

O PROUČEVANJU IN RAZUMEVANJU TURŠKIH ALEVIJSKIH SKUPNOSTI

Izbrani antropološki in etnografski pogledi

Izvirni znanstveni članek | 1.01
Datum prejema: 13. 7. 2020

Izvleček: Članek ponuja uvide v značilnosti turških alevijskih skupnosti, ki so v okviru religijskih raziskav umeščene med šiitske sinkretistične veje islama, katerih temelji koreninijo v srednjeazijskem šamanizmu. Avtorica kritično pretresa literaturo, ki alevijske skupnosti obravnava v okvirih zahodne tradicije proučevanja religije, ki so za razumevanje alevijstva preozki, saj sledijo načelom homogenizacije in kodifikacije, ki so neskladni z dinamičnimi alevijskimi praksami. Obenem poudari ključni pomen etnografskih raziskav, ki dovoljujejo poglobljene uvide v tovrstne fluidne in heterogene religijske skupnosti.

Ključne besede: alevijstvo, turški aleviji, antropologija religije, religijski sinkretizem, alevijske študije

Abstract: The article offers an insight into the characteristics of the Turkish Alevi communities. These communities are defined by researchers as syncretistic branches of Shi'a Islam, with roots in Central Asian shamanism. The author focuses on a critical insight into the literature that treats these communities in the contexts of western traditions of religious studies, which are too narrow for understanding Aleviness, since they follow the principles of homogenization and codification – these principles do not seem to be compatible with the Alevi practice dynamics. The author emphasises the crucial role of ethnographic research that allows for a deeper understanding of such fluid and heterogeneous religious communities.

Keywords: Aleviness, Turkish Alevis, anthropology of religion, religious syncretism, Alevi studies

Uvod: antropološki in etnografski pristop k proučevanju turških alevijskih skupnosti

Religijo proučujejo različne discipline: teologija, antropologija, sociologija, filozofija, zgodovina, psihologija in druge. Michael Lambek (2002: 2–3) v uvodu v zbirko temeljnih besedil antropološke tradicije proučevanja religije, pravi, da je zanjo značilna interdisciplinarnost ali celo transdisciplinarnost njene metodologije. Antropologi so k religiji pristopali na različne načine: holistično, tako da so proučevali njeno vpetost v širšo kulturno in družbeno celoto; univerzalistično, da bi jo utemeljili kot vseprisoten pojav; etnografsko, da bi zagotovili poglobljen in partikularen vpogled v specifične verske skupnosti; primerjalno, pri čemer so se posluževali analitičnega jezika, kar je mestoma privedlo tudi do idealiziranja ali banaliziranja določenih plati vere; zgodovinsko, da bi ponudili njeno časovno in prostorsko umeščenost; kontekstualno, kar je omogočilo dojemanje dejstev v specifičnih okoliščinah ter obenem nakazalo relativnost slednjih; dialoško, kar je zahtevalo posebno pozornost in posluš; in nenazadnje tudi kritično, predvsem v literarnem in političnem smislu, kar je zagotovilo refleksijo o pristranskosti ter pripeljalo do precejšnje mere samokritičnosti. V drugi polovici 20. stoletja, v času globalizacije in prevlade kapitalizma, so bile v ospredju obravnave krščanstvo, judovstvo in islam kot tako imenovane »svetovne« religije, ki so sčasoma utrdile svoje meje (Lambek 2002: 7). Antropološka proučevanja so se osredotočila predvsem na simbolno in religiozno strukturo sveta določene družbe, ne pa toliko na

teološki vidik. Obenem so poudarjala predvsem povezavo religije s političnimi in ekonomskimi okoliščinami ter ugotavljala bodisi kontingentnost bodisi determinizem teh vezi, pa tudi domišljijaskost (Lambek 2002: 7–8).

Lambek (2002: 8–9) pravi, da so antropologi vztrajno iskali definicijo za religijo, pri čemer so mnogokrat naleteli na težave. Določitve religije kot temelja družbe, pomenljivega reda, vere v nadnaravna bitja, sistema idej skupnosti in podobnega so največkrat pripeljale do preozkih, preširokih, nejasnih ali pristranskih obravnave. V poznem 20. stoletju je zato kot reakcija na tovrstno definiranje prišlo do revizije genealogij terminov in same kategorije religije, da bi našli nove, ustreznejše pojme, ki bi temeljiteje obrazložili njen pomen in pojav. To je pripeljalo do priznanja, da je prepričanje o medsebojnem izključevanju religij napačno, kar so dokazovali pojavi sinkretizmov, sprememb in pluralizma, kljub temu da je bilo ob tem treba upoštevati morebitne neprimerljivosti diskurzov različnih religij (Lambek 2002: 10–11). Na ta način se je uveljavila misel, da je vpraševanje lahko veliko bolj produktivno kot odgovarjanje, kar je tudi osnovno vodilo tukajšnje obravnave.

Metodološko izhodišče pričujočega besedila je torej prevzeto iz področja antropologije religije, ki pa se transdisciplinarno kombinira in širi tudi na druga polja družboslovnih in humanističnih znanosti. Bistveni element raziskave je bila tudi etnografska metoda opazovanja z udeležbo, med katero sem avtorica prispevka opravila številne neformalne pogovore in polstrukturirane intervjuje s člani ene izmed alevijskih skupnosti v Istanbulu spomladi leta 2015. Terensko delo se je izkazalo za ključno pri prepoznavanju

* Maja Bjelica, dr. antropologije, asistentka z doktoratom, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Inštitut za filozofske študije; maja.bjelica@zrs-kp.si.

zagonetnosti razumevanja turških alevijskih skupnosti, ki so zaradi heterogenosti in heteronomnosti medsebojno težko poenotene z enoznačnimi in splošnimi definicijami. Tukajšnje besedilo obravnava alevijsko versko skupnost v Turčiji, ki predstavlja največjo versko manjšino in z vidika njenih sinkretističnih in nehomogenih identifikacij osrednjo religijsko alternativo turški sunitiski ortodoksni večini. Najprej se osredinjam na kritični pretres virov in literature o alevijstvu, ki niso dovolj koherentni, nepristranski in verodostojni, da bi jim bilo mogoče slepo slediti pri obravnavi in poglobljenem razumevanju teh skupnosti. Sum o nezadostnosti interpretacij je izkazan kot utemeljen predvsem z natančnejšim vpogledom v nekatere vidike raziskovalnega dela proučevalcev, ki se intenzivno posvečajo alevijskim študijam. Članek je nadalje usmerjen v samo predstavitev turških alevijskih skupnosti, ki je utemeljena tako na kritični obravnavi virov in literature kot tudi na raziskovalnih uvidih, ki sem jih pridobila tekom že omenjene etnografske raziskave. Alevijstvo je tako predstavljeno predvsem preko specifičnih vpogledov v religijske in družbene elemente alevijskih skupnosti, ki pa ne zaobjemajo vseh možnih dinamičnih identifikacij.

Opisana vsebinska obravnava je fragmentarni poskus prikaza možnosti poglobljenega raziskovanja neortodoksnih in sinkretističnih religijskih skupnosti, utemeljenega tako na proučevanju obstoječih virov in literature, kot tudi, če ne celo predvsem, na etnografskem delu. Metodološko se naslanja predvsem na to, čemur Brian Morris (2006: 13) pravi »dvojna dediščina« antropoloških študij religije: na eni strani izhajajo iz sociološkega pristopa, ki obravnava religije v njihovem širšem družbenem, kulturnem in političnem kontekstu, na drugi pa iz interpretativnega pristopa, ki se osredinja na njihove semiotične in hermenevtične vidike. Ta metodologija omogoča, četudi preko pogostega ugibanja in postavljanja vprašanj, izogibanje težnji po definiranju kompleksnih religijskih formacij, kot je alevijstvo zgolj glede na njegovo skladnost oziroma neskladje s tako imenovanimi »svetovnimi religijami«, ki običajno predstavljajo merilo za obravnavo religij v tradicijah humanistike in družboslovja na Zahodu.

Obravnava in proučevanje turških alevijskih skupnosti

Pričujoči razdelek predstavlja pregled različnih virov in literature o alevijstvu ter predvsem njihov pristranski vpliv na predstavlanje in razumevanje identitete alevijev. Najprej se dotaknem problematike poimenovanja, prevajanja in uporabe specifičnih terminov v tujih, to je neturških jezikih. Sledi predstavitev del v slovenščini, bodisi slovenskih bodisi tujih avtorjev, nato nekaterih del tujih avtorjev v drugih jezikih, nazadnje pa še besedila turških avtorjev, ki predstavljajo alevije v turškem kontekstu. Na ta način skušam predočiti nedoslednosti, ki se v besedilih redno pojavljajo, in razkriti pogosto poenostavljanje opisov alevijske identitete.

Poimenovanje in pojmovanje

Turška beseda oziroma ime »*Alevi*« je edninsko poimenovanje za pripadnika oziroma pripadnico (turške besede nimajo slovničnega spola) te specifične verske skupnosti ter je obenem osnova za druge besede, na primer »*Aleviler*« (množinska oblika za pripadnike in pripadnice) in »*Alevilik*«, pri katerem gre za samostalnik, ki poimenuje samo religijo (kot na primer islam, krščanstvo, budizem ipd.) oziroma kulturo ali svetovni nazor, alevijstvo. V tukajšnjem besedilu je kot osnova slovenjenih besed ohranjen turški izvirnik, torej »*alevi*«, ki je v slovenščini dojemán kot edninski samostalnik moškega spola, sklanjan po 1. moški sklanjatvi. Iz njega so izpeljane tudi druge slovenjene oblike te besede, na primer aleviji (množina), alevijstvo (poimenovanje religije oziroma nazora), alevijski, alevijska in alevijsko (pridevniki). V dveh virih v slovenskem jeziku je bilo mogoče najti različni poimenovanja za te in njim sorodne vernike: »alevijec« (Thoraval 1998: 16–17) in »alaviti« (Šterbenc 2005: 248). Ker si vira očitno nista enotna, tukaj uporabljam tretjo različico, »aleviji«, za katero se zdi, da je najbolj zvesta turški rabi, saj ni izpeljana preko posrednih prevodov iz arabskih ali drugih evropskih jezikov. Geslo »alevijci«, ki se pojavlja v malem leksikonu islama (Thoraval 1998), pa je bilo prevedeno iz francoskega termina. Na žalost ni bilo mogoče preveriti izvirnika leksikona, a se tudi v francoskem jeziku, kakor je razvidno iz seznama bibliografije na spletni strani raziskovalnega centra Alevi-Bektaşi (Spletni vir 1), pojavljata dve francoski različici njihovega poimenovanja (»*Alevies*« in »*Alevi*«), kar kaže na vseprisotne nekonsistentnosti, do katerih prihaja najverjetneje zaradi nepoznavanja izvirnih jezikov oziroma prevajanja prevodov.

