

Genoplivning af etnicitet blandt alevier i Danmark

**Speciale på overbygningsuddannelsen i religionssociologi
Københavns Universitet - Institut for Religionshistorie**

Januar 2000

Studieordning 1990

Sprogfærdighed med tekster på originalsprog, tyrkisk, er indeholdt i specialet.

Af: Katja Maria Aarø Pakalski

Vejleder: Peter B. Andersen

Indhold

1. Indledning.....!	
1.1 Disposition og afgrænsning.....2	
1.2 Anvendelse af litteratur.....5	
2.1 Situationisme versus primordialisme.....9	
2.2 Kreoliserede kulturer, etnisk identitet hos indvandrere i Danmark..... 12	
3. Metodeovervejelser..... 19	
3.1 Valg af metode..... 20	
3.2 Konstruktion af interviewguide..... 21	
3.3 Kontakt og forhold mellem informant og interviewer..... 25	
3.4 Udførelsen af interviewene og valg af informanter..... 26	
3.5 Bearbejdning..... 28	
4. Alevismens oprindelse og religion.....30	
4.1 Den tidlige historie..... 30	
4.2 Tilknytning til islam.....33	
4.3 Religion, trosforestillinger..... 37	
4.4 Ritualer, traditioner..... 42	
5. Alevisme i nyere tid.....51	
5.1 Denografi..... 54	
5.2 Politisk tilhørsforhold..... 55	
5.3 Årsager til fokus på Alevisme i Tyrkiet..... 55	
5.4 Alevi foreningerne i Danmark..... 58	
5.5 Alevi ungdomslejr, april 1999..... 61	
5.6 Modernitetsidentitet..... 63	
6. Analyse af interviews..... 65	
6.1 Forholdet til religionen..... 65	
6.2 Bevidstheden om undertrykkelse..... 83	
6.3 Alevisme og politisk tilhørsforhold..... 87	
6.4 Aleviidentitet..... 90	
7. Konklusion..... 93	

Bibliografi.....TM

Bilag 1. Interviewguide

Bilag 2. "Genclik Kampi egitim programi"; Program for ungdomslejr

Bilag 3. "Alevilik nedir?"; Hvad er alevisme

Bilag 4. "tic boyutu ile Alevilik"; Tre dimensioner ved alevismen

Bilag 5. "Sence alevilik nedir"; Hvad er alevisme for dig, et spørgeskema

Bilag 6. "Alevigin kaynaklari"; Alevismens oprindelse

Bilag 7. Spørgeskema udsendt til Aleviforeningen i Danmark

Abstract of thesis

1. Indledning

Gennem min studietid har jeg med jævne mellemrum hørt om en gruppe mennesker, der kaldes alevier eller alevitter. Men det har altid været i meget tilfældige sammenhænge, at de er blevet nævnt. Som fx. i Bodil Sehner og Lars Pedersens bog *Muslimsk indvandrerungdom* hvor alevier i Århus beskrives, men hvor det fremstår, som er det en gruppe, forskerne tilfældigt er stødt på. Jeg er også stødt på gruppen i anden litteratur om islam og i tyrkiskundervisning, men her har det mest været i sidebemærkninger og fodnoter.

Min nysgerrighed og uvidenhed var derfor stor, da jeg besluttede mig for at skrive om alevier i Danmark. Ved en smule indledende research på Internettet og i oversigtslitteratur opdagede jeg til min store forbløffelse, at denne gruppe, som jeg vidste, levede i det skjulte mht. til deres etniske tilhørsforhold, netop i disse år er i gang med en proces af øget bevidsthed vedrørende alevisme. Det gælder i Tyrkiet og i andre lande, hvor der bor alevier. Jeg satte mig for at undersøge, om denne opmærksomhed er udtryk for en genoplivelse eller en rekonstruktion af etnicitet, baggrunden for denne eventuelle genoplivelse samt aleviers etnicitet i Danmark.

Alevier har i mange århundreder været en forfulgt befolkningsgruppe i Tyrkiet. Deres religion og levevis er blevet betragtet som værende i strid med islam, og deres uvilje til at underkaste sig de forskellige herskere har ført til oprør og efterfølgende massakrer og undertrykkelse. Udråbeisen af den tyrkiske republik i 1923 blev støttet bredt af den alevittiske befolkning, idet de dermed fik et håb om, at demokrati og et sekulært styre ville begrænse den religiøst funderede undertrykkelse og skabe bedre levevilkår. Alligevel blev alevierne trængt i den nye republik, idet republikkens fader Mustafa Kemal, kaldet Atatürk, havde brug for en enhedskultur uden for store forskelle i religion og kultur til at skabe en nationalstat, der skulle være efter vestligt forbillede.

I løbet af århundredet har alevierne været ude for store omvæltninger i Tyrkiet. Den store migration til byerne fra 1950erne til 1970erne betød et opbrud i de nære landsbymiljøer, hvor alevierne hidtil havde befundet sig. Migrationen gjorde det svært at bevare forholdet

¹ Setmer og Pedersen, 1991.

til og udøvelsen af alevismen i et alevifjendtligt miljø i byerne. I byerne måtte man i højere grad end tidligere skjule sin alevittiske identitet. Den store tilslutning til venstrefløjen og forkastelsen af det religiøse blandt den alevittiske ungdom gjorde, at alevismen blev yderligere trængt i 1970erne og 1980erne.

I slutningen af 1980erne og starten af 1990erne skete der et skifte. Alevier begyndte at fokusere på deres alevittiske baggrund, og foreninger og litteratur om emnet begyndte at skyde op. Med erklæringer fra alevier om at være åbne vedrørende deres religion, som tidligere havde været hemmelig og skjult, og med festivaler og artikler begyndte alevismen at komme frem i medierne i Tyrkiet. En massakre på 33 kunstnere i Sivas under en alevittisk festival i 1993, var en væsentlig begivenhed, der for alvor fik problematikken om aleviernes forhold i Tyrkiet frem i søgelyset og især frem i aleviers bevidsthed. Det er blandt andet influeret af disse forhold i Tyrkiet, at alevier i starten af 1990erne begyndte at danne foreninger i Danmark og påbegyndte det aktive arbejde med at genoplive en alevittisk bevidsthed hos de herboende alevier. Hvoraf mange, især de unge, var helt ubekendte med grundprincipperne i alevismens lære, historie, religion og udøvelse. Jeg har interviewet 22 informanter og i løbet af undersøgelsen talt med en række andre alevier, der i større eller mindre grad er tilknyttet denne bevægelse.

Problemstilling

Udgangspunktet for min undersøgelse er den genoplivning eller rekonstruktion af alevittisk etnicitet, der i disse år finder sted i Danmark.

Med udgangspunkt i en analyse af interviews med alevier i Danmark og skriftligt materiale vil jeg belyse denne genoplivning eller rekonstruktion; hvad er baggrunden for genoplivelsen, hvilken etnicitet er ved at blive skabt og hvordan skabes den.

1.1 Disposition og afgrænsning

I kapitel 2 har jeg ud fra en række forskeres teorier sammensat et kultur- og etnicitetssyn, som jeg mener, er relevant for beskæftigelse med etnicitet. Jeg har valgt forskellige positioner indenfor etnicitetsforskningen til at illustrere, det man kan kalde en "både- og

² Begrebet genoplivning skal her ikke forstås som udtryk for en vækkelsesbevægelse, i den betydning som det engelske ord "revivalism" har. Det er nærmere i betydningen "revitalization", hvor en social gruppe kommer til live igen på baggrund af en kulturel og religiøs bevægelse. Se McGuire, 1997, p. 34.

position" mellem primordialisme og situationisme, som ligger til grund for det kultursyn, der kommer til udtryk i specialet. Til at belyse den genoplivelse og rekonstruktion, som jeg mener, finder sted blandt alevier i Danmark i dag, har jeg gjort brug af nyere etnicitetsteorier. Det er især Ulf Hannerz kreoliseringsteori og Flemming Røgilds brug og omarbejdelse af samme der er lagt til grund for analysen af alevier i Danmark. I metodekapitlet gennemgås overvejelserne, gennemførelsen og bearbejdelsen af interviewene. Jeg har hentet inspiration til arbejdet med interviewene fra bl.a James P. Spradleys *The Ethnographic Interview*. Heri er en opfattelse af, at det er informanten, der sidder inde med viden, og at forskeren får det mest korrekte billede ved at opnå denne viden indefra, dvs. fra informantens synsvinkel. Metoden til at opnå dette går ud på, at informanten gives plads til at udtrykke sig frit og i hvert fald indledningsvis leder interviewer. Dette har den store fordel, at man ikke lader sine egne fordomme og forestillinger føre sig på vildspor. Den bagvedliggende kulturopfattelse i Spradleys metode er i overensstemmelse med den, der i øvrigt er blevet lagt til grund for specialet. Kapitel 4 er en gennemgang af aleviernes tidlige historie, deres religion og deres tilknytning til islam. Heri gennemgås de væsentligste elementer i trosforestillinger, ritualer, lære, personer og traditioner i alevismen. Det er for at placere alevismen i historien, men i højere grad for at sætte informanternes selvopfattelse, viden og udøvelse af alevismen i dag i Danmark i perspektiv.

