HISTORIER OM SYNKRETISME OG HETERODOKSI. ALEVISME I TYRKIA

AV HEGE IRENE MARKUSSEN

I Tyrkia i dag finns det et stort antall Alevi-organisasjoner som arbeider med å fremme Alevienes rettigheter og synlighet i det tyrkiske samfunnet. De organiserer aktiviteter som lokale alevier kan delta i og lære om og praktisere sin religion og kultur. Ideer og refleksjoner om alevismens sanne natur er vanlig i disse aktivitetene. Basert på et feltarbeid i en slik Alevi-organisasjon i Istanbul, tar denne artikkelen for seg hvor sentral ideen om at alevismen er synkretistisk var, og for hvordan de besøkende levde ut sin religion og kultur. Historisk sett har historier om synkretisme og heterodoksi som har oppstått i möter mellom alevier og ikke-alevier, vært sentrale for definitioner av alevisme. Denne artikkelen løfter fram amerikanske protestantiske misjonærer i Det ottomanske riket, den tidlige tyrkiske nasjonalismen, og den fornyede interessen for alevier i forskningen på 1980- og 1990-tallet som sentrale epoker for utviklingen av ideen om alevismen som synkretistisk. Med et utgangspunkt om at kategoriseringer som synkretisme og heterodoksi er kontekstuelle og relasjonelle, viser denne artikkelen hvor viktig disse historiske definisjonene er for identitetsformasjon blant alevier i dagens Tyrkia.

I en av de mange Alevi-organisasjonene i Istanbul sitter jeg en dag i mai 2004 sammen med et tjuetalls alevier i en forelesningssal og hører på læreren som prater om hvordan og hvorfor anatolsk alevisme er mer humanistisk enn andre retninger i islam. Vi er på kurs for å lære om ale-

visme; jeg er der som en del av et feltarbeid for min kommende doktorgradsavhandling om alevier i Tyrkia – mine medstudenter er der for å lære om sin egen religion, kultur og identitet. Kurset er en av mange aktiviteter som organisasjonen arrangerer for å videreføre alevitradisjoner fra landsbyene i Sentral- og Øst-Anatolia til generasjoner av alevier som er oppvokst i de store byene i den vestlige delen av Tyrkia. De fleste av mine medstudenter er også aktive deltagere i det ukentlige ritualet, *cem*, som holdes i organisasjonens lokaler, og de går på kurs for å lære seg den religiøse dansen, *semah*, som er en del av dette ritualet. Noen har danset *semah* i mange år og er også velkjent med alt det vi lærer på forelesningene – andre er nybegynnere som behøver like detaljerte beskrivelser og forklaringer som jeg. På forelesningene får studentene avbryte læreren med spørsmål og funderinger, og de finns det mange av. Det er tydelig at de fleste tenker mye på det som blir sagt her og mange av spørsmålene bærer preg av at studentene forsøker å integrere det de hører med sine egne liv og med det de er blitt fortalt av familie, venner og bekjente. Denne dagen er ikke noe unntak; midt i lærerens monolog om alevismens historiske utvikling rekker en av studentene opp hånden og spør: ”Hvorfor er vi heterodokse?”[1]

Læreren, som anses som ekspert i alevienes historie, svarer at i bunn og grunn er alevisme en samling av tradisjonelle tanker og filosofier fra det anatolske folket. Det betyr at alevismen bygger på mange religiøse tradisjoner, og blant dem framhever han sentral-asiatisk sjamanisme og islamsk mystikk. Videre forklarer han at alevismen har utviklet seg gjennom påvirkning utenfra i ulike perioder og har derfor blitt det vi kan kalle religiøs og kulturell synkretisme, *birleştirme*. Alle disse ulike innflytelsene blir ofte redusert til kulisser når læreren demonstrerer hvordan alevismen har bestått i sameksistens og symbiose i gode dager og overlevd forfall og lidelse i mørkere perioder. Ifølge han er det synkretismen som gjør at aleviene av natur er mer humanistiske og demokratiske enn det som læreren kaller de elitistiske og intolerante sunnimuslimene i Tyrkia – som ofte i alevidiskurser omtales som ortodokse. I lærerens svar ligger en klar kobling mellom heterodoksi, ortodoksi og synkretisme – disse begrepene gir mening i relasjon til hverandre. Det er meget vanlig

at alevier definerer seg i opposisjon til den sunnimuslimske majoriteten i Tyrkia, og begrepsparet heterodoks-ortodoks forekommer ofte i aleviresonnement. Måten læreren karakteriserer alevisme som synkretistisk er også i høy grad påvirket av relasjonen til den sunnimuslimske majoriteten i landet. I sin definisjon av alevismens natur løfter han fram synkretismen som den viktigste faktoren til at alevier er både forskjellige fra og bedre enn sunnimuslimer i Tyrkia. Alevienes heterodoksi er i hans øyne en kvalitet sunnimuslimene ikke har fordi deres religion mangler en synkretistisk blanding av forskjellige religiøse tradisjoner.