Omeniti gre tudi različne rabe terminov za pojem alevijstva, ki je v angleškem jeziku največkrat predstavljen z besedo alevizem, torej »*Alevism*«. Nekateri avtorji, avtorice (gl. Yocum 2005: 584; Massicard 2016) pa se poslužujejo jezikoslovno nekoliko bolj »odprtega« pojma, to je »*Aleviness*«, ki opredeljuje alevije ne glede na njihovo ideologijo ali monolitno versko prepričanje, temveč ponuja termin bolj kot lastnost tistih, ki so aleviji; označuje pripadnost alevijski religiji, kulturi, tradiciji. Ta pristop se zdi za proučevanje alevijskih skupnosti bolj primeren, saj dopušča bolj dinamično določanje, opisovanje ter razumevanje fluidne identitete, o kateri bo več zapisanega v nadaljevanju. Iz tega razloga se je v slovenskem jeziku, in tako tudi v tem prispevku, smiselneje posluževati pojma »alevijstvo«, kakor pa »alevizem«, ki bi pojmovanju dodalo neustrezen pridih doktrine.

Slovenski viri o alevijstvu

Med slovenske vire o alevijih so všteti tako slovenski avtorji kot tudi v slovenščino prevedena dela tujih avtorjev, saj je slovenskemu bralstvu na voljo zelo malo virov o tej

temi. Obravnavana so tri dela, edina neposredno dostopna v našem študijskem prostoru,¹ v katerih je bilo mogoče zaslediti nekaj podatkov o proučevani verski skupnosti.

Islam: mali leksikon (Thoraval 1998) je edino delo v slovenskem jeziku, v katerem je bilo mogoče najti neposreden opis alevijskih verskih skupnosti. Čeprav so poimenovani z besedo »alevijci« in ne s tukaj uporabljanim imenom »aleviji«, se v nadaljevanju navedeni opis nanaša na obravnavano versko skupnost.

alevijci. Alevijci (*alevi* je turško prečrkovanje besede *alid*, tj. »Alijev privrženec«) so turška različica šiitov, zelo razširjena v vzhodni Anatoliji, zlasti med Kurdi. Danes naj bi bilo alevijcev skoraj 20 milijonov.

ENCIKL. Čeprav so alevijci v veliki meri dediči turkmenskega safavidskega gibanja, niso dvajstniki, kot iranski šiiti, ki živijo onstran meje. Značilne zanje so mistično navdahnjeno ljudsko pesništvo, hkrati pa gnostične, humanistične in protidržavne težnje. Tako so alevijci pobudniki več velikih ljudskih vstaj v osmanskem cesarstvu (po zgledu uporov beктаških dervišev), od katerih je Istanbul nekatere le s težavo obvladal. Bili so obtoženi »kovarstva« s perzijskim sovražnikom, zato so jih v 16. in 17. stol., med vojnimi spopadi sunitških Osmanov in šiitskih Safavidov, divje preganjali. V Turčiji, kjer so dandanes tarče atentatov in poskusov segregacije na pobudo turških nacionalistov in sunitških integristov, so alevijci goreči privrženci pokemalske laičnosti, za katero menijo, da jim jamči možnost življenja svoje verske »drugačnosti«. (Thoraval 1998: 16–17)

Geslo »alevijci« je citirano v celoti, ker prikazuje reprezentativen pogled na turške alevije, predvsem s stališča Zahoda. Mogoče je reči, da gre za najbolj razširjeno in znano predstavitev, v kateri je vsaj nekaj nenatančnosti, če ne celo napak, kar jo dela še bolj običajno. Po drugi strani pa je mogoče opaziti, da se opis osredinja predvsem na zgodovino in politično plat te verske skupnosti in da avtor ne omeni očitnega dejstva, da se aleviji od večinskih sunitških vernikov razlikujejo predvsem po tem, da ne molijo petkrat na dan ter da svojih obredov ne izvajajo v mošeji. Obenem ni eksplicitno navedeno, da poimenovanje združuje različne anatolijske skupnosti, ki so jih predtem imenovali drugače, predvsem glede na njihov izvor oziroma rodbino. Precej očitna napaka je trditev, da so aleviji prisotni »zlasti med Kurdi«, saj so aleviji večinoma Turki, Kurdov naj bi bilo približno ena tretjina (Dressler 2008: 281).

Marjan Molè v svoji knjigi *Muslimanski mistiki*² obravnava predvsem sufizem in ob tem izrecno opozarja na zapletenost preučevanja islamske mistike. Na nekem mestu avtor navaja turkmenska šiitska plemena v Anatoliji, ki naj bi s svojo privrženostjo redu poglavarjev, ki so iz sunizma prestopili v šiizem, slednjim omogočili uspeh za ustanovitev šiitske države. »Odtlej so sufije s šiitskimi nagnjenji lahko znova sumničili, da širijo politično propagando, in jih preganjali, češ da so safavidski odposlanci« (Molè 2003: 90). Teh turkmenskih plemen avtor sicer ne poimenuje, a je jasno, da gre za skupnosti, ki so danes poimeno-vane kot aleviji, o katerih govori tudi Thoraval v predhodno navedenem besedilu. Ne glede na to, da obravnavanih plemen Molè ne poimenuje, je zanimivo, da jih niti ne poveže z mističnimi pesniki, katerih dela se še danes uporablja v alevijskih obredih. Avtor v svoji knjigi namreč omenja Ahmeta Yesevija, Yunusa Emreja, Nesimija, Šaha Ismaila, Pira Sultana Abdala, Fuzulija in druge. Vsi ti pesniki predstavljajo pomemben del današnje alevijske tradicije, ki se je tekom stoletij ohranjala ravno preko poezije, pesmi in obredja. Molètove navedbe sicer niso napačne, so pa precej nepopolne, najbrž predvsem zaradi avtorjeve previdnosti pri navajanju dejstev, ki jih ni mogel preveriti v drugih virih. Tako slovenska bralka ali bralec, ki nima predhodnega vedenja o alevijskih skupnosti, iz avtorjeve pripovedi ne more razbrati, da so aleviji obravnavani tudi v tej publikaciji.

Slovenski sociolog religije Primož Šterbenc v svoji monografiji *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti* (2005: 248) uporabi poimenovanje »alaviti« (iz *alavijun*), ki se je sicer uporabljalo za iraške nusajrite, skrajno šiitsko iransko ločino. Zaradi podobnega imena so bili slednji večkrat zamenjani za turške alevije, zato se ne gre čuditi, da je v slovenščini mogoče zaslediti tudi poimenovanje »aleviti«.³ Tega Šterbenc sicer ne omenja, pač pa nusajrite oziroma alavite nikjer ne povezuje s turškimi skupnostmi. Slednje dosledno imenuje bodisi »bektaši« bodisi »kizilbaši«,⁴ torej s poimenovanjema, ki sta bili najbolj razširjeni pred poimenovanjem alevi. Obe skupnosti Šter-

2 Knjiga je izšla v francoščini posmrtno leta 1965. Molè je bil sicer Slovenec, a ga je študijska pot popeljala v Francijo, kjer je izdal nekaj svojih del pred prerano smrtjo. Prim. spremno besedo prevajalke Vesne Velkovrh Bukilica (Molè 2003: 132–135).

3 V predhodno obravnavanem leksikonu je poleg navedenega gesla »alevijci« mogoče najti tudi geslo »alavijci« (Thoraval 1998: 15–16), ki opisuje pri Šterbencu obravnavane nusajrije. Jasno je, da gre pri tovrstnem poimenovanju, ki izhaja iz imena Ali, za podobno poimenovanje različnih verskih skupnosti, zato je potrebna pri tem izjemna pozornost. Sklepati pa je mogoče, da je Šterbenc uporabljal vire, ki so se sklicevali na nemško literaturo, kjer uporabljajo podobna poimenovanja (*Alawiten*», *Alewiten*«), kar je razvidno iz del na bibliografskem seznamu raziskovalnega centra *Alevi-Bektaši* (Spletni vir 1).

4 V turškem jeziku »*kızılbaş*«, izg. *kəzəlbaşə*; slovenjeni zapis drastično spremeni izgovorjavo.

1 Zelo verjetno je, da obstajajo še druga dela v slovenščini oziroma slovenski prevodi, v katerih bi bilo mogoče naleteti na obravnavo alevijev, a slednjih ni bilo mogoče identificirati z iskanjem po ključnih besedah v spletnih podatkovnih bazah.

benc (2005: 356–357) povezuje predvsem z ideološkimi in vojaškimi boji med osmanskimi sultani in safavidskimi šahi, v katerih naj bi se te skupnosti celo bojevale druge proti drugim – bektaški redovi so pod svojim okriljem imeli osmanske janičarje, *kızılbaşke* skupnosti pa naj bi podpirale šiitski safavidski imperij. V opombi omenja tudi mistika Hacija Bektaša, po katerem naj bi bil imenovan bektaški red, a o njem pove le, da je v 13. stoletju živel med derviši v Anatoliji. Nadalje Šterbenc (2005: 361) navaja, da je »Osmanska država z največjo represijo, celo genocidalno, nastopila proti anatolskim dvanajstniškim kizilbaşem, ki so odkrito razglašali svojo predanost safavidskim šahom.« Šterbenc sicer ustrezno navaja preganjanje omenjenih skupnosti, a jih po vsej verjetnosti zmotno povezuje z dvanajstniki,⁵ saj ne gre za isto versko skupnost (prim. Thoraval 1998: 59).

Izbrana slovenska besedila bi bilo najbrž smiselno še globlje analizirati, a je že na podlagi tukajšnje predstavitve jasno, da nam v slovenščini ni dostopen poglobljen uvid v vero in tradicijo alevijstva. Razlog za to je seveda najprej oddaljenost in lokalnost te specifične skupnosti, po drugi strani pa tudi težka dostopnost zanesljivih virov. Dodatne razloge za tako situacijo bo mogoče razbrati iz nadaljevanja, tudi iz analize literature, ustvarjene s strani tujih znanstvenikov.