Kapitel 5 omhandler alevismens nyere historie: Deres situation som forfulgt folk i Tyrkiet, deres politiske tilhørsforhold, genoplivelsen af alevismen i Tyrkiet samt forskellige forskeres bud på baggrunden for denne. Jeg redegør for den ældste og mest etablerede af aleviforeningerne i Danmark mht. formål, aktiviteter, medlemstal mv. I denne sammenhæng gennemgår jeg materiale, der er blevet brugt til vejledning og oplæring af unge alevier i Danmark, for at få et billede af hvad der ligger af forestillinger om, at alevismen skal være i Danmark. Med andre ord, hvad det er man ønsker at skabe. Der er alevier andre steder end i Tyrkiet og med andet end tyrkisk oprindelse. Og der grupper, der er beslægtede med alevisme forskellige steder i verden. Således er der *nusayrier* i Syrien og alevier eller alawitter på Balkan. Disse grupper er ikke relevante for denne undersøgelse af alevisme i Danmark. Dels er der ikke stor kontakt mellem grupperne, og dels optræder de ikke på nogen måde i aleviernes aktiviteter i Danmark. De

alevier, der er i kredsen omkring foreningsarbejdet og dermed det aktive arbejde for alevismen i Danmark, kommer fra det østlige Tyrkiet især fra regionerne Erzincan og Sivas. Andre alevittiske grupper som *cepni* og *tahtaci* har ligeledes vist sig at være irrelevante for alevismen i Danmark, hvorfor jeg ikke beskæftiger mig med dem i undersøgelsen. Jeg har så vidt som muligt undgået at komme ind på kurder-tyrker konflikten i mit arbejde med alevierne, selvom begge grupper er repræsenteret indenfor alevismen. Dels har jeg været nervøs for, at det skulle komme til at forstyrre for meget af informationerne om alevismen fra informanterne, og dels har jeg en fornemmelse af, at det især i disse år er et meget ømtåligt emne. Jeg er ikke interesseret i uforvarende, at komme til at puste til en ild, der allerede er i gang.

I analysen af interviewene, som er i kapitel 6, har informanterne faet mest muligt plads i et forsøg på at komme informanternes meninger, vidensniveau og selvopfattelse nær. Derfor er der mange citater i analysen.

Jeg har valgt nogle emner ud, som er relevante for min analyse, og som mine interviews var centrerede omkring: *Religion og ritualer*, for at finde frem til vidensniveauet, holdninger til og udførelse af religionen alevisme. *Politisk tilhørsforhold*; fordi dette har haft stor indflydelse på alevismen stilling og deltagelse i det tyrkiske samfund, og for at se hvilken indflydelse det har på alevierne i Danmarks selvopfattelse og virke. *Bevidstheden om forfølgelse og undertrykkelse*; dette har været en stor del af aleviernes historie, og jeg ville undersøge, hvorvidt dette lægges til grund for genoplivelsen af alevittiske identitet i Danmark. *Forholdet til det omgivende samfund*; for dels at se på aleviernes opfattelse af deres forhold til majoritetsbefolkningen i Danmark og indpasning i samfundet, og dels at se på deres forhold til den sunnimuslimske tyrkiske befolkning. Det er i forholdet til en sunnimuslimsk majoritet, at alevierne gennem tiden har udviklet sig, og det er derfor relevant at se på, hvilken indflydelse forholdet mellem de to grupper har på alevier i Danmark. *Genoplivelse af alevittisk etnicitet*; for at undersøge om man kan sige, at der er en sådan proces i gang, hvilken udformning alevierne ønsker alevismen skal have, og hvilke problemer alevierne står overfor i en sådan proces.

^J Aleviforskeren Krisztina Kehl-Bodrogi, betegner de forskellige alevigrupper i Tyrkiet som stammer. Se Kehl-Bodrogi, 1988, p. 22, for beskrivelse af grupperne.

I analysekapitlet inddrager jeg løbende nogle af de ting, jeg kom frem til i baggrundskapitleme 4 og 5, for at perspektivere analysens resultater. Det drejer sig især om, hvilken viden alevierne i Danmark har om alevismens historie, religion mv. og hvordan de vælger at bruge denne i deres rekonstruktion af alevismen, i det, jeg mener, er en kreolisering af kulturelle elementer til nye etniske identiteter.

I konklusionen sammenfatter jeg undersøgelsens resultater og gennemgår mine overvejelser angående teorierne om etnisk identitet i forhold til alevier i Danmark.

Jeg har valgt at bruge de tyrkiske ord og navne eller begreber fra alevismen frem for arabiske eller danske. Således er de muslimske kaliffer fx. omtalt ved deres tyrkiske navne. Det tyrkiske alfabet har særlige bogstaver. Det drejer sig om i, c, s og g. Da jeg ikke er i besiddelse af et tyrkisk tekstbehandlingsprogram, er disse bogstaver markeret ved understregning: fx: Senat, Undtagelser er mht. navnene Haci Bektash og bektashiordenen, hvor jeg har valgt at skrive *sh*, som det udtales i stedet for⁴. Disse ord optræder så hyppigt i teksten, at det forstyrrer for meget med understregning.

1.2 Anvendelse af litteratur

De kapitler, der omhandler aleviernes historie og religion, er baseret på sekundær litteratur. For den ældre del af historien, som præsenteres i kapitel 4, er det dels meget vanskeligt at få fat på kilderne, både de historiske og de religiøse og dels ville en selvstændig behandling af primærkilderne overskride, hvad der vil være relevant i forhold til specialets formål. Hvad den nyere historie angår, som der redegøres for i kapitel 5, har jeg især mht. de nye genoplivningstendenser i Tyrkiet gjort brug af indlæg fra to aktuelle emnekonferencer om alevisme. Disse er udgivet som antologier. Konferencerne har overvejende handlet om forskning i alevismen indenfor de seneste 10 år og belyser bl.a. religiøse, politiske og socioøkonomiske forhold i alevismen fra forskellige positioner. Jeg har støttet mig til konferenceberetningerne mht., hvad der foregår her og nu i Tyrkiet.

⁴ Det drejer sig om konferencerne: *Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present*, der blev afholdt i Berlin i 1995, og *Alevi Identity, Cultural, Religions and Social Perspectives*, der blev afholdt i Istanbul i 1996.

Kehl-Bodrogi, red. 1997 og Olsson, red. 1998.

Aleviernes tidlige historie er kompliceret at udrede. Forskere henviser til, at der er meget få kilder til aleviernes organisering og udvikling. Derfor er der også en del uenighed om forskellige aspekter i aleviernes historie. Jeg vil kort redegøre for de forskere, jeg har brugt hertil, samt hvilke kilder de anvender. Overordnet gælder det for de værker, jeg har valgt ud, at de er meget anvendte, hvilket hænger sammen med, at det er grundige videnskabelige værker, men også at de er nogle af de eneste omfattende fremstillinger af alevismen.

De få kilder, der findes til alevismen og bektashismens tidlige historie, er først og fremmest af religiøs art. Det gælder for de to hovedkilder; *Vilayetname* og Asik Pasa Zade. Alevismeforskeren Suraiya Faroqhi anfører, at dette er problematisk til en historisk redegørelse, idet historien dermed bliver skrevet på baggrund af legendariske fremstillinger

af ordenen og de vigtige skikkelser. Hvad angår aleviernes selvforståelse i nutiden, er dette dog af mindre betydning.

John Kingsley Birges *The Bektashi Order of Dervishes* er baseret på feltarbejde i Tyrkiet, hvor Birge har opsøgt og talt med diverse repræsentanter for Bektashiordenen og andre mystikere, samt på en omfattende behandling af historiske og religiøse kilder og oversigts litteratur. Tidlige kilder, der omhandler bektashi og alevisme, er som nævnt meget spredte og sparsomme. Kilder angående alevismen er endnu færre end til bektashismen. Birges væsentligste kilder, i de afsnit som jeg anvender, er fra 14 og 1500-tallet. Den såkaldte *Vilayetname*, som er oversat fra arabisk til tyrkisk i 1409, omhandler bl.a. *De fire døre*, og vejen til enhed med Gud. Af historiske kilder til Haci Bektash' liv, bruger Birge først og fremmest, historikeren ved navn Asik Pasa Zade.¹ Denne skrev om Haci Bektash' liv i starten af 1500-tallet. Desuden gør han brug af diverse bektashivers, som stadig blev brugt af ordenen, da Birge skrev. En anden grund til, at jeg netop har valgt Birge, er, at alevierne selv bruger ham til oplysning om alevismen.

* Se fx. Birge, 1965, p.p. 39-40.

¹ Jeg kommer senere ind på forbindelsen mellem den religiøse bektashiorden og alevisme.

⁸ Faroqhi, 1995, p. 10.

⁹ Birges henvisning: *Vilayetname of Haci Bektas Veli*. Kopi kaldet Menakibi Serif Hazreti Hunkar Haci Bektas. Red. af F. Babinger, 1925.

¹⁰ Birges henvisning: Asik Pasa Zade "Tarih". Istanbul 1913, red. af Guise. Bogen er skrevet mellem 1484 og 1497.

¹¹ Dels har flere af mine informanter anbefalet ham og dels nævnes han på forskellige europæiske aleviforeningers hjemmesider.

Krizstina Kehl-Bodrogi har lavet historiske og etnologiske undersøgelser af alevier i Tyrkiet med fokus på den alevittiske genoplivelse. Hendes kilder til den nutidige alevisme er gennem feltarbejde i Tyrkiet, hvor hun har rejst rundt og talt med et stort antal alevier især i landsbyer.

Karin Vorhoff har lavet en omfattende undersøgelse af nutidige alevitekster til at belyse alevittisk identitet i Tyrkiet i dag.¹³ Jeg har gjort brug af hendes oversigtskapitel. Ligesom Kehl-Bodrogi gør hun udover oversigtslitteratur især brug af den såkaldte *Buynik*, der har

¹⁴-

været udbredt siden 1600-tallet. Denne var indtil for nylig et hemmeligt skrift, der kun var tilgængelig for gejstlige autoriteter, men forefindes nu i forskellige udgaver, der også er tilgængelige for lægfolk. *Buynik* indeholder forskrifter om ceremonier, pligter og fortællinger, og den er ifølge Kehl-Bodrogi, det nærmeste man kommer på en slags katekismus for alevismen. Forskellige udgaver af *Buynik* varierer meget i forhold til hinanden, man kan derfor ikke betragte dem som nogen endegyldig fastlægnings af den alevittiske tro, men der er en del af de centrale passager, som stemmer overens med hinanden.⁶ Kehl-Bodrogi gør brug af forskellige udgaver og fremstillinger *af Buynik* til at redegøre for trosforestillinger, traditioner og ritualer.

Tyrkologen Irene Mélikoff har skrevet et stort antal værker om alevisme. Hendes væsentligste kildemateriale, i den tekst jeg har brugt, er udover nutidig oversigtslitteratur de tidligere omtalte *Vilayetname* og Asik Pasa Zades tekster.