Lærerens svar på spørsmålet om alevienes heterodoksi, hans historieundervisning, og på mange måter hele kursvirksomheten i organisasjonen kan forstås som en minoritets strategiske navigering i relasjon til majoritetssamfunnet i et land der historien oppleves som noe nært og tilstedeværende. Tyrkias moderne historie har produsert en ambivalens i hvordan forskjellige grupper i samfunnet forholder seg til arven fra det ottomanske riket og til den anatolske kulturarven som gradvis har blitt oftere og oftere framhevd som den autentiske tyrkiske kulturen. Fra et aleviperspektiv er det ottomanske og det anatolske alltid beskrevet som motsetninger; det er folket og eliten, det er sunni-islam og før-islamske religiøse tradisjoner, og det er islamsk og tyrkisk kultur. Alevienes selvforståelse som heterodokse og synkretistiske artikuleres i opposisjon til det som i ulike kontekster kan oppfattes som sunni-muslimsk religion og kultur, og alevisme får rollen som bærer av ekte og autentisk tyrkiskhet. I denne aktive konstruksjonen av en enhetlig alevistisk identitet er den tidlige tyrkiske nasjonalismen en viktig kilde til inspirasjon, ideer og argumenter.

I denne artikkelen viser jeg hvordan ideen om alevismen som synkretistisk gang på gang har vært ett sentralt tema i møtet mellom alevier og ikke-alevier. Jeg tar opp beskrivelser fra amerikanske misjonærer i det ottomanske imperiet, tyrkiske nasjonalister i den tidlige republikken og kategoriseringer av alevi-religiøsitet blant forskere på 1980- og 1990-tallet, og spør i hvilken grad alevienes selvforståelse som synkretistiske i dag bygger på disse beskrivelsene.

SYNKRETISME SOM EN HISTORISK PROSESS OG SOM EN MAKTRELASJON

Synkretisme kan være en problematisk term. Når man velger å karakterisere en viss religion eller samling av religiøse tradisjoner som synkretistisk kan man ikke unngå å spørre seg selv i hvilken grad andre geografisk og ideologisk nærliggende religioner også er synkretistiske. Om alevismen er synkretistisk, hvorfor er ikke den såkalte sunni-islam det også? Finnes det religioner som historisk sett ikke har tatt til seg tradisjoner fra andre religioner i omgivelsene? Religionshistorikeren Einar Thomassen har et godt svar på dette:

> Describing a situation as syncretistic does not necessarily imply that the entities out of which this syncretism has been composed are not syncretistic themselves. It does not even demand that they are "less so". It is quite conceivable that the various religions that contribute to, or are being incorporated into, a syncretistic situation can themselves have been composed of elements deriving from heterogeneous sources. All that is needed is that they are identifiable as discrete entities in *relation* to the syncretistic formation to which they contribute. Thus the distinction between what is syncretistic and what is not is not an absolute distinction, as Martin seems to imply, but a relative one, and can only be used with reference to a concrete historical situation (Thomassen 2004:139).

Som Thomassen påpeker er det viktig å forstå termen synkretisme som en relasjonell og historisk kontekstualisert betegnelse. Termen gir bare mening om den ikke oppfattes som en motsetning til en essensialistisk idé om at noen religioner er mindre sammenblandet og "renere" enn andre. Termen synkretisme beskriver da en historisk formasjon og utvikling i stedet for en religions natur. Med tanke på alevisme er det også viktig å framheve maktrelasjonene i de konkrete historiske prosessene. På 2000-tallet i Istanbul er aleviene en minoritet som arbeider identitetspolitisk for å bli anerkjent som en religiøs minoritet i Tyrkia, for å få rett til å utøve sin religion og kultur i den offentlige sfæren og for å bli mer synlige i det tyrkiske samfunnet. De er i en klar minoritetsposisjon hvor det fremdeles er knyttet visse stigma til det å være alevi, men de har gradvis blitt mer og mer synlige i den tyrkiske offentligheten, og er blitt en kraft som politikere i flere og flere

sammenhenger må ta hensyn til. På 1980- og 1990-tallet var aleviene en ny-oppdaget gruppe for både tyrkiske og utenlandske forskere, for den tidlige tyrkiske nasjonalismen var de bærere av tyrkiskhet, og for amerikanske misjonærer var deres religiøsitet en blanding av religioner og derfor enklere å konvertere enn sunnimuslimer. For å forstå den historiske formasjonen som læreren og studentene på kurset i denne artikkelen representerer, kan man med fordel se tilbake på disse tidligere epoker da alevismen som synkretisme var et sentralt tema. Relasjonen til disse tidligere diskusjonene er vel så viktig som den konteksten læreren og studentene befant seg i Istanbul i 2004.

Alevier i Tyrkia: migrasjon, identitetspolitikk og historiografi[2]

Under ottomansk styre levde aleviene i landsbyer i de sentrale og østlige delene av Anatolia. De utgjorde ingen egen *millet* og hadde derfor ingen rettigheter forbundet med sin spesifikke kultur eller religion. Kategorisert som en del av den muslimske befolkningen, ble de periodevis forfulgt av de ottomanske myndighetene som mente at de var kjetterske og opprørske. Mange alevier flyktet til avsidesliggende områder i fjellene, unngikk kontakt med den sentrale ottomanske administrasjonen, og de utviklet egne former for konfliktløsning med de religiøse lederne i sentrum. Aleviene som bodde i områder og landsbyer med sunni-muslimsk befolkning, skjulte sin alevi-identitet så godt de kunne for omverdenen og utøvde sin religion privat og ofte i hemmelighet.