Pogled z Zahoda

Dela zahodnih avtorjev o islamu in alevijih so še danes merodajna, kar kažejo navedbe raziskovalcev, kot je na primer Markus Dressler, ki se več let ukvarja s proučevanjem identitete alevijev in njenega oblikovanja tekom zgodovine. Ob navajanju določenih zgodovinskih dejstev pravi (Dressler 2003: 140–141), da je »najizčrpnjše delo o bektaših še vedno Birge«, »[n]ajboljši opis vstaj *kızılbaşev* v Anatoliji Sohrweide« ter kot »dober uvod v moderno turško zgodovino [...] še vedno Berkes«.⁶ Gre za besedila, ki so nastala tekom 20. stoletja izven turških meja.⁷ Zdi se, da so se alevijstvu z različnih vidikov proučevanja posvečali najprej tuji etnografi, zgodovinarji, popotniki in poročevalci, večinoma iz zahodne Evrope, šele kasneje so se tovrstnemu družboslovnemu in humanističnemu raziskovanju priključili tudi sami Turki. O tem priča pojav različnih

zbornikov o alevijih, v katerih so turški avtorji in avtorice v manjšini. Za primer lahko vzamemo zbornik, ki je izšel leta 1998, in sicer *Alevijska identiteta* (*Alevi Identity*), ki združuje prispevke, ki so bili predstavljeni na konferenci v Istanbulu leta 1996 (Olsson, Özdalga in Raudvere 2003). Publikacija združuje različne poglede na alevijstvo, a zdi se, da so slednji dokaj fragmentarni in specifični, saj se dotikajo različnih naključnih tematik, povezanih z alevijstvom. V zborniku so sodelujoči turški avtorji v manjšini: od sedemnajstih avtorjev jih je šest. Zbornik je založil Švedski raziskovalni inštitut v Istanbulu, katerega cilj je spodbujati bližnjevzhodne in srednjeazijske študije predvsem na področju humanistike. Obstoj tovrstnih ustanov kaže za neusahlo zanimanje Zahoda za Bližnji vzhod in druge azijske oziroma muslimanske dežele, dejstvo, da so alevijem posvetili konferenco, pa nakazuje, da alevijske skupnosti ostajajo med njihovimi pomembnejšimi raziskovalnimi vprašanji. V Istanbulu obstajata vsaj še dve ustanovi, ki sta bistveno podprli tudi alevijske študije. Ena izmed njih je *ARIT* (*American Research Institute in Turkey*), druga ustanova pa je nemška *Orient Institute Istanbul*, ki je Markusu Dresslerju (2003: 139) omogočila rezidenčno raziskavo na temo alevijev, v marcu 2015 pa pripravila cikel predavanj o alevijskih skupnostih v angleškem jeziku. Od konca osemdesetih let prejšnjega stoletja se je v Zahodni Evropi zgodil razmah alevijskih študij predvsem na podlagi spodbude mednarodne konference v Strasbourgu leta 1986. V Nemčiji so se vzpostavile različne univerzitetne raziskovalne skupine, ki se posvečajo proučevanju alevijev in drugih heterodoksnih skupnosti. Pionirka na področju alevijstva je bila antropologinja Krisztina Kehl-Bodrogi, ki se je posvečala alevijskim institucijam in identiteti. Poznavalka alevijstva je bila tudi Irène Mélikoff, ki je zagovarjala dejstvo, da alevijstvo ohranja svoje temelje v predislamskih turških religijah, kasneje pa je upoštevala tudi njegove kurdske oziroma iranske vidike. Povezavam med Kurdi in aleviji se je posvečal Martin van Bruinessen, ki je opozarjal, da je večina virov o alevijstvu še vedno v turškem jeziku, kar onemogoča vzpostavljanje povezav s kurdskega elementi, katerih raziskavam bi se bilo potrebno posvetiti na osnovi kurdskega jezika (gl. Olsson, Özdalga in Raudvere 2003; Cetin, Jenkins in Aydın 2020: 10–11).

Za antropološke in etnografske uvide v alevijstvo je pomembno etnografsko delo Davida Shanklanda, ki se je alevijskim skupnostim posvečal vsaj tri desetletja. Njegova monografija *Aleviji v Turčiji: Vznik sekularne islamske tradicije* (*The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*) (2003b) je nastala na podlagi avtorjevega intenzivnega terenskega dela v vaseh anatolijskega podeželja med letoma 1980 in 1990. Med drugim obravnava problematiko posledic modernizacije alevijskih skupnosti, ki so z lastno urbanizacijo preoblikovale in prilagodile svoje verske in življenjske prakse, obenem pa je prišlo do kodifi-

5 Dvanajstniki, »Twelvers« v ang., »Ithna' asharis« v ar., samoiimenovani tudi »imamijci«, so največja verska ločina šiizma, njihovo ime pa izhaja iz dejstva, da častijo dvanajst imamov, ki so Alijevi nasledniki (prim. Hodgson 1977: 374–378; Campo 2009: 676–682). Uporaba pridevnika »dvanajstniški« zmotno uvršča *kızılbaşke* skupnosti med dvanajstniške, saj čeprav oboji častijo dvanajst imamov, se razlikujejo v drugih značilnostih, na primer načinu čaščenja in obredju.

6 Poudarke v poševnem tisku prevoda sem dodala avtorica.

7 Birgejeva monografija *The Bektashi Order of Dervishes* je izšla leta 1937 v Londonu, Sohrweidejev članek o šiitih v Anatoliji leta 1965 v Nemčiji, Berkesovo delo o turški sekularizaciji pa leta 1964 v Montrealu.

kacije oziroma skripturalizacije njihove sicer ustne folklore in tradicije (Shankland 2003a; Shankland 2003b).

Med ključne proučevalce alevijskih skupnosti je gotovo utemeljeno umestiti že omenjenega Markusa Dresslerja, ki se je tej temi posvečal predvsem z vidika sociologije religije in zgodovine. V svoji monografiji *Pisanje religije (Writing Religion)*, ki jo je podnaslovlil *Ustvarjanje turškega alevizma (The Making of Turkish Alevism)* (Dressler 2013), kar jasno nakazuje na idejo o »ustvarjenosti« alevijske vere, opozori, da je religiografija o alevijstvu modernistično-sekularna, kar je imelo velik vpliv na proučevanje alevijev. S procesom urbanizacije nekoč pretežno ruralnih skupnosti v zadnjih dveh desetletjih dvajsetega stoletja in kot odziv na vzpostavljanje turško-islamske sinteze, so alevije in alevijsko religijo opredeljevali v okvirih univerzalističnega diskurza, utemeljenega na človekovih pravicah, sekularistični retoriki svobode in samodeterminaciji po zgledu praks, ponujenih na Zahodu (Dressler 2013: 283–288). Tako se je v temelju ezoterična verska praksa prelevila v javno religijo in bila podvržena skripturalizaciji, pri čemer imajo izobražene elite in znanstveni proučevalci bistveno vlogo (Dressler 2013: 301–302).

Oba avtorja opozarjata na kodifikacijo alevijske prakse kot nasprotno alevijskim naukom, ki so se prenašali predvsem ustno, ter s tem izražata skrb za možnost izgube njihove fluidnosti in pozivata k osveščanju glede vloge, ki jo imajo znanstveni proučevalci pri določanju oziroma rekonstruiranju alevijske identitete. Shankland namreč trdi, da je teza o uniformnosti alevijev zmotna, podobno pa Dressler zagovarja trditev, da je predstava o homogenosti alevijev politično osnovana, saj postavlja alevije v ambivalenten položaj, ki jih venomer identificira kot »druge« turške družbe.⁸

Turški raziskovalni uvidi

Turški avtorji in avtorice, ki se posvečajo alevijstvu, so danes prav tako številni kakor tuji, kar pa ni mogoče trditi za obdobje pred osemdesetimi leti dvajsetega stoletja, ko je »vedno šlo bolj za instrumentalistične pristope kakor pa za resne poskuse opredeljevanja substance alevijske vere, obredov in morale« (Vorhoff 2003: 23). Meja med znanstvenimi in poljudnimi deli je včasih precej zamegljena, dejstvo pa je, da je porast publikacij o alevijih nastal predvsem s popularnimi in publicističnimi zvrstmi. Kvalitativno je med znanstveno in neznanstveno literaturo bistvena razlika, mnogo literature pa je pod močnim vplivom ideoloških predsodkov, sodobnih političnih interesov in subjektivnih zaznav (Vorhoff 2003: 39).

Z namenom naslavljanja širše turške javnosti, ki alevijskih skupnosti ni poznala, je pri predstavitvah alevijev mnogokrat prihajalo do poenostavljanja in posploševanja,

obenem pa tudi do precej subjektivnih predstavitev, saj se mnogi avtorji in avtorice niso mogli osebno distancirati od obravnavane teme, bodisi kot zagovornice bodisi kot nasprotniki alevijskih skupnosti. Primer posploševanja je knjiga alevija in zagovornika alevijstva Cemala Şenerja (2009) *Alevizem z vprašanji (Alevism with Questions)*, ki že po svoji strukturi vprašanje – odgovor stremi po enostavni predstavitvi alevijev širšemu krogu bralcev.⁹ Posplošitve in nedoslednosti, na katere je mogoče naleteti v obravnavani knjigi, po eni strani delo seveda razvrednotijo, po drugi strani pa ji vrednost dodajo, saj je kot taka dober primer bodisi za pristranskost turških avtorjev bodisi za nedefiniranost alevijstva tudi znotraj njega samega.

Nedoslednosti so se na temo alevijev pojavljale tudi v turški znanstveni literaturi. Pri nekaterih turških avtorjih so bile odkrite površnosti, kot je na primer napačno navajanje letnice izdaje enega temeljnih člankov o alevijstvu zaradi nepravilnega razbiranja islamskega koledarja (Dressler 2015a: 608–610).¹⁰ Na tem primeru zmotne datacije Markus Dressler ponazori potrebo po reinterpretaciji začetkov proučevanja alevijskih skupnosti ter pozove h kritičnemu in natančnemu pristopu (Dressler 2015a: 612), saj naj bi bila omenjena besedila ideološko pristranska. Na to težavo je med turškimi avtorji prvi opozoril šele Ahmet Yaşar Ocak leta 1991: s kritičnim zgodovinskim uvidom je pojasnil, kako so tekom celotnega 20. stoletja nacionalistične politike vplivale na konceptualizacijo in prezentacije alevijev v Turčiji (Dressler 2015a: 605).¹¹ Dressler v obravnavah

9 Po Şenerju »aleviji smatrajo lastno interpretacijo islama kot najbolj ustrezno in verodostojno« (Şener 2009: 19), obenem pa avtor pravi, da so aleviji potomci staroturških ljudstev, ki so na področje Anatolije imigrirali v 9., 10. in 11. stoletju (to obdobje imenuje »obdobje islamizacije«), muslimansko vero pa naj bi dokončno sprejeli približno 600 let po njenem nastanku (Şener 2009: 54–60). Ob tem pa se niso prepustili sunitski veri, pač pa manj nasilnemu šiizmu, obenem pa so bili pod vplivom predislamskih verskih praks (šamanizem, zoroastrianizem, daoizem, budizem, manihejstvo), turkmenske kulturne tradicije in pa politeističnih verovanj predislamske Anatolije (Şener 2009: 85–91). Vse to je precej nenavadno, če se bralec ali bralka vpraša, kako je mogoče, da so sprejeli islam po obdobju islamizacije (torej v 12. stoletju) ter da so obenem pod vplivom raznolikih tradicij in verskih prepričanj, a vendarle izvorna interpretacija islama. Seveda so bile te trditve navedene v različnih kontekstih, a njihova neskladnost kaže na »prilagodljivost dejstev« glede na potrebe pisca.

10 Prvo napako naj bi storil Cengiz Gündoğdu z navajanjem treh napačnih letnic izdaje nekega članka, ki je postavilo njegovo objavo v leto 1911, dejansko pa naj bi izšel leta 1918. Z navajanjem avtorja tega članka Baha Saida Beya so potem tudi drugi pisci to napako ponavljali in širili, tako se je razširilo prepričanje, da je bil ta avtor prvi, ki je povezal alevijske skupnosti s šamanizmom ter jih označil za nosilce starodavnih turških tradicij. Dressler na podlagi odkrite napake pojasni, da je bil prvi, ki je vzpostavil omenjeno povezavo, dejansko Mehmet Fuad Köprülü v svojem delu *Türk Edebiyatı'nın Menşei (Izvori turške literature)* leta 1915, saj slednji predhodi besedilu Beya (Dressler 2015a: 611).