¹² Kehl-Bodrogi, 1988.

¹³ Vorhoff, 1995.

¹⁴ *Buynik* findes i forskellige udgaver, hvoraf nogle er helt utilgængelige, med undtagelse af forskeres fremstillinger af hvad de indeholder, Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 105-106.

¹⁵ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 104.

¹⁶ Otter-Beaujean, 1997, p.p. 216-225

2. Etnicitetsbegrebet

I det følgende benyttes begreberne etnicitet og etnisk identitet som udtryk for en og samme ting. Jeg kunne have valgt at bruge begrebet kulturel identitet, som nogle forskere anvender, men det gør begreberne mere overskuelige, når man skelner mellem kultur og etnicitet. Således vil jeg som udgangspunkt følge de definitioner, som Anthony Giddens anvender: *Etnicitet* refererer til praksisser og livsanskuelser, som adskiller et givent fællesskab af mennesker. Indenfor fællesskabet ser man sig selv som kulturelt anderledes end andre grupper i et samfund, og man opfattes som sådan af andre. Der bruges mange forskellige karakteristika til at danne skel: sprog, historie, herkomst (virkeligt eller forestillet), religion, tøj og lignende. *Kultur* omhandler et samfunds måde at leve på; deres

livsstil, vaner og traditioner sammen med det de producerer af materielle ting. Dvs. at etniciteten er den enkeltes tilknytning til fællesskabet, og kultur er det indhold, man gør signifikant for fællesskabets særegenhed.

Jeg har valgt at betragte alevier som en etnisk gruppe og ikke et folk. Ifølge Kirsten Hveenegård-Lassen definerer man i FN-sammenhænge hovedsageligt et folk som en social og politisk enhed, der er knyttet til et bestemt territorium. Dvs. til et nationalt fællesskab, hvilket ikke er beskrivende for alevi. Indenfor nationalismeforskningen forbinder man det nationale tilhørsforhold, som "folket" har til staten og territoriet med etnicitet, virkeligt eller konstrueret. Alevier kan ikke betragtes som et folk, fordi kategorien går på tværs af nationale tilhørsforhold som kurder og tyrker og på tværs af forskellige stammetilhørsforhold som fx. *abdali* og *tahtaci*. Med Giddens overordnede definition kan man se dem som en etnisk gruppe, idet de forstår sig selv i forhold til andre grupper som anderledes på baggrund af kulturelle karakteristika som religion, vaner og til dels ydre træk som beklædning, frisurer, politisk orientering, bosteder mm.

Det har ikke været muligt, at finde en enkelt teori, der er dækkende til at analysere etnisk identitet blandt alevitter i Danmark. Jeg har derfor udvalgt nogle teoretikere indenfor forskningen af etnisk identitet. I det følgende vil jeg diskutere centrale begreber i deres

¹Giddens, 1989, p.p. 252-253. ²

Ibid p. 39.

³Hveenegård-Lassen, 1996, p. 100.

teorier, som giver en god forståelse for de begreber, jeg anvender i min analyse af aleviidentitet.

2.1 Situationisme versus primordialisme

Begrebet etnicitet bliver brugt på forskellig vis indenfor forskningen. Ofte skelnes mellem to forskningsmæssige yderpunkter i opfattelsen af, hvad etnicitet er, nemlig primordialisme overfor situationisme (eller instrumentalisme). Det er ikke muligt at give eksempler på entydige primordialistiske eller situationistiske teorier, men de valgte eksempler er overvejende udtryk for den ene eller den anden position.

I den primordialistiske opfattelse er etnicitet arveligt. De forskellige etniske grupper er bærere af en kerne af noget særskilt, der nedarves gennem blodets bånd, og som gør dem anderledes end andre grupper. Denne kerne, der giver sig til udtryk i religion, samfundsstruktur, sprog mm., influerer på gruppens eksistens og forhold til omverdenen. Der er tale om overleverede eller nedarvede karakteristika, der binder den enkelte til fællesskabet, og som man ikke umiddelbart kan til- eller fravælge. Joshua A. Fishman er et eksempel på en forsker, der bruger en primordialistisk tilgangsvinkel i sin behandling af etnicitet. Han henstiller til, at forskere begynder at behandle etnicitet som et meget mere håndgribeligt begreb end hidtil for at håndtere den genfødsel af etnisk bevidsthed, der kan identificeres i de senere år (slutningen af '80-erne). Han mener ikke, at etniciteten udelukkende er biologisk bestemt, men at den både er afhængig af en intern og en ekstern opfattelse af en given gruppes etniske identitet. Men etniciteten kunne næsten ligeså godt være biologisk betinget, fordi det etniske tilhørsforhold føles så stærkt for individet. Man kan ifølge Fishman godt se etnisk identitet som konstrukt, når man ser på det udefra, men for den enkelte virker det betingende for hele ens måde at tænke og handle på. Han lægger vægt på tre begreber for selvpfattelsen af etnicitet; patemitet, patrimoni og fænomenologi. Paternitet, som Fishman fremhæver som værende mest afgørende for identiteten, betegner slægtskabet, dvs. det man har arvet. Det tager højde for den biologiske omstændighed, at man fødes ind i etniske grupper, og at man ikke har noget valg, hvad det angår. Fishman

Anthony D. Smith er et eksempel på en mere radikal primordialist. Han mener, at de nationale fællesskaber er konstruktioner men på basis af nogle tidligere eksisterende. Fællesskaberne kan kun virke, hvis de har genklang i befolkningen i form af nogle etniske rødder. Se fx. Smith 1981, p.p. 24-25. ⁵ Fishman, 1989, p. 24.

sætter sproget i forbindelse med det biologiske, det er ifølge ham mere end et symbol på etniciteten. Han skriver:

It is acquired 'with the mothers milk', It is not only shaped by the inherited organism of speech but it, in turn, shapes the mind and the mental processes (...) it is 'the flesh of the flesh and blood of the blood' and therefore, all the more powerful as a conveyor, as a symbol and as summum bonum, well worth living and dying for.

Patrimoni hentyder til, hvordan det nedarvede forvaltes af den enkelte, hvilket man lærer at gøre på en bestemt måde. Dette er mere åbent for forandring end paternitet, men de to er vævet ind i hinanden i praksis.⁶ Fænomenologien betegner den måde, man opfatter det arvede og det tillærte. Der er altså i Fishmans teori plads til nogen forandring i den etniske identitet i form af fortolkning og udøvelse af det nedarvede, men det afgørende er, at man især pga. sproget føler det etniske tilhørsforhold som tvingende og ude af ens kontrol. Der er meget i dette primordialistiske perspektiv, der taler til ens sunde fornuft; man føler sig som medlem af et fællesskab via etniske tilhørsforhold, man har lært sit modersmål og har en stærk følelse for dette osv. Men det der er farligt og kritisabelt i tankegangen er den naturliggørelse, der er af etniske og nationale forskelle, for dette kan medføre en legitimering af forskelsbehandling grundet i etnicitet. Til analyse af etnisk identitet kan det dog give en fornemmelse af styrken af tilhørsforholdet.

Situationister skriver imod den primordialistiske tankegang. Hvor primordialisterne forbinder kultur og etnicitet med en eller anden form for nedarvet essens, udlægger situationisterne kultur og etnicitet som situationsbestemte konstruktioner. Fredrik Barth kritiserer i sin meget anvendte introduktion til antologien *Ethnic Groups and Boundaries*, at man indenfor antropologien har koncentreret sig om kulturenes forskellighed, deres historiske grænser og forbindelser, men at man ikke har set på de

etniske gruppers opbygning og arten af grænserne imellem dem. Han mener, at man har forudsat at kulturer vedvarer som følge af isolation og først og fremmest ved tilpasning til de naturlige omgivelser. Dermed er der fremkommet et syn på kulturer som afgrænsede,

⁶Fishman. 1989. p. 26.
ibid. p. // ⁸ Barth,
1969, p. 10. ⁹ Ibid. p.
11.

lukkede enheder. Dette, siger Barth, passer ikke overens med virkeligheden. Grænser mellem forskellige grupper vedvarer trods mobilitet, kontakt og information mellem grupper. Han vender det hele på hovedet, og siger at forskelligheden, er et resultat af, at man laver grænser. Dvs. at selve gruppeidentiteten kommer af, at man vælger at forstå sig selv i forhold til noget andet, og at man vælger at sætte skellene, hvor man gør i en fortsat inklusions- og eksklusions proces. Det er de sociale grænser mellem kulturer, der konstituerer forskelligheden:

Ethnic distinctions do not depend on an absence of social interaction and acceptance, but are quite to the contrary often the very foundations on which embracing social systems are built.¹⁰ I stedet for at se på det kulturelle indhold af en given etnisk gruppe som afgørende for gruppens reproduktion, adfærd og særegenhed, skal man undersøge grænserne mellem de forskellige grupper. For ser man udelukkende på det kulturbærende element ved grupperne, kommer man til at fokusere på en gruppes karakteristika, som det der er afgørende for analyse. Barth vil derimod have opmærksomheden rettet imod *etnisk organisation*. Etniske grupper organiseres ud fra, hvad der er socialt effektivt. Det afgørende er ikke de forskellige karakteristika, som en given gruppe bærer. Men den betydning som de tillægges. Man kan vælge at lade de etniske kategorier gennemsyre alt socialt liv eller kun dele heraf. Så det er ikke afgjort på forhånd, hvor stor indflydelse det etniske tilhørsforhold har for gruppen. Barth har den pointe, at man internt i en gruppe fokuserer på det, man har tilfælles, men at man i forhold til andre grupper fokuserer på det, man har til forskel, hvormed der sker en inklusion af medlemmer og en eksklusion af ikke-medlemmer. Dermed gives der mulighed for afvigelser og forskellighed indenfor gruppen, så længe man er enige om, hvad der er relevant for medlemskab, og hvad der kan variere. Tilskrivning af etniske træk er afgørende for Barth, når man skal se på etniske grupper; ser man på etniske grupper som tilskrevne og eksklusive, kan man se, at kontinuiteten af den etniske enhed er afhængig af vedligeholdelsen af selve grænsen. De kulturelle træk og gruppens organisering kan ændre sig, men den fortsatte dikotomisering mellem medlemmer og ikke-medlemmer gør det muligt at få fat på det, der konstituerer det vedvarende - dvs. det at man bliver ved med at være en etnisk gruppe - og undersøge det kulturelles skiftende form