For aleviene ga etableringen av den sekulære tyrkiske republikken i 1923 et håp om at de aldri mer skulle behøve å skjule sin identitet i frykt for å bli forfulgt eller stigmatisert. Mange støttet åpent Mustafa Kemal Atatürk og aktører og krefter som drev fram etableringen av republikken. Forventningene til den sekulære staten var store; når stat og religion skulle skilles fra hverandre, tenkte man seg at staten ikke lenger skulle legge seg opp i religiøse saker og at alle religiøse denominasjoner skulle få likeverdig status. Foruten de første tretti årene av republikken, som alevier sammen med andre sekularister i landet ser

tilbake på som "den gylne tiden" hvor sekularismens prinsipper styrte, ble aldri Tyrkia den sekulære republikken som aleviene forventet seg. Etter innføringen av flerpartisystem i 1950 er, ifølge aleviene, landet blitt gradvis mer og mer islamisert. 1950-tallets liberalisering under statsminister Adnan Menderes, 1980-tallets politiske syntese mellom tyrkiskhet og islam, og det siste ti-året med det pro-islamske AK-partiets majoritet i parlamentet, er de fremste symbolene for denne islamisering.

De siste 60 årene har Tyrkia også opplevd store demografiske forandringer. Fra 1950-tallet og fram til i dag har den anatolske landsbygden mistet store deler av sin befolkning på grunn av urbanisering og internasjonal arbeidsmigrasjon (hovedsakelig til Tyskland). For aleviene har migrasjon til store urbane sentra som Istanbul, ofte resultert i brudd med religiøse og kulturelle tradisjoner. Siden 1990-tallet har etablering av et stort antall aleviorganisasjoner rundt om i landet bidratt til synlighet for aleviene i det tyrkiske samfunnet. Økt kunnskap om alevihistorie, kultur og religion blant alevier er et meget viktig aspekt av det arbeidet organisasjonene driver. Som alevi i dagens Istanbul er det ikke uvanlig å være tilknyttet en organisasjon som driver religiøse, kulturelle og andre opplysende aktiviteter. I ulike former for forsamlingshus møtes alevier over generasjoner og geografiske grenser for å lære om og for å utøve sin religion og kultur.

Organisasjonen som jeg utførte mitt feltarbeid i, er en del av et komplekst og omfattende sivilt samfunn i Istanbul. Som de fleste andre aleviorganisasjoner arbeider den både lokalt, nasjonalt og transnasjonalt. Lokalt fungerer den som et nettverk og en møteplass for hovedsakelig kurdiske alevier med bakgrunn fra Sentral- og Øst-Anatolia. Andre alevier besøker derimot gjerne organisasjonens lokaler i helgene for å delta på aktiviteter og for å treffe kjente. Nasjonalt arbeider organisasjonen sammen med en rekke andre organisasjoner og aktører for å fremme aleviers rettigheter og synlighet i det tyrkiske samfunnet. Transnasjonalt har den et tett samarbeid med flere aleviorganisasjoner i Tyskland og kan derfor dra nytte av det identitetspolitiske arbeidet som har funnet sted der hvor det har vært lettere for aleviene som gruppe å bli akseptert som en religiøs minoritet. Et ytter-

ligere område hvor aleviorganisasjonene i Tyrkia og i Tyskland drar nytte av hverandre, er gjennom utveksling av religiøs kompetanse. I dag er det ikke lenger slik at det bare er de tradisjonelle religiøse lederne, *dede*, som sitter på kunnskap om religiøse tradisjoner. En voksende gruppe av alevi-intellektuelle som publiserer kvasi-vitenskapelig litteratur om alevisme og som holder kurs og foredrag for både alevier og ikke-alevier, har tatt plass ved siden av (og ofte i samarbeid med) de tradisjonelle religiøse lederne. Begge disse grupper av religiøs autoritet reiser mellom byer i Tyrkia og Tyskland for å utdanne, veilede og informere alevier om deres kultur, historie og religion.

Alevisme er ikke, og har aldri vært, *en* religion. Man kan heller karakterisere det som en samling av religiøse og kulturelle tradisjoner fra et relativt stort område i Anatolia. Den urbane oppblomstringen av alevi-identitet innebærer derfor til en viss grad forsøk på å forene geografisk spredte tradisjoner i et mer eller mindre enhetlig religiøst og kulturelt system. Dette skjer ved at et stort antall aktører med forskjellig utgangspunkt og oppfatninger av hva alevisme er, forsøker via publikasjoner, samtaler og forelesninger å definere alevisme og skape en alevi-identitet som flest mulig kan kjenne seg igjen i. Historiens plass i etableringen av slike mer eller mindre løse religiøse og kulturelle systemer er meget sentral. En stor del av den kunnskapen som formidles handler om alevismens uttrykk og vilkår i ulike historiske perioder. Det er ikke alltid at disse historiefortellingene er basert på historiske kilder, og de har ofte en normativ karakter. Denne alevi-historiografien utvikles også i dialog og diskusjon med et selektivt utvalg av historisk og samtidig forskning.

Læreren som foreleste om alevismens historiske utvikling i organisasjonen i Istanbul, er en integrert del av dette arbeidet med å formidle historie, kultur, religion og identitet. For å vise aleviers humanistiske natur, utforsker han forskjellige religiøse tradisjoner som har eksistert i Anatolia gjennom tidene, og etablerer ut ifra dette et mer eller mindre sammenhengende religiøst og kulturelt system som han kaller alevisme. Konseptet om alevismen som synkretistisk, er et verktøy som gjør det mulig for ham å konstruere *en* alevisme med *en* historisk tidslinje og *en* religiøs natur.