11 O konkretnih primerih in posledicah tega vpliva Dressler obsežno piše v svojih številnih delih (2003; 2008; 2013; 2015a; 2015b).

8 Podrobneje sem problematiko opredeljevanja identitete alevijev opisala v prispevku »The Turkish Alevi: In Search of an Identity« (Bjelica 2017).

alevijskih skupnosti poleg nacionalističnih vplivov razpозна tudi druge pristranskosti in celo sledi orientalizma, kar predstavi v obsežni kritični analizi dela zgodovinarja Mehmeta Fuada Köprülüja (Dressler 2013). Köprülü je prevajal zahodnjaško racionalistično znanstveno metodologijo v turški akademski diskurz, institucionaliziral literarne in zgodovinske študije ter se uveljavil kot avtoritativni in spoštovani kritik orientalističnih del. Tudi sam naj bi hrepenel po narodnem preporodu, tako da je utemeljil »turški subjekt« na podlagi kontinuitete »turškosti« ter delno tudi na islamski religiji. Poleg tega da je alevije povezal s šamanskimi praksami, je bil med prvimi, ki jih je označil za sinkretistične in heterodoksne, kar jih je integriralo v idealizirano turško identiteto (Dressler 2013: 280–281).

Dressler nadalje poudarja, da je bilo pri turških nacionalističnih avtorjih (med drugim tudi pri Köprülüju) moč razbrati esencializem in funkcionalizem, ki sta bila značilna za francoski strukturalizem in sociologijo, kar jasno kaže na vpliv zahodnih teorij na turško (samo)opredeljevanje (Dressler 2013: 8–10). Avtor posebej opozori na metodološki problem obravnave zgodovine »alevijev«, saj pred koncem 19. stoletja niti poimenovanja niti koncepta modernega alevijstva še ni bilo, kar pomeni, da gre pri tovrstnem proučevanju za anahronistično rabo modernističnih konceptov. Presenetljivo je, da ta način pisanja še vedno ni vprašljiv in da strokovnjaki niso opozorili na konceptualni prehod med različnimi poimenovanji k enotnemu krovnemu pojmu alevijstva, kar kaže na nekritičnost do obsedenosti modernizma z izvorom in bistvom (Dressler 2013: 12, 14–15). Moderna konceptualizacija alevijstva je dvoumna, saj alevijem zagotavlja legitimni prostor v družbi, a le z omejitvijo identifikacije na turški in islamski okvir, kar kaže, da sta integracija in asimilacija dve plati iste medalje. Tako aleviji še vedno ostajajo »heterodoksni«, saj je za turški narod normativ sunitiski islam (Dressler 2013: 277).

Ob pregledu znanstvene literature turških avtorjev in avtoric zadnjih dvajsetih let je mogoče ugotoviti, da se prispevki o alevijih v Turčiji dotikajo predvsem njihovega političnega položaja, in sicer dejstva, da v »sekularni« Turčiji še danes niso prepoznani kot religija oziroma verska manjšina. Uradno se jih ima za nosilce turške kulture, zato so raziskovalke in raziskovalci usmerjeni v proučevanje te situacije, ki je za družboslovne vede precej spaktljiv primer. Med temeljnimi turškimi proučevalci kulturne in religijske plati alevijstva je Nejat Birdoğan, ki je v devetdesetih letih dvajsetega stoletja objavil več monografij, ki so se posvečale turški folklori, turški tradiciji in ljudski dediščini. Zagovarjal je prepričanje, da je prav alevijstvo resnična religija Anatolije, ločena od islama. Pomemben proučevalec teologije in religiologije na začetku 21. stoletja Ahmet Yaşar Ocak se je osredotočal predvsem na njihovo kozmologijo in verska prepričanja ter o teh temah izobraževal mlajše raziskovalce (prim. Cetin, Jenkins in Aydın 2020: 9–10).

Olajševalna okoliščina h kritiki turškega znanstvenega diskurza je gotovo cenzura, ki so je avtorice in avtorji znanstvenih prispevkov (bili) deležni. Ob pogovoru z Mustafajem Cemilom Kılıčem (Kılıç 2015a), ki je kot sociolog in teolog izdal več monografij o alevijstvu in islamu, je bilo mogoče spoznati, da je za objavo leta 2005 napisane knjige *Yükselen Alevilik (Vzpenjajoče se alevijstvo)* moral čakati kar osem let (Kılıç 2013). Na cenzuro in nadzor nad (znanstvenimi) objavami jasno namiguje tudi Aykan Erdemir v svoji doktorski disertaciji, ko se zahvaljuje nekaterim osebam, »ki morajo ostati anonimne« (Erdemir 2004: v).

Spodbudno je dejstvo, da se vse več turških avtoric in avtorjev k alevijstvu obrača z znanstvenim (in) interdisciplinarnim pristopom. Zanimivo je tudi, da vse več njihovih objav izhaja tudi v tujih jezikih in pri mednarodnih založbah, kar je bistvenega pomena za vpliv turških uvidov na tuje proučevalce alevijstva. O temu priča na primer monografija *Aleviji v Evropi: glasovi migracije, kulture in identitete (Alevis in Europe: Voices of migration, culture and identity)*, v kateri se avtorice in avtorji posvečajo različnim aspektom alevijstva: splošnim vpogledom v kulturne in verske temelje, obravnavam specifičnih zgodovinskih dogodkov, med drugim pa ponudijo tudi vpogled v migracijski vidik alevijskih skupnosti, ki so se vzpostavile v Zahodni Evropi (Issa 2017a).

Uvid v raziskovanje in razumevanje alevijskih skupnosti ponuja temeljni okvir za nadaljnje poglobljanje v njihove značilnosti. Poudarek na vprašljivosti in morebitni zmožnosti virov in literature prispeva k izogibanju dokončnemu in prehitremu sklepanju ter k previdnejšemu primerjanju pridobljenih podatkov in uvidov. Obenem so pri tem v skladu s Shanklandovo pobudo o prednosti etnografskih raziskav ter njihovih partikularnih izsledkov upošteevane tudi ugotovitve oziroma predvsem opažanja, ki so bila pridobljena v okviru terenskega dela, predstavljenega v naslednjih odstavkih.

Udeleženi pristop k opazovanju

Intenzivne terenske raziskave v obliki opazovanja z udeležbo ter polstrukturiranih intervjujev in neformalnih pogovorov sem izvedla v marcu in aprilu leta 2015 v Istanbulu, ko sem prisostvovala nekaterim dogodkom in srečanjem določenih alevijskih skupnosti ter skupin raziskovalcev s področja alevijskih študij. Najpomembnejšo vlogo so med temi dogodki imeli osrednji alevijski obredi, imenovani *cem* (izg. džem).

Poleg teh dogodkov in ljudi, ki sem jih na njih srečevala, z njimi izvajala neformalne pogovore ter krajše polstrukturirane intervjuje, sem alevijsko skupnost lahko doživljala tudi v drugačnih kontekstih: ob neformalnih pogovorih v akademskem okolju, predvsem Državnega konservatorija za turško glasbo Tehnične univerze Istanbul, kjer sem opravljala prostovoljno praktično usposabljanje, ob spoznavanju turške ljudske glasbe, katere del je tudi alevijska

glasba, ter tudi v domačem okolju na otoku Burgazada, ležečega v Marmarskem morju, ki je od središča Istanbula oddaljen približno petnajst kilometrov, saj sem bivala v delu hiše, ki je bila v lasti alevijske družine.

Najbolj neposredno sem bila vpletena v določene aktivnosti Religijskega in kulturnega društva Gaziosmanpaşa Hoca Ahmet Yesevi Cem Evi.¹² Gaziosmanpaşa je predel Istanbula, ki se nahaja severozahodno od starega mestnega jedra. Tamkajšnja alevijska skupnost se je leta 2014 oblikovala v društvo, da bi si zagotovila status pravne osebe in tako zagotovila osnovna sredstva za finančno in materialno poslovanje (Nergis 2015a). Aleviji niso pripoznani kot religijska skupnost, zato lahko državna sredstva pridobivajo zgolj iz naslova ohranjanja in obujanja turške kulturne dediščine. Zbirajo se v tako imenovanem *cem evi*, hiši *cema*,¹³ torej prostoru, kjer izvajajo svoje obrede, *ceme*. Ta skupnost se je v času terenske raziskave v istanbulskem predelu Gaziosmanpaşa zbirala v enoprostornem lokalu, ki se nahaja v prvem nadstropju trgovsko-poslovnega objekta,¹⁴ umeščenega v enega izmed središč tega predela mesta. Člani in članice skupnosti se redno zbirajo ob četrtnih, ko izvajajo *ceme*, na katere so še posebej vabljeni mladi člani skupnosti, za katere starejši želijo, da dodobra spoznajo njihove tradicionalne verske prakse. Skupnost ima zato tudi »klub mladih«, ki mu namenjajo veliko pozornosti predvsem z vidika skupnega druženja in izobraževanja.¹⁵ Poleg rednih četrtkovih srečanj na *cemu* skupnost prireja in se udeležuje tudi drugih dogodkov, predvsem ob večjih praznikih ali posebnih priložnostih, ki jih obeležujejo zaradi obujanja, ohranjanja in širjenja tradicije. Med zanimivejše dogodke, ki sem se jih udeležila, sodita javna obeležitev Alijevega rojstnega dne, to je praznika *Nevruz*,¹⁶ ter skupnostno obujanje obreda jutranje molitve



Zakir Bektaş Çolak med izvajanjem glasbe na *cemu* (foto: Maja Bjelica, 30. 4. 2015).

k soncu.¹⁷ Vse te konkretne okoliščine in dejavnosti alevijske skupnosti bi ostale neznane, če bi se pri svoji raziskavi ne posluževala terenskega dela, saj je vsakdanjemu življenju in organiziranosti alevijskih skupnosti v literaturi posvečenega malo prostora.

Ključno vlogo pri raziskovanju predstavljene gaziosmanpašajske alevijske skupnosti je imel Bektaş Çolak, ki v tej skupnosti prevzema vlogo *zakirja*, to je glasbenika na *cemih*, obenem pa vodi že omenjeni »klub mladih« te skupnosti.¹⁸ Bektaş me je povabil v njihovo skupnost, k soudeležbi in opazovanju dejavnosti; predstavil me je osebam, s katerimi sem lahko na podlagi pogovorov dobila dodatne relevantne informacije; predlagal je, katerih dogodkov naj se udeležim, da bom deležna čim širšega vpogleda v njihovo religijo in kulturo; skrbel je, da sem našla pot do in iz vsakega takega dogodka ter se zanimal za moje težave pri razumevanju opazovanega dogajanja. Nenazadnje je bil tudi sam ključni sogovornik, saj s svojim pogledom na skupnost, ki ji pripada, z življenjskim nazorom in predanostjo alevijski poti¹⁹ priča o generaciji mladih alevijev, ki si prizadevajo za drugačno, strpnejšo in bolj sprejemajočo prihodnost.