¹⁰ Barth, 1969, p. 10. "ibid.
p. 14.

og indhold. Derudover er det kun socialt relevante faktorer, der er beskrivende for medlemskab og ikke åbenlyse, objektive forskelle, der er fremkommet af andre faktorer. Siger folk at de tilhører en gruppe, så gør de det! " Men den etniske identitet er afhængig af både selvtilskrivning og tilskrivning fra andre, dvs. at andre skal anerkende, at der er en forskel, før denne bliver gældende. For Barth bliver det afgørende fokus for undersøgelse af en etnisk gruppe dermed;

...the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses. For at vedligeholde grænserne til omverdenen sker der en vis ensretning internt i den etniske gruppe. Men det er op til den enkelte etniske gruppe at definere det, som inkluderer medlemmer, og det der vil ekskludere andre i form af adfærd, herkomst, udseende mm. Barth beskriver etnicitet som en overstatus på linie med rang og køn i forhold til andre former for status, et individ har. På samme måde styrer den etniske identitet individet i alle dets aktiviteter, mht. hvilke roller man kan indtage, og hvem man må forhandle med, og i hvilke områder af livet man må det. Det er ikke som andre slags status begrænset til særlige sociale situationer.

2.2 Kreoliserede kulturer, etnisk identitet hos indvandrere i Danmark

I den nyere etnicitetsforskning bløder man disse positioner op, og ser både på etnicitet som noget processuelt, der gennemgår forandring efter nye situationer og som noget, der har en forbindelse til herkomst, dvs. de bånd man har til familien og den etniske gruppe.

Kultursociologen Flemming Røgilds og socialantropologen Ulf Hannerz indtager sådanne 'Tråde og positioner' i forhold til det primordialistiske og det situationistiske perspektiv mht. analyse af etniske grupper.

Hannerz bruger begrebet kreoliseret kultur¹⁷ til at beskrive det, der sker med kulturen som følge af globalisering, hvor etniske grupper har immigreret til lande, hvor kulturerne er

¹² Barth, 1969, p. 15.

¹³Ibid.p. 15. ¹⁴Ibid.p.

18.

ibia. p. is.

¹⁵Ibid.p. 17.

¹⁶ Når jeg alligevel har refereret disse positioner med de to eksempler, hænger det sammen med, at jeg mener, at Barth og Fishman på hver deres måde giver et klarere billede af henholdsvis etnicitetsskabelse i forhold til den anden, og de overleverede bånd der er for den enkelte i forhold til gruppen.

markant anderledes end oprindelseslandet. Han ser på de processer, hvori mening skabes, og på hvordan det organiseres socialt mellem center og periferi.¹⁸

For Hannerz betyder begrebet kreoliseret kultur først og fremmest sammensmeltningen af to eller flere vidt forskellige historiske strømninger, der interagerer i et center/periferiforhold. Der er tale om kulturer, der er kommet ud over det første stadie af frisk kontakt. Dvs. at det hos Hannerz handler om flere generationer, der er blevet formet af det kreole meningssystem således, at der er kommet en grad af vedholdenhed, før man kan tale om kreolisering af kultur.

Centeret - dvs. der hvor den pgl. gruppe oprindeligt er udvandret fra - har en højstatus i forhold til den kreoliserede periferi, men den kreoliserede kultur dannes i en fortsat vekselvirkning mellem det, man vælger at lægge vægt på af oprindelige skikke o.a., og hvilken plads man giver det i periferien. Kulturerne blandes, man tager nye elementer ind og derved omskabes kulturen hele tiden. Det er vigtigt at understrege, at der hos Hannerz ikke er tale om halve kulturer, men hele kulturer der er skabt af en sammenblanding af elementer fra oprindelseslandets kultur og det nye lands kultur, hvorved der skabes en helt ny etnisk identitet.

Røgilds analyserer i sin bog *Stemmer i et grænseland* unge andengenerations indvandreres etniske identitet i Danmark, Han undersøger hvorvidt, der er ved at blive dannet bro mellem de unge danskere og de unge indvandrere, og i hvilket omfang denne brobygning resulterer i nye blandingskulturer med rod i globale multikulturer, der kan ses i storbyer i andre europæiske lande. Han mener at have identificeret et opbrud de steder i Danmark, der er multikulturelle og multiraciale, hvilket vil sige særlige områder i storbyerne. Dette opbrud er karakteriseret ved det han kalder "en ny livsrytme" og "en ny racisme"¹¹. Det skal ses i forhold til globale og lokale relationer der:

Begrebet kreolisering anvendes indenfor kulturforskningen. Ordet er lånt fra lingvistikken, hvor det betegner sprog, der er resultatet af sammensmeltningen af to eller flere sprog på en sådan måde, at der er fremkommet et helt tredje sprog. Pidginsprog, hvor en eller flere sproggrupper begynder at anvende en simplificeret udgave af et andet folks sprog, og indsætter træk fra deres eget sprog i dette, er forstadiet til et kreoliseret sprog. Et kreoliseret sprog er grammatisk og ordmæssigt mere udviklet og gives videre til børnene som modersmål. Se fx. Grosjean, 1982, p.41. ¹⁸ Hannerz, 1992, p. 39. ¹⁹Ibid. p. 264.

.. på den ene side har skabt en spænding mellem kulturel homogenisering og kulturel heterogenisering i storbyens blanding af forskellige etniske, kulturelle og nationale perspektiver, og på den anden side har ført til at den 3. verden er ved at blive del af den første og omvendt.²⁰

Røgilds kritiserer den hidtidige indvandrer forskning fra flere vinkler. Han siger, at den har medført, at man udelukkende ser på indvandrere som problemer eller ofre frem for ressourcer. Ved at sammenligne med det danske befolknings gennemsnit kommer indvandrerens kultur til at fremstå som mangelfuld, og det er deres fremmedhed og anderledeshed, der bliver det interessante for forskningen, og ikke deres kreative måde at håndtere hverdagen på. Dette mener Røgilds fremmer en ny form for racisme gennem forskningen, idet denne indarbejder et syn på indvandrerne som problemer eller ofre, der kommer til at virke selvforstærkende, fordi det er det syn på sig selv, som de unge

? 1

indvandrere møder i deres kontakt med majoritetssamfundet. Han siger, at de unge indvandrere skal ses som del af Vesten frem for del af Østen, fordi de i højere grad er ved at blive del af Danmark end fx. Tyrkiet. Men de konfronteres med deres anderledeshed i mødet med majoritetssamfundet og derfor, siger Røgilds, stilles de overfor udfordringen om de kan konstruere deres fortid, dvs. deres etniske baggrund, sådan at det kan blive en ressource i deres liv i Danmark. Dette kalder Røgilds for *erindringens hermeneutik*. Røgilds kritiserer endvidere indvandrerforskningen for at have positioneret sig i to lejre. Den ene position fremhæver "etnisk kamp" som afgørende for analyse af indvandrerens forhold i Danmark. Her diskuterer man, hvorvidt indvandrerne overhovedet gives rum til at forvalte deres kultur, eller om man må se på integrationsprocessen på en helt ny måde, hvor man skal finde frem til nye former for særrettigheder for minoriteter. Indenfor denne position påpeger man, at indvandrerne assimileres fremfor integreres som følge af ulige magtforhold mellem stat, nation og de etniske grupper. Selv når assimileringen er gennemført, gives indvandrerne ikke mulighed for at optræde på lige fod med danskerne på fx. arbejdsmarkedet og i uddannelsessystemet. Den anden position tager afstand fra denne fokusering på magtaspektet, og siger at den etniske kamp, dermed ender i en forsvarstale for indvandrerens kultur med alt for overdrevne forestillinger om, hvad man kan lære heraf. Indenfor denne position mener man, at man må skelne mellem førstegenerationens

Røgilds, 1995, p. 237.

²¹ Ibid. p. 239.

traditionelle identitet og andengenerationens symbolske etnicitet. Man mener nemlig ikke, at indvandrerne i længden vil kunne overleve som andet end etnisk spil og selviscenesættelse.

Røgilds siger, at man overser, at det er dialektikken mellem etnisk kamp og etnisk spil, der er forudsætningen for, at man kan forstå de dilemmaer, modsigelser, paradokser og traumer som andengenerationen konfronteres med, og at det netop er i deres dobbeltblik på det moderne, at de kan genvinde deres rolle som historiske subjekter, når de indgår i en ^{fy}forhandling af, hvor de kommer fra, og hvor de er på vej hen.

Der er både tale om tilknytning til den etniske fortid, det kulturelle indhold dette indebærer og en løsrivelse fra samme:

Selvom de er ved at tage afstand fra deres oprindelige kultur og i stigende grad er begyndt at fokusere på, hvilke aspekter der er værd at bevare, har de endnu ikke frigjort sig fra familien. Familien repræsenterer stadigvæk trygheden og kontakten til deres etniske baggrund, samtidigt med at denne tilknytning er ved at blive nedbrudt på grund af de muligheder for nye alliancer, mødet med det danske samfund og den dermed forbundne nedbrydning og genopdagelse af etniciteten udgør.²² Røgilds afviser teorier, der beskriver andengenerationens identitet som præget af evig usikkerhed i forhold til, hvem man er eller en splittelse mellem kulturelle tilhørsforhold. Der er derimod tale om unge, der er meget bevidste om de grænser og forskelle, der er mellem normerne i deres familie og i de danske institutioner. De unge udvikler et kulturelt repertoire, der gør dem i stand til at håndtere flere forskellige kulturelle kontekster. Når Røgilds taler om blandingskulturer og en ny livsrytme, henviser han til teorier om kreoliseret kultur bl.a. Hannerz'. Den ny livsrytme han mener at kunne identificere, er blandingen af hip hop, sort folkebevægelse, Danmark og den etniske oprindelse, der til sammen udgør en ny forståelsesverden blandt de unge. De unge er af forskellig herkomst, men fordi de opfattes som et udifferentieret hele af majoritetsbefolkningen, opstår der en bevidsthed om samhørighed blandt unge, der i følge Røgilds er at sammenligne med de sortes i USA.