FRA UNDERVISNING TIL FROMHET – NÅR LÆRERENS KUNNSKAP BLIR PERSONLIG RELIGIØSITET

Denne artikkelen tar ikke bare utgangspunkt i hva denne læreren presenterte som alevisme i sin undervisning. Ambisjonen er også å kunne si noe om selvforståelsen til hele den gruppen av alevier som jeg fulgte under mitt feltarbeid i organisasjonen. Her skal jeg ta opp noen eksempler på hvordan studentene internaliserte deler av den kunnskapen og de perspektivene han formidlet på sine forelesninger og i diskusjoner med studentene, og hvordan de bar denne kunnskapen med seg som personlig religiøsitet.

Ett viktig aspekt av lærerens historieundervisning var evolusjon. Ifølge ham har alevismen alltid eksistert og fra tidenes morgen til i dag har kjernen i den aleviske religionen og kulturen overlevd både gode dager og mørkere perioder. Alevismen, mente han, har gradvis utviklet seg i harmoni med og i opposisjon til omgivelsene og har slik fått sin synkretistiske karakter. Det er derimot ikke alle religioner og kulturer som har mulighet til å ta opp aspekter av andre ideologier og tradisjoner på den måten alevismen har gjort, påpekte han gang på gang i sine forelesninger. Alevismens konstante demokratiske og humanistiske natur og det faktum at aleviene alltid har vært en heterodoks minoritet har, ifølge han, bidratt til utviklingen av en synkretistisk religion og kultur. Et av hans eksempler på gode tider hvor alevismen gjennom harmoni og sameksistens har tatt til seg viktige aspekter av sine omgivelser, var alevismens før-islamske sentral-asiatiske sjamanistiske bakgrunn. Sjamanisme var et tema som de fleste mente falt inn under denne lærerens kompetanseområde; han hadde til og med vært intervjuet i beste sendetid i riksdekkende TV som ekspert på sjamanisme. I en av sine forelesninger forklarte han i detalj hvilke aspekter av alevismen som tydelig bar på en sjamanistisk arv. Først og fremst var det den rituelle dansen, *semah*, som også er en vesentlig del av det viktige *cem*-ritualet, som i hans framstilling representerte alevismens sjamanistiske bakgrunn. Denne dansen har sterke emosjonelle innslag og ligner en form for ritualer som er vanlige blant sufier og kalles på tyrkisk for *zikir*. Ifølge læreren er *zikir*-ritualet en videreføring av sjamanens dans

på vei til en annen virkelighet. Alle de aspekter av sjamanisme læreren trakk fram kretset omkring sjamanen og hans/hennes praksis og posisjon, som ofte ble framstilt som mer enn bare religiøs autoritet. Et eksempel på dette var når læreren konkluderte med at alle sjamanistiske samfunn var tidligere matriarkat fordi det fantes mange kvinnelige sjamaner – og så koblet dette videre til alevienes syn på kvinnen. Ifølge ham er aleviene i motsetning til sunni-muslimene kvinnefrigjørende og likestilte i og med at alevikvinner ikke bærer slør og at utdannelse av både kvinner og menn sies å være meget viktig for alevier.

Denne argumentasjonen ble godt mottatt av Evrim. Dette var en ung kvinne som gikk på kurset med en drøm om å bli religiøs leder, *dede*, men møtte både direkte og mer subtil motstand fra både familie, venner og fra organisasjonens religiøse og administrative ledere. Det fantes en viss usikkerhet blant lærerne og studentene på kurset om kvinner kan bli religiøse ledere og Evrim var den eneste som hadde hørt om at det en gang hadde fantes en kvinnelig *dede*. For Evrim var det dog ikke bare drømmen om å bli *dede* som gjorde at hun valgte å fokusere på alevismens sjamanistiske arv. Hun identifiserte kvinnelige sjamaners posisjon også som en anerkjennelse av femininitet som hun plasserte i direkte opposisjon til sunni-muslimske verdier. For henne var bildet av en kvinne med slør og en kvinnelig sjaman to diametralt motsatte syn på femininitet. Å fremheve alevismens sjamanistiske arv ble et gradvis viktigere verktøy for henne i hennes personlige kamp mot det som hun kalte sunnifisering av "det tyrkiske samfunnet, det tyrkiske folket og den tyrkiske bevisstheten". I en av våre siste samtaler konkluderte hun følgende om sitt liv og sin fremtid: "Om jeg ikke kan bli *dede* kommer jeg iallfall alltid til å være en sjaman, her inne i mitt hjerte".

Andre eksempler på alevismens synkretistiske natur hentet læreren fra det som han karakteriserte som "mørke epoker med lidelse og frykt". Disse mørke tider var som oftest forbundet med sunni-muslimsk dominans, og det kunne være fortellinger om islamiseringen av Anatolia, om undertrykkelse i den ottomanske perioden, om overgrep begått mot alevier i moderne tid, eller det kunne være fortellinger fra sjia-muslimsk historiografi om urett begått mot imamen Ali eller den

lidelse hans sønn fikk gjennomgå i slaget ved Kerbala.[3] Læreren fremhevet ofte de mørkere delene av alevienes historie som både årsak til og konsekvens av alevienes humanistiske og demokratiske natur. Han koblet dette direkte til motsetningsparene folket-eliten, alevi-sunni, og autentisk tyrkisk kultur-ottomansk islamsk kultur.