Sodelovanje z gaziosmanpašajsko alevijsko skupnostjo na osnovi opazovanja z udeležbo, ki je privedlo tudi do vzpostavljanja novih osebnih medsebojnih stikov, je omogočilo neposreden vpogled v težavnost in zagonetnost opredeljevanja religije oziroma kulture tako nehomogenih skupnosti,

12 V prevodu: Gaziosmanpašajska hiša *cema* tovariša/učitelja Ahmeta Yesevija.

13 Za hišo *cema* je mogoče reči, da so zelo pomembne za sodobno družbeno organiziranost alevijev, saj niso zgolj prostori obredov in čaščenja, temveč predstavljajo tudi centre skupnosti (prim. Hanoğlu 2017: 22). Ta prostor je lahko katerikoli prostor, ki je dovolj udoben in primeren, da vase sprejme celotno alevijsko skupnost.

14 V februarju 2020 je obravnavana alevijska skupnost pridobila nove prostore nedaleč stran od prvotnih. Razdelitev prostorov omogoča zasebnost za izvajanje obredja in nemotene izobraževalne dejavnosti, poleg tega pa zagotavlja prostor za druženje (Spletni vir 2).

15 V času terenskega dela so v klubu vabili na različne učne ure in tečaje: alevijska vednost, 12 vlog in *semah*, učenje kitare in *bağlama*, učenje angleščine in nemščine ter predavanja iz turške zgodovine, jezika in literature. Vzpostavili so neke vrste alevijsko šolo, saj vlada ne priznava njihove ustanove kot religijske in ne omogoča alevijske verske vzgoje v osnovnih šolah (kjer je sicer obvezen sunitiski verouk; prim. Kurunu 2019).

16 Praznovanje je pripravilo gaziosmanpašajsko alevijsko društvo v sodelovanju s podobnim društvom Hz. Ali Cem Evi iz istanbulskega predela Esentepe, 21. marca 2015, v konferenčni dvorani Občinskega kulturnega centra Gaziosmanpaşa.

17 Jutranjo molitev k soncu sta pripravila obravnavano društvo Hoca Ahmet Yesevi Cem Evi in pa Alevi Diriliş Hareketi (Gibanje za obujanje alevijstva), 19. aprila 2015, na grobnici baba Karyağdı, v predelu Eyüp v Istanbulu.

18 Bektaş je bil takrat študent muzikologije na Državnem konservatoriju za turško glasbo Tehniške univerze v Istanbulu, kjer sem ga imela priložnost spoznati kot tamkajšnja asistentka na praktičnem izobraževanju pri profesorici dr. Belmi Oğul Kürtişoğlu. Na njeno pobudo se je takrat triindvajsetletni Bektaş brez oklevanja ponudil, da mi pomaga pri raziskavi, in me povabil k udeležbi na dogodkih, ki jih pripravlja njihova alevijska skupnost.

19 Tur. »yol«; več o alevijski poti v nadaljevanju.

kot so alevijske. Kot bo razvidno iz nadaljevanja besedila, je njihovo zapopadenje onemogočeno zaradi temeljnega ustnega izročila, raznolikosti verskih praks glede na kontekst, uporabo različnih jezikov, predvsem pa njihovo prilagodljivost in fluidnost. Prav na osnovi osebnega neposrednega stika s pripadnicami in pripadniki alevijske skupnosti je bilo mogoče spoznati, da je vsakršna identifikacija venomer zgolj delna in da so značilnosti alevijskih skupnosti dinamične, fluidne, spremenljive, predvsem zaradi prožnosti in prilagodljivosti njihovih izvajanih, živetihs praks.

Alevijstvo med kulturo, religijo in družbo

Beseda za poimenovanje teh skupnosti, »*Alevi*«, se uporablja kot krovni pojem za verske skupnosti iz turškega območja, ki častijo Alija in Mohamedovo družino ter se po svoji verski praksi bistveno razlikujejo od turške sunitске večine. Ime se je uveljavilo šele v 20. stoletju: na spletni strani raziskovalnega središča Alevi-Bektaşev (Spletni vir 1) je v seznamu turške bibliografije kot najzgodnejše besedilo, ki ima v naslovu besedo »*Alevi*«, moč najti knjigo *Aleviliğin Menşei* avtorja Hasana Reşita Tankuta iz leta 1938, v seznamu tuje literature pa članek iz publikacije *Harvard Theological Review* avtorja Stephena von Rensselaerja Trowbridgea z naslovom »The Alevi of Defiers of Ali« iz leta 1909. V pogovorni rabi pa naj bi se termin pojavil že konec 19. stoletja (Dressler 2013: 1–4). Dressler opozarja, da prav poimenovanje »alevi«, ki je v drugi polovici 20. stoletja povsem nadomestilo vsa predhodna poimenovanja, kar je kljub njihovi heterodoksnosti alevijske skupnosti integriralo v narod in vero mlade turške države, dokazuje modernističnost projekta ustvarjanja teologije alevijstva in s tem na nek način tudi utemeljenost slednjega v orientizmu.²⁰ Rekonceptualizacija pojma alevijstva je bila tako bistveno politična, eksplicitno poudarja Dressler, saj je teza o homogenosti slednjega ustrezala nacionalističnemu projektu, ki je bil utemeljen na tezi kontinuitete turške kulture ter njene integriranosti. Poleg tega je

reduciranje »drugosti«, torej pluralnega aspekta alevijstva, omogočilo večjo asimilacijo (Dressler 2013: 5).

Demografska izmuzljivost

Zaradi združevanja raznolikih religijskih skupnosti pod enako denominacijo, so opredelitve teh skupnosti problematične, težavno pa je tudi pridobivanje podatkov o njihovi demografski strukturi. Že vprašanje števila populacije je zagonetno, saj se po eni strani nekateri pripadniki alevijskih rodbin zaradi še danes prisotne stigmatizacije neradi opredeljujejo glede svoje pripadnosti, po drugi strani pa je vprašanje o veroizpovedi izpuščeno iz rednega popisa prebivalstva (Shankland 2010: 231). Turška vlada navaja podatke, da je velika večina (več kot 90 %) turškega prebivalstva sunitских muslimanov, med aleviji pa se je ustalilo prepričanje, da njihova skupnost obsega kar 25 milijonov vernikov, kar je približno tretjina celotnega turškega prebivalstva. Take podatke je posredovala večina alevijskih sogovornikov, s katerimi sem bila v stiku med terenskim delom (npr. Nergis 2015a), vendar so v to število vštete tudi skupnosti v diaspori in pa nekdanji pripadniki alevijstva, ki so se zavoljo pritiskov asimilirali s sunitsko ortodoksnostjo. Etnografsko delo je tako pokazalo, da sami aleviji nimajo dejanskega vpogleda v njihovo število in da je njihovo mnenje o slednjem utemeljeno prav na raziskavah, tudi etnografskih. Število alevijev naj bi se gibalo med 10 in 25 odstotkov celotne turške populacije (Öktem 2008: 5), ki naj bi po uradnih statističnih podatkih za leto 2019 štela nekaj več kot 83 milijonov prebivalcev (Spletni vir 3). Med raziskovalci pa je splošno sprejeto mnenje, da je alevijev v Turčiji okoli 15 milijonov (Poyraz 2005: 503), kar ni majhen delež za sicer večinsko sunitsko državo. Nejasnosti in politična pristranskost glede števila alevijev se kažejo v izjavah, kot sta na primer: »Število alevijev v Turčiji je ocenjeno nekje med 4,5 in 20 milijonov« (Kurun 2019: 9) ali »12.521.792 alevijev živi po celotni državi« (Spletni vir 4). Prav tako ni točno znano število alevijev izven Turčije, ki so se kot izseljenci ustalili v različnih državah, predvsem evropskih. Samo v Nemčiji naj bi živelo okoli 400.000 alevijev (Shankland 2010: 238).

Tako kot določanje števila alevijev je tudi specifikacija njihove geografske razporeditve precej problematična, predvsem zaradi njihovega preganjanja ter migracij v 20. stoletju. Večinoma je mogoče trditi, da naseljujejo osrednjo in vzhodno Anatolijo, na primer province Tokat, Amasya, Kahramanmaraş, Malatya, Tunceli in druge, njihove zaselke oziroma manjše skupnosti pa je mogoče najti tudi na zahodni turški obali. To so področja, kjer se je alevijska tradicija razvijala in oblikovala tekom stoletij, a je danes zaradi selitev mnoge alevijske skupnosti mogoče najti v urbanih centrih, kot so Istanbul, Ankara, Izmir in drugi (Shankland 2010: 232–237). Rodbine alevijev (tur. *ocak*), s katerimi sem prišla v stik v Istanbulu, so na primer izhajale iz okolice Malatye, Erzincana, Amasye, Gaziantepa in Tuncelija

20 Problematiko orientalizma naslavlja kanonično delo *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient* avtorja Edwarda Saida (1996), kateremu dolgujemo razgrnitev zavesti o evropocentričnih temeljih vseh znanosti, ne samo orientalistike. Njegova obravnava stereotipnih pogledov na Orient in islam, »drugačenja«, nepremišljenega sprejemanja avtoritete tradicije, političnosti znanstvenega diskurza in drugih tematik je še danes, kljub ponovnim branjem postkolonialnih študijev, več kot aktualna. Vzporedno s tem je relevantna tudi Grosrichardova predstavitev razumevanja seraja kot srža despotske oblasti, kar je odličen primer etnocentričnega pogleda na osmanski sultanat iz 17. in 18. stoletja, ki je bil kot fantazma, fascinacija nad konceptom, vseprisoten na področju Evrope tako v znanstveni literaturi kot v leposlovju (Grosrichard 1985). Za povezavo disciplin antropologije in religiologije sta ključna predvsem Talal Asad, ki zatrjuje, da ne more obstajati univerzalna definicija religije (Asad 1993), ter Richard King, ki poziva k ponovni konceptualizaciji pojma religije, in sicer na način, ki ne bi bil neposredno vezan na spekulacije krščanske teologije, ter bi tako dovoljeval pluralistična dojetanja religioznega (King 2001).

(Çolak 2015a; Hüseyin 2015; Mehmet 2015). Mnogo alevijev živi tudi v diaspori: največ jih je v Nemčiji, iz Turčije pa so se izselili tudi v Francijo, Švico, Avstrijo, Veliko Britanijo in skandinavske dežele (Shankland 2010: 238–239). Alevijske organizacije je mogoče najti tudi v Avstraliji, na primer *Alevi Federation of Australia* (Spletni vir 5). Alevijskim sorodne manjšinske skupnosti obstajajo tudi v Siriji in Libanonu, vendar se turške skupnosti od slednjih distancirajo, saj so njihove religijske prakse bistveno drugačne, zato turških alevijev ne gre zamenjevati z libanonskimi ali sirijskimi alaviji (Hanoğlu 2017: 13).