Røgilds' brug af begrebet kreolisering er anderledes end Hannerz', idet han bruger det til beskrivelse af kulturer, der kun har været i kontakt i forholdsvis kort tid.

²² Røgilds, 1995, p. 250.

²³ Ibid. p. 252.

kulturelt særegne og det er mødet med de andre, der forandrer og vedligeholder gruppen. Hos Fishman er det i en videregivelse af arven fra generation til generation. Distribueringen og vedligeholdelsen sker hos ham først og fremmest internt i gruppen hovedsageligt via sproget.

Det er en både- og opfattelse af kultur i forhold til de ovennævnte positioner, der ligger til grund for kultursynet i dette speciale. Dette, mener jeg, er i overensstemmelse med præmisserne for Røgilds teori om kreolisering.

Kultur skabes og omskabes med meget større hastighed end Fishman giver plads til. Det kan man se, hvis man ser på de indvandrere, der kom som gæstearbejdere i slutningen af '60erne og starten af '70erne og deres børn. Her kan man som Røgilds se, at den etniske identitet ændres i løbet af en generation i forhold til de omgivelser, der byder sig. Men ikke på den måde at man skifter over og bliver dansker som majoritetsdanskerne, dertil er båndene til familiernes kultur for stærke og forskellene til gennemsnitsdanskeren for stor. Derfor er Hannerz begreb om kreoliseret kultur så brugbart, for det giver mulighed for at beskrive etniciteten hos indvandrere på en måde, der tager højde for, at man kan tage elementer fra forskellige kulturer og blande dem sammen og dermed skabe en helt ny kultur. Men med Røgilds kan man se, at man ikke bare vælger fuldstændigt frit hvilken etnisk identitet man vil have, det afhænger af magtforhold mellem minoritet og majoritet.

Røgilds genstandsfelt adskiller sig på flere punkter fra mit, han undersøger kun ungdommen, hvor jeg ser på flere aldersgrupper, og han ser på indvandrere af forskellig etnisk herkomst, hvor jeg ser på en etnisk gruppe. Han fokuserer på individet, hvad den enkelte vælger at gøre, og hvordan den enkelte konstruerer sin etniske identitet ud fra en mængde beskrivelser af enkelt personers håndtering af deres etniske identitet. Jeg forsøger at vise hvordan etnisk identitet konstrueres og genfortolkes i alevigruppen, og at det i høj grad er et arbejde, der er afhængig af en gruppe til at sprede traditioner, nye fortællinger mm. Men Røgilds' opfattelse af hvordan etnisk identitet konstrueres afhængig af den "oprindelige kultur", som man må forholde sig til, og af nye forhold og nye idéer er brugbar til analyse af aleviernes genoplivelse af aleviidentitet.

Kreoliserings teorien er, som Røgilds bruger den, beregnet til analyse af kulturer der er blandet sammen af identificerbare elementer forskellige steder fra. Derfor ville den komme til kort, hvis den fx. skulle anvendes på en velforankret majoritetskultur som den danske. Her ville det være svært at gennemskue hvilke elementer, der var medbragt hvorfra, og der ville endvidere ikke være noget center, som man i periferien forholdt sig til i sin selvforståelse. Men Røgilds' og Hannerz' både- og tilgang til kultur, som er underliggende i kreoliseringsbegrebet, er efter min opfattelse gældende for alle kulturer.

Hannerz begreb er først og fremmest beregnet for kulturer, der har været sammensmeltede i rrange generationer, hvilket indebærer, at man først i fremtiden kan se, om der sker en decideret sammensmeltning mellem dansk, muslimsk og alevittisk etnisk identitet, der danner en særlig ny kultur. Derfor er Røgilds brug af begrebet relevant, fordi han ser på sammensmeltningen af forskellige kulturelle elementer her og nu blandt indvandrere i Danmark, der kun har været her i et par generationer.

Kreoliseringsbegrebet giver et redskab til at forstå, hvordan man fortolker sin omverden i periferien i forhold til det center, som man selv eller ens forfædre kommer fra. Som jeg vil komme tilbage til i analysekapitlet, er det i høj grad det, der sker blandt de alevier, der i dag i Danmark forsøger at genopdage deres etniske identitet.

Man skal dog passe meget på, når man bruger begreber som kreolisering, synkretisering eller hybridisering, dvs. begreber der tager højde for sammenblandinger af forskellige kulturelle elementer, idet man let kan komme til at give disse elementer et essentialistisk præg. Det er ikke sådan, at man tager hvad man kunne kalde rene, oprindelige brikker fra forskellige kulturer og så sætter dem sammen i et passende puslespil, hvori de beholder deres egenart upåvirket af hinanden. Derimod må man være opmærksom på den smidige, foranderlige karakter af kultur og, som Røgilds gør det, bruge begrebet kreolisering af kultur til at se på, hvordan diverse elementer omfortolkes i nye sammenhænge og, om man vil, nye sammenblandinger.

²⁵ Jan Nederveen Pieterse skriver i sin artikel om hybridisering, at begrebet kun er betydningsfuldt som en kritik af essentialisme. Han ser begrebet som en modvægt til den indadvendte opfattelse af kultur samtidigt med, at han tager højde for, at kulturer sætter grænser i forhold til hinanden. Det samme, mener jeg, gør sig gældende for kulturel kreolisering. Pieterse, 1995, p. 64.

3. Metodeovervejelser

James P. Spradley skriver i sin metodebog *The Ethnographic Interview*, at det etnografiske arbejde går ud på at fa fat på informantens oplevelse af verden indefra, han skriver:

The essential core of this activity aims to understand another way of life from the native point of view.¹ Senere uddyber han ved at sige, at det handler om, at fa fat på betydninger(meanings) af hændelser og fakta for den man interviewer, idet folk gør brug af komplekse meningssystemer til organisering af adfærd, til at forstå sig selv og andre, og til at gøre den

verden de lever i meningsfuld. Han mener, at meningssystemerne er det, der konstituerer en given kultur. Dvs. at man skal have fat på informanternes opfattelse, som de ser den, for at kunne sige noget som helst om en given kultur. Han advarer imod, at man på forhånd har en hypotese i det etnografiske arbejde, som man så i feltarbejdet søger at få bekræftet. Dette gør nemlig, at forskeren skal have informationerne til at gå op med de forestillinger, vedkommende havde på forhånd, og dermed sker der en underordning af informantens viden. Resultatet bliver, at en given kultur bliver sat ind i samfundsvidenskabelige termer

og idéer, før man har søgt at undersøge kulturen i dens egen forståelse. Denne faldgrube har jeg søgt at undgå i mit interviewarbejde bl.a. ved, at jeg, som beskrevet nedenfor, har lagt ud med afsøgende interviews med meget brede spørgsmål for ikke at komme til at lægge egne forestillinger eller begreber til hindring for informantens udtalelser. Spradleys opfattelse af kultur, som han lægger til grund for det etnografiske arbejde, er at kultur refererer til den opnåede viden, som folk bruger til at fortolke erfaringer og generere social adfærd. Han siger, at man kan bruge etnografien til at forstå komplekse samfund, hvor folk bruger forskellige kulturelle regler alt efter hvilken kulturel scene, de befinder sig

a 4

på

Denne opfattelse af kultur og hvad kultur er, passer godt overens med den kulturopfattelse jeg lægger til grund for min undersøgelse, hvor jeg ser på kultur og etnicitet som identitetsskabende og afgørende for den enkeltes færden i verden. Samt at kultur er noget der skabes i en uendelig proces af interaktion af mennesker, idéer og ydre forhold. Dette gør, at man må gå til det enkelte individ, for at finde ud af hvad dennes kulturelle identitet

¹ Spradley, 1979, p. 3.

² Ibid. p. 5.³

Ibid. p. 30.⁴

Ibid. p. 12.

er i forskellige situationer, frem for at man udefra mener at kunne lave nogle gyldige slutninger om en given kultur ud fra synlige karakteristika, eller ud fra en skabelon om hvad man selv mener, kultur og etnicitet er. Ikke desto mindre må man sige, at Spradleys arbejde tager udgangspunkt i beskrivelse af folk, der *har* en kultur med indarbejdede kategorier, sprogbrug mv. som er del af en fælles referenceramme og ikke, som jeg, folk, der er i gang med at sammensætte en ny kulturel identitet. Dette er dog ikke til hindring for min brug af hans metodiske overvejelser, hans kulturopfattelse giver som sagt plads til foranderlighed i kulturel identitet. Dette kan fx. ses af hans beskrivelse af komplekse samfund, hvor han siger, at folk veksler mellem forskellige kulturelle scener. Den kulturopfattelse der er opridset i teorikapitlet lægger netop vægt på, at der både er nogle strukturer i de forskellige kulturer, som den enkelte fødes ind i, og som virker naturlige og uafvendelige, som primordialisterne fremhæver, samtidigt med at kultur er foranderlig og kontekstbestemt som situationisteme siger.

I sin bog giver Spradley anvisninger på, hvordan man far fat på denne viden indefra. Jeg har taget Spradleys indgangsvinkel til det etnografiske arbejde til mig i mit arbejde med interviewene som en overordnet indstilling til konstruktion af interviewguide og kontakt med informanter. Jeg har gjort direkte brug af nogle af hans anvisninger til det kvalitative interview, som det fremgår af det følgende, men har ikke fulgt nogle af hans mange metoder til punkt og prikke. Fx. har jeg ikke lagt den store vægt på den sproglige betydning af elementer, som Spradley gør, idet jeg hurtigt fandt ud af, at for de fleste af informanternes vedkommende, så er der ikke en særlig alevittisk sprogbrug, som er indarbejdet i en almindelig brug endnu. Udover Spradley har jeg brugt Steiner Kvale⁵ og Mogens Kjær Jensens bøger om kvalitative undersøgelser til udarbejdelsen af interviewene. Men derudover har jeg selv udarbejdet strategierne, som interviewarbejdet skred frem.