Nur, en kvinne som sporadisk deltok på lærerens forelesninger, tok disse fortellingene om alevienes lidelse på alvor med seg i sitt daglige liv. For henne var alevienes historie ikke noe annet enn en lidelseshistorie med kontinuerlig undertrykkelse fra slaget ved Kerbala i muharram 680 til den natten da islamister satte fyr på et hotell med deltagere på en alevifestival i Sivas 2. juli 2003.[4] Når læreren pratet om autentisitet i forbindelse med andre aspekter av alevismen, ristet hun ofte på hodet og mumlet for seg selv at det eneste autentiske i alevismen er lidelse. I våre samtaler foretrakk hun å prate om lidelse, og om hvordan hun tolket sitt liv med dårlig økonomi, arbeidsløshet og en voldelig ektemann. Hun så sin livssituasjon som en rekke prøvelser av smerte og motgang som hadde hjulpet henne til å bli en god og moralsk alevi som kunne fungere som rollemodell for andre. I perioder av sitt liv utsatte hun seg selv for lidelse ved å for eksempel avstå fra mat og drikke i de ti første dagene av Muharram. At hun forsøkte å utvide den sjiittiske fasten ved å avstå fra mat og drikke de første ti dagene i Muharram gjorde at hun flere år på rad hadde endt på sykehuset; dehydrert og svak. Hun forklarte for meg i detalj hvordan denne fasten førte henne nærmere imamene, *semah*-danserne som døde i Sivas, og alevismens kjerne, og hun forsøkte å beskrive den følelsen av harmoni hun har fått av å nærme seg døden – en tilstand hvor hun gjennom lidelsen får styrke til å møte verden med kjærlighet og hengivenhet.

ALEVISME SOM SYNKRETISTISK OG RELIGIONSHISTORISK FORSKNING

I lærerens undervisning og i den gruppen av alevier jeg fulgte i mitt feltarbeid fantes det ingen tvil om at alevismen var en synkretisme. For dem var sammenblandingen av ulike religiøse tradisjoner det som gjør at alevismen er ulik sunni-islam, det som gjør at den er bedre enn sunni-

islam, og det er det som gjør at den er mer autentisk enn sunni-islam. Som bærere av den såkalte autentiske anatolske kulturen var det viktig for dem å bevare det som de oppfattet som den tradisjonelle alevireligionen og -kulturen. Så langt som mulig ville de gjerne utføre *cem*-ritualet, danse *semah*, og organisere sin virksomhet slik som de mente det hadde foregått i landsbyene før migrasjonen førte dem til Istanbul.

Det er ikke bare denne normative alevi-historiografien som opprettholder og utvikler ideen om alevismen som en synkretistisk religion. Forskere (mange av dem alevier) har også engasjert seg i å fortelle alevienes historie og definere hva alevisme er. Studiet av alevisme er et nytt forskningsfelt som hadde sin spede begynnelse både i Tyrkia og internasjonalt i begynnelsen av 1990-årene. I løpet av dette tiåret skjedde en betydelig økning i interessen, og antallet publikasjoner eksploderte. Denne tidlige forskningen fokuserte mest på å definere alevisme og lete fram disse religiøse tradisjonenes opphav. En tidlig tyrkolog som har fått mye oppmerksomhet i alevi-kretser, er Irène Mélikoff som gjennom sin historiske forskning blant annet har befestet ideen om alevismens før-islamske sjamanistiske arv (Mélikoff 1998; 1992). Læreren på kurset var meget influert av hennes forskning, og han viste gjerne stolt fram bilder fra et besøk hun hadde hatt i organisasjonen.

Et annet perspektiv på alevismen som synkretistisk, vokste fram etter at det i Berlin i 1995 ble holdt et internasjonalt symposium med tittelen "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present". Dette symposiet resulterte i en publikasjon som fikk en viktig plass i den tidlige aleviforskningen. I denne boken ble alevigrupper i Tyrkia sammenlignet med andre religiøse grupper som ahl-haqq i Iran, nusairi (alawi) i Syria og i den sørøstre delen av Tyrkia, shabak og kakai i Irak, yezidi i Irak, Syria og Tyrkia og druzer i Libanon og Israel. I bokens introduksjon sies det at disse religiøse gruppene har så mange paralleller i både tradisjoner og historiske forhold at man bør kunne gå ut ifra at de fleste kommer fra samme kilder. Historisk har de alle vært minoritetsgrupper i og uten-

for det ottomanske imperiet; fjellfolk som tradisjonelt sett har praktisert forstillelse, esoterisme og endogami, men som i moderne tid gjennomgår forandringsprosesser. Som lignende religiøse systemer karakteriseres de som gnostiske, sjiittisk influerte, synkretistiske og heterodokse (Kehl-Bodrogo 1997:XV; XI).

Disse eksemplene på historisk forskning fra 1990-årene er ikke de eneste og langt i fra de eldste kildene til kategorisering av alevisme som synkretistisk. Lignende beskrivelser av alevisme kan føres tilbake til tiden før og under etableringen av Den tyrkiske republikken da det var ekstra viktig å skille mellom det ottomanske og det anatolske. På den tiden ble alevismens opphav og natur først og fremst diskutert blant amerikanske protestantiske misjonærer, britiske reisende og tyrkiske nasjonalister.