Glede na razprostrtnost alevijskih skupnosti po celotnem področju Anatolije se ne gre čuditi, da so te skupnosti imele različna poimenovanja. Danes se v literaturi pogosto pojavljata tudi denominaciji v dvojni obliki, in sicer »*Alevi-Bektaşî*« in »*Alevi-Kızılbaş*«. Ime *Bektaşî* (v nadaljevanju bo to ime slovenjeno kot bektaşî, saj se pri tem ne spremeni ne izgovorjava ne pomen) izhaja iz imena za bektaške redove, katerih člani so bili privrženci anatolijskega mistika Hacija Bektaşa Velija.²¹ Ti redovi so bili razpuščeni v času nastanka mlade turške republike leta 1925, ko so bile zaprte vse derviške lože. Bektaşî se od podeželskih *kızılbaşev* razlikujejo predvsem po tem, da so bili veliko bolj organizirani, nastanjeni v urbanih centrih ter so imeli ustaljeno obredje, medtem ko so drugi verovali tudi v mite, ki so izhajali iz lokalne folklore, živeli so nomadsko (predvsem zaradi verske segregacije) in neorganizirano. Skupnosti se medsebojno razlikujejo tudi glede na etnično pripadnost, pri čemer gre največkrat bodisi za turške bodisi za kurdske alevije. Med slednjimi se pojavljajo razlike tudi glede na uporabljeni jezik, ki je lahko *zaza* ali *kurmanji*. Etnične razlike je mogoče grobo povezati tudi s poimenovanji in posplošeno reči, da se kurdski aleviji bolj identificirajo s *kızılbaşko* zgodovino, turški pa z bektaško (Mélíkoſſ 2003; Kose 2013), vendar je to sovpadanje zgolj delno (prim. Cetin, Jenkins in Aydın 2020: 12). Trditi je mogoče, da specifična etnična pripadnost alevijskih skupnosti ne razdvaja: med študenti Državnega konservatorija za turško glasbo je bilo mogoče prepoznati tesna prijateljstva med pripadniki turških in kurdskih alevijev, eden izmed sogovornikov pa ima alevijske starše obeh etničnih skupin (Mehmet 2015). Brez terenskega dela in neposrednega stika z različnimi sogovorniki bi torej na osnovi prevladujočih politično pristranskih virov lahko obveljalo prepričanje, da gre pri Kurdi za radikalne muslimanske skupnosti. Občasna nesoglasja med aleviji izhajajo predvsem iz njihovega političnega stališča glede prevladujoče sunitске večine oziroma turške vlade – oboji predstavljajo slednji opozicijo, a so Kurdi pri tem veliko bolj nezaupljivi. Po drugi strani pa je moč opaziti, da etnična razlika med aleviji ne ustvarja razkola med skupnostmi, tako kot

je to mogoče trditi za razkol med sunitskimi Turki in sunitskimi Kurdi, ki je v zadnjih časih pripeljal tudi do nasilnih soočenj (prim. Öktem 2008; Kose 2013; Cetin, Jenkins in Aydın 2020).

Alevijske skupnosti se politično večinoma umeščajo na stran opozicije, predvsem v zadnjih letih, ko se postavljajo po robu vladajoči Stranki napredka in pravičnosti (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP), ki je nacionalistično naravnana in si prizadeva za ponovno islamizacijo države. Zaradi izkušnje segregacije in preganjanja so mnogi aleviji razvili afiniteto do zavračanja kapitalizma in podpirajo levičarska gibanja (Öktem 2008: 5–6). Talha Kose (2013) v svojem članku o odnosu alevijev do nacionalizma, modernizma in sekularnosti poudarja njihov ambivalentni položaj: da bi si pridobili (vsaj delno) priznanje, so se aleviji do določene mere prilagodili vladajočemu režimu, predvsem z zagovarjanjem kemalizma, torej privrženosti idealom ustanovitelja turške republike Mustafa Kemala Atatürka. Slednji je želel ustvariti ideal »turškosti« na podlagi skupne domovine, ki naj bi bila sekularna, kar so aleviji močno podprli in tako na nek način prevzeli vlogo »varuhov turške sekularnosti« (Öktem 2008: 6). Po drugi strani pa naj bi poglobitno vezivo predstavljal t. i. »apolitični« turški islam, kar pa je onemogočilo uspeh projekta vzpostavitve homogenega turškega naroda (Kose 2013: 603). Kose poudarja, da so (bile) politične vezi med aleviji in kemalisti predvsem pragmatičnega značaja in zgolj pogojne: »Aleviji so Atatürk interpretirali kot revolucionarnega vodjo, ki se je uprl zahodnemu imperializmu in boj dobil, levičarski kemalisti pa so v kulturi Alevi-Kızılbaşev prepoznali lokalni vir upora in revolucionarnosti.« (Kose 2013: 602)

Gotovo pa je izstopajoča družbena vloga alevijskih skupnosti v Turčiji, poleg politične opozicije, predvsem dejstvo, da predstavljajo versko in duhovno alternativo prevladujočemu ortodoksnemu sunizmu.

Religijska neortodoksnost

Alevijske verske skupnosti so največkrat oklicane za neortodoksne ali heterodoksne, uvrščene v šiitsko vejo islama ali pa opredeljene za sinkretistične (Mélíkoſſ 2003: 1). Po drugi strani pa je mogoče zaslediti opredelitve, ki alevijstvo od islama ločujejo kot samosvoj verski sistem, ki naj bi se oblikoval še pred islamizacijo Anatolije in Mezopotamije v 7. stoletju (Hanoğlu 2017: 13–14; Issa 2017b: 1). Aleviji častijo trojico Alaha, Mohameda in Alija, mnogokrat tudi izražajo prepričanje v njihovo troedinost, kljub temu da ne Mohameda ne Alija ne oklicujejo za Boga, pač pa jima pripisujejo nekatere božanske attribute, saj naj bi se oba uspela združiti z Bogom. Prednost dajejo »kontemplaciji mistične, ezoterične različice vere, ki jo poimenujejo *Tarikat*, njen izvor pa vidijo v skrivnostih, ki so bile

21 Oblika imena v imenovalniku: Hacı Bektaş Veli (izg. Hadžə Bektaş Veli).



Upodobitve dvanajstih imamov na steni gaziosmanpašajskega doma cema (foto: Maja Bjelica, 23. 4. 2015).

razodete od Boga Aliju, prerokovemu zetu»²² (Shankland 2003b: x). Ali je bil prerokov bratranec (kasneje sicer tudi zet), ki ga je slednji vzela pod svoje okrilje in zaščitništvo, zato so njegovi privrženci zagovarjali legitimnost njegovega nasledstva. Bil je prvi šiitski imam,²³ ezoterične ločine ga častijo predvsem zaradi njegove pobožnosti, skromnosti in poznavanja ezoteričnih nauk. Aleviji častijo *Ehlibeyt*, to je prerokova družina, obenem pa častijo tudi dvanajst imamov.

Utemeljeno se zdi prepričanje nekaterih raziskovalcev, katerih mnenja povzema Hanoğlu (2017: 16–17), da se je islamizacija alevijskih skupnosti, ki je imela za glavni cilj te podeželske skupnosti navezati na dvor in si na ta način pridobiti nove zaveznike, zgodila šele v času Seldžuškega imperija v 11. stoletju. Seldžuki so pri tem procesu uporabili kult Alija, ki je kmalu zasedel osrednjo vlogo pri alevijskem čaščenju. Obenem Hanoğlu opozarja, da ima Alijev lik pri alevijih bistveno globlji pomen kot taisti lik pri večini drugih šiitov, saj alevijske skupnosti Alijevo vlogo vidijo predvsem kot vlogo duhovnega voditelja, ki najde pot (*Şah-ı Merdan Ali*).

Glede na čaščenje omenjenih osebnosti se alevijstvo razvršča v šiitsko vejo islama, vendar je dihotomno razlikovanje med suniti in šiiti islamske vere za alevije nezadostno. Eden izmed voditeljev alevijskih obredov, Hünkâr Uğurlu dede, starosta esentepske alevijske skupnosti, je na cemu vernike soočil s stališčem, da se njihova prepričanja ne skladajo ne s sunitskimi ne s šiitskimi. »Pravijo, da smo [aleviji] podobni šiitom. [...] Ali med šiiti lahko moški in ženske izvajajo čaščenje? Ne morejo.« (Uğurlu 2015) Z

oddaljitvijo od obeh muslimanskih ločin je želel poudariti nesmiselnost medsebojnih sporov, ki privedejo do nepravilnosti in nepotrebnega nasilja,²⁴ obenem pa je poudaril, da je ne glede na versko pripadnost potrebno spoštovati vse ljudi in živa bitja. Na osnovi prisostvovanja alevijskim obredom je bilo mogoče razumeti, da se aleviji neradi enoznačno opredeljujejo glede njihove verske pripadnosti, saj je zanje pomemben predvsem pobožni način življenja in dobrobit vsega obstoja.

Kljub temu da alevijske veroizpovedi ni mogoče določiti samo na podlagi njene »nesunitskosti«, se zdi smiselno izpostaviti nekaj temeljnih razlik med aleviji in suniti, ki določajo njihov položaj v družbi in v okviru islama. »Pet stebrov islama« aleviji razumejo precej drugače od sunitov. Njihovo izrekanje božje edinosti se ne ustavi pri izrekanju določenih besednih formul, ampak predvsem v težnji postati »popoln, celovit človek« v višjem, etičnem in moralnem smislu, saj naj bi prej kakor k »pravovernosti« ljubeči bog klical ravno k temu. Gre za stremenje k idealu, imenovanemu »*insan-ı kamil*«. Petkratdnevne molitve se aleviji vzdržijo, saj pravijo, da slednje ne prispevajo k doseganju človeške popolnosti – molijo predvsem v okviru rednega tedenskega obredja (*cema*). Miloščino dajejo na svojstven način: tradicionalno v okviru svojih obredov žrtvujejo drobnico, meso slednje pa razdelijo med revnejše pripadnike skupnosti. Danes se ta običaj izvaja redko, zgolj ob večjih praznikih in večinoma zgolj na podeželju; namesto drobnice pa se je ohranilo deljenje »*lokme*« v obliki sladice, prigrizkov, občasno tudi toplih obrokov. Ramazanskega posta se ne udeležujejo, pač pa izvajajo dvanajstdnevni post v muslimanskem mesecu muharemu.²⁵ V tem času se izogibajo hrani, predvsem pa vodi. Sladka jed iz dvanajstih sestavin, ki jo delijo ob koncu posta, *aşure*, pa predstavlja simbol družbene solidarnosti in pomena »*birlikte*«, »biti skupaj«. Aleviji s tem postom počastijo Huseina in druge mučence iz pokola pri Kerbeli. Romanje aleviji izvajajo predvsem zaradi duhovnega očiščenja, ne pa toliko zaradi zapovedi le-tega, poleg tega pa je mogoče opaziti, da ne romajo nujno v Meko, pač pa predvsem v kraje, kjer so pokopani njihovi svetniki oziroma druge čaščene osebnosti (na primer Hacı Bektaş Veli).²⁶ Pogovor z enim izmed sogovornikov tekom terenskega dela je raz-

24 Hünkâr dede se je tukaj nanašal predvsem na takrat nedavni sunitski teroristični napad na šiitsko mešejo v Jemnu, ki je terjal 137 civilnih žrtv (gl. Spletni vir 6).

25 Muharemski post je eden temeljnih alevijskih postov in je tudi najdaljši, saj traja dvanajst dni, kar naj bi simboliziralo dvanajst imamov.