3.1 Valg af metode

Til at undersøge den genoplivning af alevittisk etnicitet, jeg mener, der foregår i Danmark, har jeg valgt at anvende kvalitative interviews. Mogens Kjær Jensen, der har skrevet

⁵Kvale, 1996. ⁶
Jensen, 1991.

uddybende om kvalitative metoder, fremhæver, at kvalitative metoder sigter på at beskrive et fænomen og dets egenskaber så grundigt som muligt til forskel fra kvantitative metoder, der fortrinsvist søger at beskrive selve udbredelsen af et fænomen.⁷ Selvom det kunne være relevant at se på udbredelsen af alevittisk etnicitet i Danmark, har det væsentlige været at afdække de forskellige aspekter ved fænomenet så uddybende som muligt, for at komme ind til kernen i hvad det er der foregår i denne genoplivelsesproces.

Kvalitative interviews har i denne sammenhæng den fordel frem for en kvantitativ undersøgelse, at de er særligt velegnede til at afsøge et ukendt område. Med en kvantitativ spørgeskemaundersøgelse kan man fx. hurtigt komme til at stille spørgsmål, der er irrelevante for informanterne og dermed afskære sig selv fra vigtig information. Selvom man forsøger at afhjælpe dette ved indledende kvalitative interviews, hvor man afsøger emnet, vil undersøgelsens gyldighed være begrænset, når man beskæftiger sig med et så ukendt emne som alevisme i Danmark, idet man ikke på nogen måde kan vide, om de indledende interviews er relevante for alevibefolkningen, og om man får svar på det, man spørger om. I det kvalitative interview er der mulighed for, at informanten kan udtrykke det, der er væsentligt for vedkommende, og man får umiddelbart indtryk af, om spørgsmålene er relevante for informanten og i dette tilfælde informantens selvforståelse. Jeg har gennemført hele interviews med 17 informanter. Derudover har jeg i forbindelse med interviewene talt med 5 informanter, der har siddet med ved interviewene og givet deres meninger til kende. Det har været familiemedlemmer til de primære informanter. Det vil sige, at jeg i alt har haft 22 informanter, der har svaret på spørgsmål fra interviewguiden.

3.2 Konstruktion af interviewguide

Interviewene blev udført efter en interviewguide med strukturerede spørgsmål. Til konstruktion af interviewguiden valgte jeg nogle af de mest basale elementer i alevismen ud fra oversigts litteraturen. Dernæst lavede jeg nogle indledende interviews med meget få spørgsmål for at afsøge, hvad der er væsentligt for en alevi i Danmark i dag. Der blev her stillet brede spørgsmål som: "hvad er alevisme?" hvor informanterne kunne tale om lige

⁷ Jensen, 1991, p. 12.

det, der faldt dem ind. Efterfulgt af mere konkrete spørgsmål om alevismens trosforestillinger, ritualer og højtider.

Disse indledende interviews gjorde, at jeg fik en idé om alevier i Danmark; hvad de ved om alevismen, hvorfor de er begyndt at lave foreninger og hvilke trosforestillinger og ritualer der er relevante for dem. Det hjalp mig også til at sortere i litteraturens oplysninger, for ét er hvad der står i de gamle ordeners bøger om ritualer og trosforestillinger, noget andet er kendskabet og udøvelsen af disse blandt alevier generelt, og især blandt alevier der er emigreret til et helt andet land for 20-30 år siden. Det samme gælder spørgsmålet om genoplivning af etnicitet. Her var det vigtigt, at informanterne selv kom ind på årsagerne til udviklingen, frem for at jeg havde præsenteret dem for hypoteser fra forskningen. Den endelige interviewguide starter med personlige spørgsmål om familie, alder, arbejde og uddannelse, tilknytningsområde i Tyrkiet, hvor tit man tager til Tyrkiet og hvornår familien kom til Danmark. Det er væsentlige informationer, men det er også en god måde at starte interviewet på med neutrale spørgsmål, som informanten kan svare på, og som fører vedkommende ind i den uvante interviewsituation.

Dernæst kommer et meget bredt spørgsmål, om hvad det vil sige at være alevi, hvormed informanten får mulighed for at udtrykke sin personlige oplevelse. Jeg oplevede allerede i de indledende interviews, at folk skelnede kraftigt mellem kultur og religion mht. alevisme. Derfor spørges der efterfølgende om, hvad de betragter som kultur og religion, og hvad forskellen er på de to ting for, at der ikke skal være nogle misforståelser. De næste spørgsmål går på, om informanterne ser sig selv som værende mest muslim, alevi, tyrker, kurder eller dansker og om de er tilknyttet nogle særlige alevittiske grupper. Hvilket er væsentligt for at få en idé om deres nationale, etniske og religiøse tilhørsforhold. Derefter spørges der igen til, hvad der kendetegner alevismen, for at give dem mulighed for, at udtrykke noget de er kommet i tanke om i mellemtiden.

Derpå følger en række spørgsmål om religion, moral, traditioner og institutioner generelt for alevismen, som kontrasteres i forhold til islam. Fx. spørges der: "Hvad ser du som særlige alevittiske religiøse aktiviteter?" efterfulgt af: "Til forskel fra islam i øvrigt?". Jeg

har her brugt Spradleys idé om *kontrast spørgsmål*. Som gør, at man får en idé om,

hvordan informanten skelner mellem forskellige ting, og dermed far afdækket betydningsrummet. Her var idéen, at de ved at skulle kontrastere alevismen med sunnismen kom til at afdække alevittiske elementers betydning for dem. Denne spørgsmålsrække⁹ indledes med et spørgsmål om, hvad de selv gør af religiøse ting til hverdag og højtider. Det er dels for at få fat på deres personlige udøvelse, og dels for at få dem til at forholde sig til deres egen praksis når de skal svare på de følgende spørgsmål. Kvale mener, at det giver en umiddelbarhed i reaktionen hos informanten når vedkommende skal forholde sig til hvad han eller hun gør. Hvor "hvordan- og hvorforsspørgsmål" kan få informanten til at forholde sig for spekulativt til spørgsmålet. Ifølge Spradley gør det, at man spørger til brugen og udøvelsen af noget, frem for at man spørger hvordan og hvorfor, desuden det at man kommer bag om betydningen af elementerne for den enkelte. De direkte hvorfor og hvordan-spørgsmål kan virke dømmende og dermed hæmmende på informanten. Ikke desto mindre stiller jeg også direkte spørgsmål, med hvad, hvor og hvorfor, for at få informanten til at give deres egne forklaringer.

Den næste række spørgsmål omhandler, hvordan informanterne personligt forholder sig til en række religiøse emner. Mange af disse emner var allerede berørt tidligere i de åbne spørgsmål. Men ved at spørge til dem specifikt sikrede jeg at komme rundt om dem, i fald de ikke havde nævnt dem tidligere. Desuden var det også vigtigt, at undersøge hvilke elementer informanterne ikke kendte til. Jeg havde taget de mest almindeligt udbredte ritualer og trosforestillinger i alevismen, som blev efterfulgt i spørgsmålsrækkerne af mere ukendte, men centrale, emner. De svære spørgsmål var med for at sikre, at jeg ikke udelukkede informanterne fra at udvise et større vidensniveau, end jeg som udgangspunkt fornemmede, at de besad. Som det ses i analysen, var der ikke stort kendskab til disse spørgsmål, men dog nogen.

Dernæst er der en række specifikke spørgsmål til, hvad de gør af religiøse aktiviteter. Igen for at sikre, at de ikke har glemt noget i det åbne spørgsmål tidligere om, hvad de gør. Mange af spørgsmålene er fulgt op af; "Hvis nej, hvorfor ikke?". Fx. mht. om de går i

Spørgsmål 10-15, se interviewguiden i bilag 1.¹⁰
Kvale, 1996, p. 131. "Spradley, 1979, p.p. 81-82."¹¹
Spørgsmål 16-28, se interviewguiden i bilag 1.¹³
Spørgsmål 29-41, se interviewguiden i bilag 1.

moské, er det relevant at få afklaret, om årsagen til at en informant ikke kommer der, er at vedkommende mener, at det strider imod alevismen, om det er fordi vedkommende ikke er troende, er modstander af offentlig udøvelse af religion eller andet.

Det var vigtigt at få fat på deres viden om og udførelse af religion, tradition og ritualer, for at finde ud af hvor velbevandrede de er i alevismen, og dermed se hvor fjernt eller nært alevisme hidtil har været i deres liv, og hvor meget og i hvilken form de ønsker, det skal fylde i fremtiden. Fx. om der skal være lagt mest vægt på det kulturelle eller det religiøse aspekt,

Den sidste række spørgsmål drejer sig mest om alevi generelt i dag. Aleviemes politiske tilhørsforhold er væsentligt, fordi det haft stor indflydelse på deres væren i Tyrkiet i dette århundrede og deres tilhørsforhold til alevismen. Der spørges til forholdet til majoriteten i Tyrkiet og Danmark og forholdet til sunnier i Danmark, fordi aleviemes forhold til omgivelserne i høj grad hænger sammen med deres etniske identitet. I Tyrkiet har alevierne en udtrykt minoritetsidentitet, idet de har været en undertrykt gruppe i flere århundreder. Det er svært at stille spørgsmål til folks identitet, idet meget af et givent tilhørsforhold, som anført i teorikapitlet, foregår ubevidst som en for den enkelte naturlig, uafvendelig del af hvem man er, uden at man nødvendigvis selv har formuleret det. Hvilket kan gøre det svært at udtrykke sig om det. Jeg har alligevel søgt at finde frem til en alevittisk identitet, ved spørgsmål om hvilke nationale og religiøse fællesskaber informanterne føler sig som en del af, hvad de mener, der er kendetegnende ved alevismen, og ved mere indirekte at spørge til hvordan de kan identificere en alevi blandt folk, de ikke kender. Med disse spørgsmål mener jeg at have fundet frem til, hvor de står i deres identitet som alevier, hvad de forstår sig selv og alevismen i forhold til, samt hvad de er influeret af i deres nye beskæftigelse med alevismen. Øvrige emner i interviewguiden er; undertrykkelse og hemmeligholdelse af alevismen, forholdet til alevismen, om børnene skal opdrages i alevismen mm. Alle disse spørgsmål er placeret sidst i interviewguiden, fordi de er de mest ømtålige. Jeg ønskede ikke at komme til at låse informanterne fast i en politisk orienteret samtale fra start af. Idet jeg vidste, at det er spørgsmål, der optager alevierne meget, ville jeg gerne have, at de fortalte om de neutrale og upolitiske spørgsmål først, så de måske mere roligt kunne fortælle om alevismen. Forfølgelse, politik og forholdet til sunnier var dog alligevel noget, de fleste kom ind på i de indledende spørgsmål, men rækken af

neutrale spørgsmål gjorde, at de meddelte et større billede af, hvad alevisme er, og hvad det indebærer for dem.