Alevisme som synkretistisk og amerikanske misjonærer

De eldste skriftlige kildene som beskriver alevienes religion som synkretistisk, er brev og rapporter fra amerikanske protestantiske misjonærer sendt ut til de østlige delene av Anatolia fra midten av 1850-årene frem til 1920. Disse misjonærene var sendt av *The American Board of Commissioners for Foreign Missions, ABCFM,* og deres rapporter og brev ble publisert i organisasjonens tidsskrift *Missionary Herald* i årene 1855 til 1892.

Ayfer Karakaya-Stump, som har studert disse rapportene, påpeker at de første forsøkene på formuleringer av teorier om alevismens førislamske opphav og synkretistiske karakter finns der (2004:331). Hun beskriver videre hvordan definisjonen av *Kızılbaş*[5] som en blanding av flere religiøse tradisjoner også avslører misjonærenes syn på Det ottomanske rikets sunni-islam.

> […] their overall conclusion about the pre-Islamic roots of the Kızılbaş religion [and] the conceptualization of Kızılbaş-ism as a 'mixture' of disparate elements which allowed the juxtapositioning of these different constructs, a conceptualization which likewise helped relegate the Islamic elements in it to a status of one among many. The depiction of Kızılbaş-ism as a 'mixture', ironically

> also served to push it out of the league of religions which had 'substance and body', in which category the Protestant missionaries implicitly included orthodox Islam (Karakaya-Stump 2004:335–336).

Misjonærenes kategoriseringer må selvsagt sees i forhold til deres oppdrag i Anatolia. Ifølge Karakaya-Stump er det tydelig at de protestantiske misjonærene så på sunni-islam, i likhet med kristendommen, som en religion med "substans og form".[6] Dette gjorde at de vurderte sjansene for å kunne konvertere vanlige sunnimuslimer i Anatolia som ganske små, og valgte derfor å konsentrere sin misjonering til kristne armenske og assyriske grupper og til alevier som ifølge misjonærene praktisk talt allerede hadde en del kristendom i sine religiøse tradisjoner. Ofte ble før-islamske aspekter av alevienes religion karakterisert som en uheldig blanding av oldtidskristendom og kjettersk vranglære. Dette fokuset på kristne elementer var en viktig strategi for å kunne overbevise leserne hjemme i Amerika til å fortsatt gi økonomisk støtte til misjoneringen i Anatolia.

Misjonærenes relasjoner til de ottomanske myndighetene var også en viktig faktor for deres beskrivelser av aleviene. Selv om de kunne arbeide under beskyttelse av nye reformer som utvidet religionsfriheten, var det betydelig mer risikabelt å misjonere blant sunni-majoriteten enn blant de forskjellige religiøse minoritetene. Den ottomanske administrasjonen overvåket misjonærenes reiser og "undergravende og rebelske" aktiviteter, og oversettelser av misjonærenes rapporter i *Missionary Herald* dukket opp i ulike typer av ottomanske registre (Kieser 2001:98; Deringil 1998:125).

Flere forskere har påpekt at forholdet mellom aleviene og de protestantiske misjonærene var preget av gjensidighet, og at aleviene selv fikk en del ut av å etablere vennskap med dem (Karakaya-Stump 2004; Kieser 2001; 2002; 2004). Når protestantismen fikk status som uavhengig *millet* i 1850 – samtidig som de ottomanske myndighetene strammet grepet om de store klanene i de østlige delene av Anatolia – var det flere aleviledere som valgte å utdype sine relasjoner med de protestantiske misjonærene. Mistillit mellom misjonærene og den ottomanske eliten har derimot også blitt sett på som en av årsakene til

de konverteringstokter og den forfølgelse og undertrykkelse av såkalte heterodokse muslimer som perioden under Abdulhamid II (1876–1909) er kjent for (Deringil 1998:112).

AMERIKANSKE MISJONÆRER OG BRITISKE REISENDE

Det var ikke bare de amerikanske misjonærene som hadde kontakt med lokalbefolkningen i de rurale delene av Anatolia. Britiske arkeologer, oppdagelsesreisende og diplomater reiste også rundt i området, og flere av dem beskrev det de så og opplevde. De hadde omfattende kontakt med hverandre, og gjennom sine reiser på kryss og tvers av Anatolia kom de også i kontakt med amerikanske misjonærer. Den skotske arkeologen William Ramsay, som reiste i Anatolia fra 1880 til 1884, har karakterisert forholdet mellom amerikanere og briter i en publikasjon fra 1897:

> There is no getting over the fact that Americans and British, when they meet in a land like Turkey, feel the tie of manner and blood and religion; and try at their best to be neutral and non-political, […]. The people of the country can rarely distinguish between the two peoples, and are hardly ever quite clear whether Amellika is a part of Londra or Londra a town of Amellika (Ramsay 1897:223–224).

I sine beskrivelser av den anatolske landsbygden rapporterte Ramsay også om en meget sterk mistro mellom muslimske landsbyboere og de ottomanske myndighetene. Slik beskrev han situasjonen i imperiet:

> In 1882 a change was very marked, and has been so ever since. There began a distinct revival of Mohammedan feeling. The prophecies current were no longer about the term of *Turkish* power, they were that the year 1300 (beginning 31st Oct., 1882) was an epoch of *Mohammedan* power, bringing either new life and strength or utter and complete ruin. The change of adjective, no longer *Turkish* but *Mohammedan*, was significant of much that was to follow (Ramsay 1897:136).

