991) 1, 53-55.
- Ó Fiaich, Tomás Cardinal, 'The Beginnings of Christianity: 5th and 6th centuries', in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New Edition*, 53-65.
- O'Leary, Brendan and John McGarry, *The Politics of Antagonism: Understanding Northern Ireland* (London 1993).
- Passmore, Leith, 'The Art of Hunger: Self-Starvation in the Red Army Faction', *German History* 27 (2009) 1, 32-59.
- Scull, Margaret M., 'The Catholic Church and the Hunger Strikes of Terence MacSwiney and Bobby Sands', *Irish Political Studies* (2015), 282-299.
- Schmid, Alex P., 'The Definition of Terrorism', in: Alex P. Schmid (ed.), *The Routledge Handbook of Terrorism Research* (New York 2011), 39-157.
- Smith, M. L. R., *Fighting For Ireland? The Military Strategy of the Irish Republican Movement* (London 1995) .
- Sweeney, George, 'Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-Sacrifice', *Journal of Contemporary History* 28 (1993) 3, 421-437.
- Sweeney, George, 'Self-immolative Martyrdom: Explaining the Irish Hungerstrike Tradition', *Studies: An Irish Quarterly Review* 93 (2004), 371, 337-348.

Sweeney, George, 'Self-Immolation in Ireland: Hunger Strikes and Political Confrontation', *Anthropology Today* 9 (1993), 10-14.

Tonge, Jonathan, *Northern Ireland: Conflict and Change, second edition* (New York: Routledge, 2002).

Wallis, Roy, Steve Bruce and David Taylor, 'Ethnicity and Evangelicalism: Ian Paisley and Protestant Politics in Ulster', *Comparative Studies in Society and History* 29 (1987) 2, 293-313.

Whyte, John, 'How much discrimination was there under the unionist regime, 1921-68?', in: Tom Gallagher and James O'Connell (eds.), *Contemporary Irish Studies* (Manchester 1983), 1-35.

Whyte, John, *Interpreting Northern Ireland* (Oxford 1991).

Whyte, J. H., 'Ireland: 1966-82', in: T. W. Moody and F. X. Martin (eds.), *The Course of Irish History: New Edition* (Cork 2011), 299-316.

Overig

History Ireland: Ireland's History Magazine, 'The Problem of Patrick (3:1)' (versie 6 juni 2016), <http://www.historyireland.com/pre-norman-history/the-problem-of-patrick-31/>.

Holy Bible New International Version (NIV).

'The Hunger Strike of 1981: A Chronology of Main Events' (versie 17 april 2016), CAIN Web Service, <http://cain.ulst.ac.uk/events/hstrike/chronology.html>.

'Thomas Ashe' (versie 4 juni 2016), <https://thomaspatrickashe.com/>.