Til allersidst er der en række spørgsmål om åle vi foreningerne i Danmark. Udover spørgsmålene om hvorvidt man er medlem, er disse spørgsmål reserveret til dem, der deltager i ledelsen af foreningerne. Det viste sig, at disse meget konkrete spørgsmål var for komplicerede at svare på i en interviewsituation, hvorfor jeg i stedet sendte et spørgeskema til de to største aleviforeninger i Danmark for at få afklaret spørgsmålene.

Interviewene er altså struktureret ud fra et princip om først et bredt spørgsmål for ikke at begrænse eller vildlede informanten, og dernæst en række specifikke spørgsmål for at komme ordentligt rundt om emnerne, så et bredt spørgsmål osv.

3.3 Kontakt og forhold mellem informant og interviewer

Jeg havde indledende faet at vide, at det er meget svært at få kontakt med alevier, idet de lever skjult mht deres etniske tilhørsforhold. Men der er sket en udvikling de senere år blandt alevier. I Tyrkiet har man af forskellige årsager, som jeg kommer tilbage til i baggrundskapitlerne 4 og 5, valgt at være åben vedrørende alevismen, man stifter foreninger og deltager i den offentlige debat mm. Dette har haft en afsmittende effekt på alevier i Danmark. Det var derfor meget nemt at slå alle vi foreningernes hjemmesider op på Internettet. Herved fik jeg kontakt med foreningernes ledelse, og de gav mig navne og telefonnumre på alevier i København. Jeg spurgte efter hvert interview, om informanten kunne henvise til andre informanter, der var ældre, yngre, aktive i foreningen, eller hvad der nu manglede af typer af informanter. Det fungerede godt og informanterne var meget hjælpsomme med at frembringe yderlige kontakter. I Århus var jeg lidt mere afhængig af foreningen til at finde informanter. Men jeg fik god hjælp og mine ønsker om spredning, mht. alder, køn, tilknytning til foreningerne blev imødekommet. Det skal endvidere siges, at jeg blev modtaget utroligt godt, hvor jeg kom frem. Selvom mange af informanterne er travle mennesker, gav de sig den nødvendige tid til at tale med mig, hvilket har været vigtigt for gyldigheden af interviewarbejdet. Det har sikret, at folk har haft tid til at afklare usikkerheder og misforståelser i spørgsmålene, hvormed mulighederne for fejltolkning af resultaterne er minimeret, og at de har haft tid til komme grundigt rundt om deres forhold til alevismen.

Informanterne var meget villige til at fortælle, og jeg tror, at denne gruppe måske er ekstra imødekommende. Mange af informanterne udtrykte således direkte, at de var glade for, at jeg lavede en undersøgelse af dem. De brugte argumenter som, at der ikke rigtigt er blevet lavet noget før i Danmark, at de ønsker at få udbredt kendskabet til alevisme i Danmark, og at de gerne ser, at der kommer mere materiale om alevisme på dansk, idet mange af de unge ikke er dygtige nok til at læse svære tyrkiske tekster.

Jeg havde ikke indtryk af, at interviewene blev skæwredet af forskellene mellem mig selv som person og informanterne, hverken hvad angår forskelle i køn, alder, etnisk baggrund eller at jeg optrådte i rollen som studenten fra universitetet. Frygten for ikke at vide nok og ikke at kunne komme med de rigtige informationer, var det eneste, der virkede en anelse hæmmende på især de unge informanter. Dette søgte jeg at afhjælpe ved at sige, at der ikke findes rigtige og forkerte svar, når det gjaldt deres personlige mening, og at det ikke gjorde noget, at de ikke kendte til et fænomen, idet dette i sig selv var en vigtig oplysning for mig.

3.4 Udførelsen af interviewene og valg af informanter

Interviewguiden blev ikke fulgt slavisk under interviewene. Hvis informanten kom ind på noget i de åbne spørgsmål, som der bliver spurgt til senere ifølge guiden, lod jeg fx. være med at spørge igen, hvis jeg mente, at spørgsmålet var uddybet nok. Jeg stillede endvidere uddybende spørgsmål undervejs, hvor det var nødvendigt for at undgå misforståelser, eller hvis informanten kom ind på noget interessant, der ellers ikke var med i guiden. Af og til foregreb jeg nogle af guidens spørgsmål, hvis informanten havde sporet samtalen ind på et særligt emne.

Det at guiden går i cirkler emnemæssigt, hvor man fx. kommer tilbage til, hvad man mener er kendetegnende for alevismen, eller hvordan man forholder sig til en religiøs aktivitet, og senere bliver spurgt, om man selv udfører samme aktivitet, gør at informanterne kan have kommet i tanker om nogle ting om emnet, de ikke lige tænkte på først. Det virkede efter hensigten, idet mange når man kom tilbage til emnet udtrykte; "nå jo, der er jo også lige det...".

At interviewene således går i ring og de samme emner bliver angrebet fra forskellige vinkler, mener jeg har medført en "udtømning" af informanternes viden og holdninger til alevismen.

Et problem med at lave spørgeskemaundersøgelser med lige præcis alevier er, at det er svært at finde frem til dem, idet der ikke findes nogen optegnelser over dem. At udrede hvor mange alevier der er i Danmark, eller at opstøve et passende antal informanter ville kræve et længerevarende arbejde, hvor man skulle gå fra alevi til alevi for at få at vide, hvem der er alevi.

Denne undersøgelses 22 informanter er valgt, så de repræsenterer forskellige positioner i forhold til organiseringen af alevibefolkningen i Danmark. Undersøgelsen er således ikke statistisk repræsentativ, men søger at belyse positionerne gennem informanterne. Jeg søger at afdække den øgede alevittiske etnicitet, og det gør jeg ved at se på den gruppe, hvor der er størst opmærksomhed omkring dette, nemlig hos de der i forskellig grad er aktive i de forholdsvis nye foreninger, samt et par stykker der ikke er aktive til at se kontrasten. Det er altså først og fremmest nogle markante positioner, der kommer frem, hvilket giver et klarere billede af, hvad der ligger bag, at alevismen genoplives.

Jeg har forsøgt at lave en vis spredning blandt mine informanter. Der er nogenlunde lige mange mænd og kvinder, 9 kvinder og 13 mænd. Aldersmæssigt har jeg fokuseret på ungdomsgenerationen de 20 til 35-årige, 10 personer, og på forældregenerationen, 40 til 50-årige, 8 personer, idet det er her opmærksomheden og aktiviteterne er størst. Men jeg har også et par informanter fra bedsteforældregenerationen, 4 personer, til at kontrastere niveauet af viden og for at se, om det man lægger vægt på i rekonstruktionen af alevismen, er noget helt andet end før. Derudover har jeg valgt at interviewe lige dele informanter fra København og Århus, hvor de to største aleviforeninger ligger for at se, om der skulle være forskelle.

Det var oprindeligt min mening, at informanterne skulle være fordelt efter oprindelse fra de forskellige regioner i Tyrkiet, hvor der findes alevier. Men jeg har kun fundet folk fra forskellige byer i regionerne Sivas, Erzincan og Ordu, der alle ligger i det østlige Tyrkiet. Ordu skiller sig dog ud fra de øvrige, idet den ligger længere mod nord i forhold til de to andre regioner, der ligger tæt på hinanden. I øvrigt er litteraturen om alevier delt op i undergrupper som *cepni* og *tahtaci* m.fl. alt efter regionen, de hører til i Tyrkiet. Det lykkedes mig ikke at finde repræsentanter for disse grupper i Danmark, og ifølge mine informanter kender de slet ikke til folk fra disse grupper i Danmark. Hvilket gør, at de ikke er relevante, for det jeg undersøger.

Der er både tyrkere og kurdere blandt mine informanter og endog folk af både tyrkisk og kurdisk herkomst, for at se om der er store forskelle mellem de to grupper og deres alevittiske tilhørsforhold.

Jeg har ikke ladet mine spredningskrav afskære nogen fra at blive interviewet, idet det har været væsentligt at få fat på folk, der gerne ville tale om emnet. Dermed får man et klarere billede af, hvad der rører sig.

3.5 Bearbejdning

Til bearbejdning af interviewene har jeg brugt computerprogrammet Ask Sam, som jeg via en indtastningsramme har indtastet samtlige interviews i. Ask Sam er et databehandlingsprogram, der er velegnet til at håndtere store mængder af mere eller mindre ustruktureret materiale, idet man ved at søge på et eller flere ord kommer frem til alle de steder, hvor dette/disse står det være sig i spørgsmål eller svar. Dette program har været en uvurderlig hjælp til at overskue interviewene, der i udskrift fylder op til 10 sider fordelt over 50-67 spørgsmål. Programmet har endvidere sørget for, at ingen svar blev glemt, selvom jeg har ladet folk afvige fra spørgsmålsrækken.