Selv var Ramsay mest interessert i det som han oppfattet som genuint tyrkisk i den anatolske historien. Han hevdet at han gjennom sine reiser

fikk opp øynene for hvor mye gammel historie som fremdeles fantes i Anatolia, "clothed in Mohammedan forms and called by Turkish or Arabic names" (Ramsay 1897:33–34). Ramsays forståelse av det tyrkiske bar preg av et sterkt fokus på kontinuitet. Som mange andre både før og etter ham, mente han at det gikk an å skille ut det spesifikke tyrkiske ved å se likheter bakover i historien og tolke disse likheter som fragment av en autentisk kultur som har overlevd tidens tann. I et intervju med det nasjonalistiske tidsskriftet *Turk Yurdu* i 1928, oppsummerte han den tyrkiske sivilisasjonens storhet:

> The truth which has slightly appeared to me from time to time is that your Turkish speaking ancient forefathers existed in Anatolia before the Romans, before the Greek-Ionians which existed before the Romans, and the Hittites before them again—and even before the Hittites. Like in the vast region of the Anatolian Taurus Mountains some significant areas could not be reached by the Hittites. Traces of the ancient Turks can be found in these areas (Subhi 1928:163).

Alevisme som synkretistisk og tyrkiske nasjonalister

I sine iakttagelser av Abdulhamids konverteringsstrategier, kommenterte Ramsay at dette nok var et forsøk på å stoppe en utvikling mot at Anatolia skulle komme under britisk styre:

> He [Abdulhamid] gauged the situation from the first; he saw that the party of Reform in Turkey was hastening on the dissolution of Ottoman rule, for a reformed Turkey was a contradiction in terms. He saw that Reform was inconsistent with a Sultan of the Ottoman type, that Sultan and Khalif were united in one person, and that, when there ceased to be a Khalif in Constantinople, then Mohammedanism in Europe and in Asia Minor was doomed. He saw too that English policy was always and necessarily directed to secure Reform, that the dream of English statesmen and their watchword were always "a reformed and strong Turkey", that the young Turkish party of Reform was the Anglophile party […] (Ramsay 1897:140).

Ramsays refleksjoner sier også noe om ungtyrkernes frammarsj i denne perioden og ikke minst hva man tenkte seg kunne bli resultatet om deres parti, *Komiteen for union og progresjon*, skulle komme til makten. Med

revolusjonen i 1908 seiret den framvoksende tyrkiske nasjonalismen, og ungtyrkerne kom til makten. Amerikanske misjonærer og britiske reisende ble tatt inn i varmen som "progresjonspionerer" og fikk tale på komiteens møter (Kieser 2001:99). Perioden fra revolusjonen til Balkankrigen i 1913 kan karakteriseres som en kort periode med sympatier mellom alevier, amerikanske og britiske reisende og de nye nasjonalistiske myndighetene. Den voksende tyrkiske nasjonalismens ideologiske innhold var blant annet influert av vestlige reisendes beskrivelser av den anatolske kulturen og av alevienes religion. De to viktigste ideologene blant ungtyrkerne; Ziya Gökalp (1876–1924) og Mehmet Fuad Köprülü (1890–1966) befestet tanken om en historisk kontinuitet mellom før-islamske sentral-asiatiske tradisjoner og tyrkisk kultur. De introduserte ideen om en tyrkisk nasjon og gav aleviene identitet som tradisjonsbærere og beskyttere av denne autentiske tyrkiske kultur.[7] Tidsskriftet *Turk Yurdu*, som intervjuet Ramsay mot slutten av hans liv og karriere, fungerte som språkrør for den nasjonalistiske organisasjonen *Turk Ocağı* og et flertall ideologer publiserte sine tanker der. Dette intellektuelle og kreative arbeidet fortsatte etter etableringen av Den tyrkiske republikken i 1923 og denne tyrkiske historiografien ble basen for Atatürks ideologiske grunnlag for skapelsen av en tyrkisk nasjon.

Oppsummerende refleksjoner

De tidlige nasjonalistiske forsøkene på å definere en autentisk anatolsk-tyrkisk kultur som kjernen i en tyrkisk nasjons-identitet, har møtt store utfordringer i Den tyrkiske republikkens snart 90 år lange historie. Kurdisk nasjonalisme, fremveksten av politisk islam og ikke minst det siste tiåret med det pro-islamske AK-partiet i regjeringsposisjon har bidratt til både konfliktfylt og fredelig differensiering av den tyrkiske offentligheten. Mange alevier ser på den politiske utviklingen i landet som en pågående sunnifisering av samfunnet som man må kjempe mot. Inspirasjon og forklaringer til alevismens autentiske tyrkiske natur hentes fra den tidlige tyrkiske nasjonalismen, og får næring fra kemalistiske opposisjons-politikere og nasjonalistisk-influert forskning i dagens Tyrkia.

Kunnskapsoverføringen på kurset som jeg deltok i under mitt feltarbeid kan ses som en identitetskonstruerende prosess hvor læreren og studentene var aktive aktører i definisjonen av alevismens synkretistiske og heterodokse natur. Deres aktive engasjement er dog styrt av historisk betingede maktrelasjoner. I dagens Istanbul leter alevier fram aspekter ved sin religion og kultur som viser at de er annerledes en sunnimuslimene og tolker dette som at de er bedre og mer tyrkiske enn disse "ultimate andre". Synkretismen er et slikt sentralt aspekt, og tidligere epokers historier om alevienes synkretisme og heterodoksi er i høy grad relevante for forståelsen av dagens identitetsskapende prosesser.