26 Opis alevijske verske prakse in prepričanj je povzet iz različnih virov in literature, navedenih v seznamu na koncu dela (Clarke 1991: 88–93, 131–152; Shankland 2003a: 19–21; Şener 2009: 24–32). Obenem se omenjeni vidiki skladajo z izpričanimi pogledi posameznih alevijev, s katerimi sem bila avtorica v stiku v času svojega terenskega dela.

22 Splošni pomen besede »*tarikāt*« je »muslimanska bratovščina«. V tem citatu pa je beseda uporabljena kot način verskega čaščenja, ki se bistveno razlikuje od ortodoksne in šeriatskega (»*Şariat*«). (Shankland 2003b: 191)

23 Prerok ni jasno določil svojega naslednika, a so šiiti (tudi) na podlagi Mohamedovega izreka »*Tistemu, ki sem jaz gospodar, temu je tudi Ali gospodar*«, verjeli, da je v Aliju prepoznaval svojega edinega legitimnega naslednika.



Članice gaziosmanpašajske alevijske skupnosti v vlogi razdeljevalk hrane (lokmaci) pri njenem blagoslovljanju (foto: Maja Bjelica, 30. 4. 2015).

kril eno izmed temeljnih, prepostih in povednih razlik med suniti in aleviji: »Veš, kaj je poglobitna razlika med suniti in aleviji? Suniti se Alaha bojijo, strah jih je, da jih bo kaznoval. Aleviji pa vedo, da jih bog ljubi in mu zaupajo« (Mehmet 2015).

Za alevijstvo Koran nima tako ključnega pomena, kakor je to značilno za ortodoksne interpretacije islama. Pripadniki skupnosti ga sicer berejo interpretativno in se sklicujejo tudi na druge religijske tekste. Kljub obstoju številnih besedil pa je mogoče reči, da aleviji nanje ne dajo veliko, saj pravijo, da so za današnji čas dokaj nepomembna, ter veliko večjo težo pripisujejo »modrosti živečih bitij«, kar je izraženo tudi z reklom Hacıja Bektaşa Velija, ki pravi, da je »najveličastnejša knjiga za branje človek«. ²⁷ Alevijsko versko prakso je tako mogoče opredeliti kot tradicionalno neskripturalno. Temu je tako tudi zavoljo dejstva, da so skozi stoletja persekucije redko uporabljali pisne vire, saj so se bali, da bi jih nasilni in sovražno nastrojeni predstavniki vladajočih sunitov odkrili in pregnali. Zato imajo velik pomen predvsem poezija in pesmi nekaterih alevijskih pesnikov (npr. Nesimi, Hatayi, Yesimi itd.), ki so s svojimi ubeseditvami prepričan in načel alevijstva slednje ohranjali v pesmi in besedi.

Za alevijsko prakso je značilno romanje na svete kraje, imenovane *ziyaret*, ki so največkrat grobovi alevijskih svetnikov. Tovrstno romanje za alevije ni obvezno, vendar ga pripadniki skupnosti vseeno redno izvajajo, navadno z namenom duhovnega očiščenja in blagoslova. Gaziosmanpašajska alevijska skupnost je na primer leta 2015 pripravila organiziran obisk grobnice Hacıja Bektaşa Velija v vasi Hacıbektaş. *Ziyareti* so poleg grobov lahko tudi izviri, gore ali nenavadne geološke tvorbe, kjer se je zgodilo kaj neobičajnega. Za obiske teh svetih krajev je značilno poljubljanje grobov, prižiganje sveč in deljenje peciva ter recitiranje molitev (Hanoğlu 2017: 21). Težko dostopna pokrajina v okolici Dersima je tamkajšnjim

alevijskim skupnostim omogočila obrambo pred vdorom islama, poleg tega pa je njena slikovitost spodbujala k čaščenju naravnih pojavov, kot na primer gora in rek, ki jih še danes dojemajo kot svete (Hanoğlu 2017: 16). Ti elementi in prostori so romarska središča, *ziyareti*, in ker je pokrajina z njimi prepletena, jo imenujejo kar »Dežela dervišev« (»Hard-u Dewres«) ali »Dežela svetih krajev« (»Jar-u Diyar«). ²⁸ Poudarjanje narave in »prizemljenost« verskih nauk pa alevijstvo približujeta panteističnemu značaju, nekateri ga označujejo predvsem kot religijo filozofije obstoja (Issa 2017b: 1).

Alevijska verovanja je gotovo mogoče umeščati v okvire islamskega misitizma, torej sufijstva, kjer se z ekstatičnimi stanji stremi k združitvi z bogom ter poziva k ljubezni in miroljubnosti. Alevijstvo mnogi, bodisi proučevalci bodisi pripadniki, povezujejo tudi s šamanizmom, a prihaja do nekatereh ugotovitev glede razlogov za tovrstno povezovanje, ki naj bi izvirali predvsem v vzpostavljanju enotne »turškosti« v času sekularizacije republike, ob vzpostavljanju turško-islamskih okvirov za politično asimilacijo (prim. Hanoğlu 2017: 18). Kljub temu je mogoče reči, da je bila povezava s šamanskimi obredi utemeljena na pojavu omenjenih ekstatičnih stanj, ki so značilna tudi za alevijske obrede, in se jih dosega predvsem preko izvajanja glasbe ali prepuščanja slednji. Najbrž je tudi to eden izmed razlogov, da korenine te skupnosti nekateri teoretiki umeščajo v šamanizem, saj je, kakor pravi Morris (2006: 43), »poleg [njegove] vpletenosti v zdravilstvo in vedeževanje, šaman bil pevec, poet in glasbenik. Šamanska zamaknenost je tako en izmed univerzalnih izvorov lirične poezije, za katero velja, da, tako kot sama religija, [...] razkriva 'bistvo stvari'«.

Alevijstvo opredeljujejo tudi kot način življenja, ne glede na njegovo religijsko plat. Pri tem pa Hanoğlu (2017: 14) opozarja, da se je to prepričanje morebiti oblikovalo predvsem zaradi nepripoznavanja alevijstva kot religije. A vendar je, ne glede na raznolikosti in nedoločenosti, mogoče prepoznati nekatere filozofske in nazorske elemente, ki družijo večino alevijskih skupnosti (prim. Issa 2017b: 1). Že omenjeni ideal insan-ı kâmil – postajati celovit človek – ki mu sledijo pripadnice alevijskih skupnosti, predstavlja tudi temelj eni izmed osrednjih vrednot alevijstva, to je človeškosti, humanosti (*insanlık*). Sledenje tem nazorom pa ni ustaljeno, saj eden izmed najbolj razširjenih alevijskih rekov, ki se uveljavlja na različnih področjih alevijskih praks, pravi: »Pot je ena, potekov tisoč in eden!« (tur. »Yol birdir, sürek binbir!«) ²⁹ (Hanoğlu 2017: 19). Gre namreč za pre-

²⁸ Zelo razširjen kult v pokrajini Dersim, ki ga je gotovo mogoče označiti kot neislamskega, je kult »boga težkih časov«, imenovanega Hızır (kurdsko *Xizir*), ki predstavlja sveto moč narave. Dojema se ga kot vseprisotnega in tistega, ki pomaga vsakomur v stiski. V nekaterih predelih, na primer v Dersimu, so to ime uporabljali večkrat kot besedo Alah, da bi poimenovali samega boga (Hanoğlu 2017: 20).

²⁹ Besedo »*sürek*« je mogoče prevesti kot potek, trajanje, nadaljevanje, tudi sezona ali celo čreda.

²⁷ Turški izvirnik: »Okunacak en büyük kitap insandır.«

pričanje, da je edina prava pot ravno v stremenu za celovitostjo, popolnostjo človečnosti, k čemur pa vsaka oseba lahko pristopa na svojstven, sebi lasten način. Na alevijskih obredih je mnogokrat govora o njihovi izbrani poti, pri čemur pogosto priznavajo njeno težavnost in trnavost, a jo obenem opisujejo kot tisto pravo, saj je to pot dobrote in sobivanja: »*Ta pot je prava pot. Ta pot je pot ljubezni. Ta pot je pot sodelitve. Ta pot je pot lepote, pot vsega lepega. [...] Naša pot [...] bolečino, ki jo sodelimo, manjša; naklonjenost, ki jo sodelimo, povečuje*« (Nergis 2015b). Nadalje so člani skupnosti pozvani, naj svojo pot spoznajo in jo sami oblikujejo, saj ji ne morejo uiti: »*Če opustiš svojo pot, te pot ne zapusti! Zato je najbolje, da prideš in da postaneš gospodar svoje poti!*« (Kılıç 2015b). Tudi Bektaş Çolak, predhodno omenjeni *zakir* skupnosti, priznava, da je »*delo na poti utrujajoče*«, saj zahteva mnogo požrtvovalnosti, potrpljenja in vztrajnosti (Çolak 2015b).³⁰ Ravno zaradi alevijske predanosti pa ta pot, »*yol*«, omogoča vzpostavljanje zglednih moralnih vrednot ter etičnih pristopov in odnosov, tako med pripadniki in pripadnicami alevijskih skupnosti, kot alevijev do vseh njihovih drugih, kar je bilo mogoče tudi izkusiti ravno preko udeleževanja na alevijskih *cemih*.³¹

Sklepne misli: alevijstvo od blizu in daleč

Ob vzpostavljanju »teologije alevijstva« se spreminja samo bistvo alevijske tradicije. »Religiziranje« alevijstva je nazoren primer nadaljnega cvetenja modernistične semantike v javnem diskurzu o religiji, ne glede na to, da se je od modernistične paradigme splošni religijski diskurz že emancipiral in tako doživel svoj potreben preobrat. Za zagotavljanje bolj odprtega in fluidnega razumevanja alevijske tradicije je potrebno odgovorno znanstveno proučevanje, saj kot avtorji in avtorice referenčnih besedil znanstvenice in znanstveniki bistveno vplivajo na preoblikovanje kulturnih tradicij (Shankland 2010: 239), in neposredni pristop k alevijskim skupnostim. Na ta način je mogoče dovoliti tudi njihovo samoopredelitev in nadaljnji razvoj alevijstva v dinamične družbene skupnosti, ki so predstavljale osrednji temelj alevijstva v preteklosti. Nekateri primeri identifikacije in opredeljevanja alevijev in njihove religije, kulture in družbe predstavljajo ponazoritev grobosti in ne nazadnje tudi ozkosti zahodne znanosti, ki temelji na tradiciji razuma, determinizma, konč-

nosti, zapopadenja, objektifikacije in celo koristoljubja, ki proučevanemu subjektu oziroma proučevanim subjektom, ko jih ovijejo v tančico dognane teorije, ne pustijo več dihati – ne prepoznajo njihove morebitne fluidnosti in spremenljivosti. Tako so subjekti znanstvenih raziskav venomer fiksirani, nepremični in večni.

Pričujoča obravnava je skušala prikazati, da je za poglobljeno razumevanje alevijstva potrebno stopiti onkraj tradicionalnih (dihotomnih) predpostavk in metod proučevanja religijskih skupnosti, ki sicer dinamične prakse religijskih skupnosti opredeljujejo po kategorijah »svetovnih religij«, v okvirih jezika sekularno-religijskega, dajejo prednost univerzalizaciji in homogenizaciji, hkrati pa stremijo po njihovi kodifikaciji.