NOTER

1. Alle sitater i artikkelen kommer fra intervjuer og forelesninger i april og mai 2004.
2. For introduksjonslitteratur om alevier, se Markussen (ed.) 2005; Shankland 2003; White and Jongerden 2003 (eds.) og Olsson, Özdalga and Raudvere (eds.) 1998.
3. Kjærlighet til Imamen Ali og minner om slaget ved Kerbela er viktige aspekter av alevienes fromhet hentet fra shia-Islam.
4. Denne tragiske hendelsen hvor 37 mennesker, blandt dem et stort antall unge *semah*-dansere, brant inne, er blitt et viktig symbol på undertrykkelse for aleviene.
5. Lit. Rødhode. Kommer fra en tradisjonell karakteristisk rød hodeduk koblet til aleviene. Denne termen var i bruk helt frem til den gradvis ble erstattet av termen alevi under andre halvdel av 1900-tallet. I dag oppleves termen *Kızılbaş* som stigmatiserende.
6. Formuleringen "substance and body" er hentet fra en beskrivelse av misjonæren Herrick i 1866 referert til i Karakaya-Stump 2004:335.
7. Gökalp og Köprülü publiserte en rekke bøker og artikler om dette emnet. Se eksempelvis Gökalp 1926 og Köprülü 1929.

REFERANSER

Deringil, Selim 1998. *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909* London and New York: I. B. Tauris.

Gökalp, Ziya 1926. *Türk Medeniyeti Tarihi* (The History of the Turkish Civilization).

Karakaya-Stump, Ayfer 2004. "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and their Aftermath" in Shankland, David (ed.) *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans*

and Anatolia. The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920 vol I Istanbul: The Isis Press. Pp. 329–353.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, Kellner-Henkele, Barbara and Anke Otter-Beaujean (eds.) 1997. *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic religious Communities in the Near East in the Past and Present" Berlin, 14–17 April 1995.* Leiden, New York, Köln: Brill.

Kieser, Hans-Lukas 2004. "Alevilik as Song and Dialogue: The village sage Melûli Baba (1892–1989)" in Shankland, David (ed.) *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920* vol I Istanbul: The Isis Press. Pp. 355–368.

— 2002. "Mission as factor of Change in Turkey (nineteenth to first half of twentieth century)" in *Islam and Christian-Muslim Relations* Vol. 13 (4). Pp. 391–410.

— 2001. "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia" in *Die Welt des Islams*, New Ser., Vol 41 (1). Pp. 89–111.

Köprülü(zade), Mehmet Fuad 1929. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul Mémoires de l'Insitut de Turcologie de l'Université de Stamboul, Nouvelle série vol.1.

Markussen, Hege Irene (ed.) 2005. *Alevis and Alevism. Transformed Identities.* Istanbul: The Isis Press

Mélikoff, Irène 1998 "Bektashi / *Kızılbaş*: Historical Bipartition and Its Consequences" in Olsson, Özdalga and Raudvere (eds.) *Alevi Identity.* Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul. Pp. 1–7.

— 1992. *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'islam populaire en Anatolie* Istanbul: The Isis Press.

Olsson, Tord, Özdalga, Elisabeth and Catharina Raudvere (eds.) 1998. *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives.* Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul.

Ramsay, William 1897. *Impressions of Turkey during Twelve Years of Wandering.* London, Hodder & Stoughton: Aberdeen University Press.

Shankland, David 2003. *The Alevis in Turkey. The emergence of a secular Islamic Tradition* London and New York: RoutledgeCurzon.

Subhi, Hamdullah 1928. ”Sir William Michael Ramsay” in *Türk Yurdu* Vol.22–8 (204–43) Ankara: Tutibay Yayınları. Pp.162–164.
Thomassen, Einar 2004. ”Musings on ”Syncretism”” in Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag. Utg. Christoph Kleine et al. München: Biblion Verlag 2004. Pp. 137–147.
White, Paul J. and Joost Jongerden (eds.) 2003. *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview.* Leiden, Boston: Brill.

SUMMARY
Histories on Syncretism and Heterodoxy. Alevism in Turkey

In Turkey today, a considerable number of Alevi foundations and associations work intensively with promoting Alevi visibility and rights in the Turkish society. They offer educational activities where local Alevis can come and learn and practice their religion and culture. Ideas and reflections on the true nature of Alevism are common in these settings. Based on a fieldwork in such an Alevi foundation in Istanbul, this article examines the importance of the idea of Alevism as inherently syncretistic for the ways in which Alevi religion and culture was presented in the foundation and lived among the visitors there. Historically, stories on syncretism and heterodoxy have been central for definitions of Alevism in encounters between Alevis and non-Alevis. This article highlights the presence of American Protestant missionaries in the Ottoman Empire, the early Turkish nationalist movement and the intellectual (re)-discovering of the Alevis in the 1980s and 1990s, as encounters central for the development of the idea of Alevism as syncretistic. From the perspective of the contextual and relational nature of labels such as syncretism and heterodoxy, this article illustrates the importance of these historical definitions in processes of identity formation among Alevis in present day Turkey.

KEYWORDS: Alevism; syncretism; heterodoxy; Turkish nationalism.