Zavest o tukaj nakazanih pomanjkljivostih ustaljenih načinov proučevanja religij ter o neustreznem vzpostavljanju nespremenljivih meja med subjekti raziskovanja in raziskovalkami oziroma raziskovalci je mogoče razvijati in pridobivati predvsem s pogobljenim etnografskim delom, ki s svojimi terenskimi metodami omogoči neposredni stik s proučevano skupnostjo. Osebni stik pa raziskovalki omogoči, da prepozna spremenljivost teh meja ter kompleksnost definiranja kulturne, verske in skupnostne identitete.

Zahvala

Članek je nastal v okviru raziskave temeljnega raziskovalnega projekta *Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize* (J6-9393) in raziskovalnega programa *Mejna področja: območja kulturnega in družbenega sobivanja v dobi tveganja in ranljivosti* (P6-0279), ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Avtorica se iskreno zahvaljujem vsem sodelujočim v recenzentskem in uredniškem postopku, saj je na osnovi njihovih pripomb tukajšnje besedilo predstavljeno v doslednejši in jasnejši obliki.

Literatura in viri

ASAD, Talal: *Genealogies of Religion: Disciplines and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore in London: John Hopkins University Press, 1993.

BJELICA, Maja: The Turkish Alevi: In Search of an Identity. V: Helena Motoh in Lenart Škof (ur.), *Religions and Dialogue. Poligrafi* 22/87–88, 2017, 93–116.

BJELICA, Maja: Spodbude k pravičnosti v naukih in obredih turških alevijev. V: Maja Bjelica (ur.), *Religija in družbena pravičnost. Poligrafi* 23/89–90, 2018, 99–115.

BJELICA, Maja: Listening to Otherness: The Case of the Turkish Alevi. *Annales, Series Historia et Sociologia* 30/3, 2020 (v tisku).

CAMPO, Juan E.: *Encyclopedia of Islam*. New York: Infobase Publishing, 2009.

³⁰ Bektaševe izjave ni izzvala avtorica, pač pa je bil to njegov spontani komentar na poskus uskladitve nekaterih članov skupnosti, da se udeležijo nekaterih dogodkov, ki jih skupnost pripravlja: kot koordinator »kluba mladih« je imel posebno odgovornost, da zagotovi udeležbo alevijskega podmladka.

³¹ O alevijskih vrednotah, vrlinah in etiki, ki med drugim spodbujajo družbeno pravičnost in omogočajo medreligijski dialog, sem pisala v dveh prispevkih, naslovljenih »Spodbude k pravičnosti v naukih in obredju turških alevijev« (Bjelica 2018) in »Listening to Otherness: The Case of the Turkish Alevi« (Bjelica 2020).

CETIN, Umit, Celia Jenkins in Suavi Aydın: Alevi Kurds: History, politics, identity, migration and identity: An interview with Martin van Bruinessen. *Kurdish Studies* 8/1, 2020, 7–15.

CLARKE, Gloria Lucille: *The World of the Alevi: Issues of Culture and Identity*. Istanbul: AVC Publications, 1991.

ÇOLAK, Bektaş, nestrukturirani pogovor, Istanbul, 10. 3. 2015a.

ÇOLAK, Bektaş, nestrukturirani pogovor, Istanbul, 30. 4. 2015b.

DRESSLER, Markus: Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23, 2003, 109–154.

DRESSLER, Markus: Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism. *Journal of the American Academy of Religion* 76/2, 2008, 280–311.

DRESSLER, Markus: *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford in New York: Oxford University Press, 2013.

DRESSLER, Markus: The Discovery of Alevi's Shamanism and the Need for Scholarly Accuracy. V: Mehmet Öz in Fatih Yeşil (ur.), *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*. Istanbul: Timaş Yayınları, 2015a, 605–612.

DRESSLER, Markus: Turkish politics of doxa: Otherizing the Alevi as heterodox. *Philosophy and Social Criticism* 41/4–5, 2015b, 445–451.

ERDEMİR, Aykan: Incorporating Alevi: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey. Doktorska disertacija. Cambridge, MA: Harvard University, 2004.

GROSRICHARD, Alain: *Struktura seraja*. Ljubljana: Škuc, Filozofska fakulteta, 1985.

HANOĞLU, Hayal: An introduction to Alevism: Roots and practices. V: Tözün Issa (ur.), *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017, 13–25.

HODGSON, Marshall G. S.: *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization I: The Classical Age of Islam*. Chicago in London: University of Chicago Press, 1977.

HÜSEYİN, nestrukturirani pogovori, april 2015.

ISSA, Tözün (ur.): *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017a.

ISSA, Tözün: Introduction. V: Tözün ISSA (ur.), *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017b, 1–12.

KILIÇ, Mustafa Cemil: *Yükselen Alevilik*. Istanbul: Kamer Yayınları, 2013.

KILIÇ, Mustafa Cemil, intervju, Istanbul, 23. 4. 2015a.

KILIÇ, Mustafa Cemil, govor na *cemu*, Istanbul, 30. 4. 2015b.

KING, Richard: *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and »the mystic East«*. 2. izd. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2001.

KOSE, Talha: Between Nationalism, Modernism and Secularism: The Ambivalent Place of »Alevi Identities«. *Middle Eastern Studies* 49/4, 2013, 590–607.

KURUN, Ismail: Examining the Condition of Alevi in Turkey in Light of the Freedom of Religion and Conscience and Religious Minority Rights in International Law. *International Journal of Social Sciences* 9/1, 2019, 1–11.

LAMBEK, Michael (ur.): *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden: Blackwell Publishing, 2002.

MASSICARD, Èlise: Alevi Critique of the AK Party. Criticizing 'Islamism' of the Turkish State? V: Umit Cizre (ur.), *The Turkish AK Party and its Leader: Criticism, opposition and dissent*. London in New York: Routledge, 2016, 75–102.

MEHMET, nestrukturirani pogovori, Istanbul, marec 2015.

MÉLIKOFF, Irène: Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences. V: Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere (ur.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Istanbul: Swedish Research Institute, 2003, 1–7.

MOLÈ, Marjan: *Muslimanski mistiki*. KUD Logos, 2003.

MORRIS, Brian: *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

NERGIS, Aşur, polstrukturirani pogovor, Istanbul, 12. 3. 2015a.

NERGIS, Aşur, govor na *cemu*, Istanbul, 30. 4. 2015b.

OLSSON, Tord, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere (ur.): *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996*. 2. izd. Istanbul: Swedish Research Institute, 2003.

ÖKTEM, Kerem: Being Muslim at the Margins: Alevi and the AKP. *Middle East Report* 246, 2008, 5–7.

POYRAZ, Bedriye: The Turkish State and Alevi: Changing Parameters of an Uneasy Relationship. *Middle Eastern Studies* 41/4, 2005, 503–516.

SAID, Edward W.: *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Studia Humanitatis. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 1996.

SHANKLAND, David: Anthropology and Ethnicity. The Place of Ethnography in the New Alevi Movement. V: Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere (ur.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Istanbul: Swedish Research Institute, 2003a, 15–22.

SHANKLAND, David: *The Alevi in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*. London in New York: Routledge Curzon, 2003b.

SHANKLAND, David: Maps and the Alevi: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3, 2010, 227–239.

ŞENER, Cemal: *Alevism with Questions*. Istanbul: Pozitif Publication, 2009.

ŠTERBENC, Primož: Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005.

THORAVAL, Yves: *Islam: mali leksikon*. Prev. Vesna Velkovrh Bukilica. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1998.

UĞURLU, Hünkâr, govor na *cemu*, Istanbul, 26. 3. 2015.

VORHOFF, Karin: Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey. V: Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere (ur.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Istanbul: Swedish Research Institute, 2003, 28–58.

YOCUM, Glenn: The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition by David Shankland. Recenzija knjige. *Journal of the American Academy of Religion* 73/2, 2005, 583–585.

Spletni vir 1: Alevi-Bektaşî Araştırma Sitesi; <http://www.alevi-bektasi.org/>, 12. 6. 2020.

Spletni vir 2: Gop Ahmet Yesevi Cemevi, facebook spletna stran, 8. 2. 2020; <https://www.facebook.com/Pir.Hoca.Ahmet.Yesevi>.

Cemevi/photos/pcb.1368855303284788/1368854446618207/, 25. 5. 2020.

Spletni vir 3: Turkish Statistical Institute: Population and Demography; <http://www.turkstat.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist>, 1. 6. 2020.

Spletni vir 4: Cihat: Ülke Geneline 12 Milyon 521 Bin 792 Alevi Yaşıyor, 1. 3. 2014; <https://www.haberler.com/chp-li-ozbolat-ulke-geneline-12-milyon-521-bin-5732812-haber/>, 4. 2. 2020.

Spletni vir 5: Alevi Federation of Australia; <http://www.alevi.org.au/>, 1. 6. 2020.

Spletni vir 6: El Gamal, Rania: Suicide bombers kill 137 in Yemen mosque attacks, 20. 3. 2015; <https://www.reuters.com/article/us-yemen-attack-bomb-idUSKBN0MG11J20150320>.

On Researching and Understanding the Turkish Alevi Communities: Selected Anthropological and Ethnographic Views

The Turkish Alevis are members of the widest religious minority in Turkey. Stigmatized as heretics and oppressed by the orthodox religious majority, the Alevis were hiding their faith and performing their rituals in secrecy for centuries. Due to their worship of Ali, they are categorized as a Shi'a branch of Islam with syncretistic attributes, but their tradition is also known for having its roots in the shamanism of Central Asia.

The article presents an overview of the various sources and literature on Aleviness and, above all, their biased influence on the presentation and understanding of the Alevi identity. To start with, the author confronts the issue of naming, translating and using specific terms in foreign, i. e. non-Turkish, languages. This is followed by a presentation of works in Slovenian language, either by Slovenian or foreign authors. Then, texts by foreign authors in international languages are considered. And finally, some works by Turkish authors representing the Alevis in their Turkish context are taken into account. Thus, the researcher tries to point out the inconsistencies that regularly appear in scientific texts and to reveal the frequent simplification and overdetermination of the Alevi identity. An important part of the research is an ethnographic account of the Alevi communities in Istanbul, based on the method of participant observation used by the researcher in March and April 2015, when she took part in regular religious rituals of the Alevis, the so-called *cems*.

Using both the existing literature from the field of Alevi studies and her fieldwork findings, the author aims to present some peculiarities of the Alevi communities. She describes some social aspects, demographic characteristics, but mainly focuses on the religious realm of the Alevi tradition. The latter being originally nonscriptural and mainly secret, it allowed for many interpretations and variations in religious beliefs and practices, which prevents from describing Aleviness in a uniform way, as its core is fluid and dynamic.

The author stresses the importance of responsible scientific study and a direct approach to the research on Alevi communities in order to ensure a more open and fluid understanding of the Alevi tradition. In this way, it is also possible to allow their self-determination and a further development of Aleviness into dynamic social communities, which are the core of Alevi tradition.