Interviewene er optaget på bånd samtidigt med, at jeg har skrevet noter. Jeg har hver gang bedt om lov til at optage, idet nogen godt kan føle sig hæmmede af at blive optaget, hvilket ikke har været tilfældet her. Desuden fik informanterne før interviewet forklaret, hvad undersøgelsen går ud på, hvad den skal bruges til og de blev lovet anonymitet. Hvilket er årsagen til, at de ikke forekommer i udskrift i specialet. Selv ved at fjerne navn, alder, by mm. er mange af informanterne så bekendt med hinanden, at det ikke vil være svært at stykke sammen, hvem der har sagt hvad. I analysen af interviewene fremstår informanterne unavngivne og er kun markeret ved et informantnummer, og jeg har fravalgt at give hele personkarakteristikker. I stedet er svarene samlet emnemæssigt i analysen.

Øvrig kontakt med alevier

Til indsamling af faktisk viden om aleviforeningerne har jeg som nævnt sendt et spørgeskema med åbne svarmuligheder til hver af de to største foreninger i Danmark. Heri spørger jeg om foreningernes formål, oprindelse, medlemsantal, organisering, aktiviteter og samarbejde med andre foreninger. Jeg valgte at indsamle disse informationer skriftligt

frem for mundtligt, idet informanterne skulle have mulighed for at samle oplysningerne sammen. Desværre har jeg kun faet svar fra den ene af foreningerne, men som jeg kommer tilbage til i kapitel 5, så er dette ikke noget større problem, idet de to foreninger ligger tæt op ad hinanden.

Jeg har også anvendt materiale i form af brochurer, vedtægter, videobånd og undervisningsmateriale fra foreningen.

Derudover har jeg haft flere samtaler med informanter udenfor interviewene i form af telefonsamtaler og mere uformelle samtaler i forbindelse med, at jeg skulle ud og interviewe, hvor jeg fx. har talt med familiemedlemmer til informanterne. Disse uformelle samtaler har uden tvivl haft en indflydelse på undersøgelsen, idet mit billede af alevierne er blevet bredere.

Se spørgeskema i bilag 7.

4. Alevismens oprindelse og religion 4.1 Den

tidlige historie

Selve betegnelsen *alevi* er ifølge Birge en generel betegnelse for tilhængere af AH som profetens retmæssige efterfølger. Det oprindelige navn for alevierne er *kizilbas*, hvilket betyder noget i retning af rødhoved. Ordet menes at henvise til en rød hovedbeklædning, der blev båret af turkmenske tilhængere af en persisk sheik, Hayder, i det 14.-15. århundrede. Navnet har siden hen fået en meget nedladende betydning, og bruges den dag i dag som skældsord. Ifølge Kehl-Bodrogi lider begge begreber under at blive betragtet som en slags fællesbetegnelse for alle kætterske, nonkonforme, statsijendtlige grupper af den tyrkiske befolkning i al almindelighed. For ikke at forvirre begreberne vil jeg kun bruge betegnelsen *alevi*, selvom gruppen bedst var kendt under betegnelsen *kizilbas* indtil det 19. århundrede.

Fra slutningen af det 11. århundrede og ind i det 13. århundrede indvandrede turkmenerne til Anatolien, der på det tidspunkt var regeret af seldjuckerne. Ifølge Mélikoff var seldjuckerne meget tolerante og forstående herskere. Det var de nødt til at være, fordi Anatolien var beboet af folk med mange forskellige racer og religioner. Turkmenerne skabte en del problemer og urolighed i Anatolien, der ellers beskrives som fredeligt og velorganiseret. De indtog landområder til deres hjerder, og var årsag til adskillige opstande. Man kan ikke betragte turkmenerne som en enhed, hverken da de indvandrede, eller efter at de havde slået sig ned i Anatolien, men må se den anatolske befolkning som sammensat af mange forskellige grupper og stammer i de århundreder, hvor turkmenerne indvandrede.

Med turkmenemes indvandring kom også et stort antal af hellige mænd, de omvandrende dervisher. Disse havde stor indflydelse på turkmenerne, det var fx. deres fortjeneste, at

¹ Birge, 1965, p. 253. Andre steder, fx. i Syrien, bruges betegnelse *dlawi*. En af mine informanter fortalte mig, at betegnelsen *alevi* har en dobbeltbetydning, idet det indeholder ordet flamme, *alev*, og flamme eller ild har en central betydning i aleviernes trosforestillinger og ritualer.

² Birge, 1965, p. 62 og Kehl-Bodrogi, 1988, p. 8.

³ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 9.

⁴ Ibid. p. 9.

⁵ Et dynasti der fra begyndelsen af de 11. årh. havde den politiske magt i dele af Iran, Irak og senere i dele af Anatolien.

⁶ Mélikoff, 1998, p. 1.

turkmenerne blev bekendt med islam. De beskrives som islamiske mystikere, der bl.a. indpassede præislamiske elementer i deres lære. De omvandrende dervisher slog sig bl.a. ned rundt omkring i Anatolien i klostre og som eneboere. Dervisherne var meget opsøgte af lokalbefolkningen, der ifølge Kehl-Bodrogi havde et tættere bånd til dervisherne og deres uortodokse form for islam end til islam i øvrigt. Det skyldes, at dervisherne kunne hjælpe med hverdagsproblemer og forskellige skavanker, som de kunne hele. Det er på denne baggrund, at man skal se Haci Bektash, som betragtes af alevier som alevismens grundlægger. Han var en turkmensk dervish, der indvandrede til Anatolien omkring år 1230. Han deltog i "Baba'i opstanden", hvor han kæmpede for Baba Ilyas. Derefter levede Haci Bektash i det skjulte i nogle år, hvorefter han kom frem igen i den by, der i dag hedder Hacibektash. Her blev han vel modtaget, og slog sig ned. Der er nogen usikkerhed om, hvorvidt han byggede et kloster i byen, og startede en orden, eller om det først var hans efterfølger, en kvinde ved navn Kadincik Ana, der sammen med en discipel, Abdal Musa, startede en egentlig orden og missionering. Under alle omstændigheder er der enighed om, at Haci Bektash, som del af en større bevægelse af turkmenske helligmænd, fik anerkendelse som en ledende hellig person blandt de turkmenske stammer, og at byen blev et center, hvorfra der blev udsendt missionærer, der udbredte hans lære. Ifølge overleveringen døde Haci Bektash i 1270.

Haci Bektash' lære beskrives som enkel, og i overensstemmelse med at han var nært knyttet til almindelige folk og ikke teolog. Den var en blanding af mystik, islam og gamle praksisser og skikke fra Centralasien og meget lig de øvrige turkmenske helligmænds lære. Derudover var han healer, og skal have introduceret nogle enkle ritualer indbefattende lys og dans. Han skal have været en modstander af at bede i moskéer. Der udsprang to strømninger fra Haci Bektash, der stadig findes i dag. Nemlig Bektashiordenen og alevismen. Disse to grupper har været forbundet med hinanden på forskellig vis gennem historien. De har stort set de samme ritualer, den samme lære og tro.

⁷ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 43.

⁸ Baba Ilyas, der havde ry af at være en slags helgen, havde samlet dervisher omkring sig. I 1239 kæmpede han sammen med turkmenske stammer for at vælte den seldjukiske hersker. Det mislykkedes. Birge, 1965, p. 32.

⁹ Mélikoff, 1998, p. 2.

¹⁰ Denne mystik er influeret af en stor centralasiatisk sufi ved navn Ahmet Yesevi. Birge, 1965, p. 50.

¹¹ Mélikoff, 1998, p. 2.

¹² Birge, 1965, p. 51.

turkmeneme blev bekendt med islam. De beskrives som islamiske mystikere, der bl.a. indpassede præislamiske elementer i deres lære. De omvandrende dervisher slog sig bl.a. ned rundt omkring i Anatolien i klostre og som eneboere. Dervisherne var meget opsøgte af lokalbefolkningen, der ifølge Kehl-Bodrogi havde et tættere bånd til dervisherne og deres uortodokse form for islam end til islam i øvrigt. Det skyldes, at dervisherne kunne hjælpe med hverdagsproblemer og forskellige skavanker, som de kunne hele. Det er på denne baggrund, at man skal se Haci Bektash, som betragtes af alevier som alevismens grundlægger. Han var en turkmensk dervish, der indvandrede til Anatolien omkring år

1230. Han deltog i "Baba'i opstanden", hvor han kæmpede for Baba Ilyas. Derefter levede Haci Bektash i det skjulte i nogle år, hvorefter han kom frem igen i den by, der i dag hedder Hacibektash. Her blev han vel modtaget, og slog sig ned. Der er nogen usikkerhed om, hvorvidt han byggede et kloster i byen, og startede en orden, eller om det først var hans efterfølger, en kvinde ved navn Kadincik Ana, der sammen med en discipel, Abdal Musa, startede en egentlig orden og missionering. Under alle omstændigheder er der enighed om, at Haci Bektash, som del af en større bevægelse af turkmenske helligmænd, fik anerkendelse som en ledende hellig person blandt de turkmenske stammer, og at byen blev et center, hvorfra der blev udsendt missionærer, der udbredte hans lære. Ifølge overleveringen døde Haci Bektash i 1270.

Haci Bektash' lære beskrives som enkel, og i overensstemmelse med at han var nært knyttet til almindelige folk og ikke teolog. Den var en blanding af mystik, islam og gamle praksisser og skikke fra Centralasien og meget lig de øvrige turkmenske helligmænds lære. Derudover var han healer, og skal have introduceret nogle enkle ritualer indbefattende lys og dans. Han skal have været en modstander af at bede i moskéer. Der udsprang to strømninger fra Haci Bektash, der stadig findes i dag. Nemlig Bektashiordenen og alevismen. Disse to grupper har været forbundet med hinanden på forskellig vis gennem historien. De har stort set de samme ritualer, den samme lære og tro.

⁷ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 43.

⁸ Baba Ilyas, der havde ry af at være en slags helgen, havde samlet dervisher omkring sig. I 1239 kæmpede han sammen med turkmenske stammer for at vælte den seldjukiske hersker. Det mislykkedes. Birge, 1965, p. 32.

⁹ Mélikoff, 1998, p. 2.

¹⁰ Denne mystik er influeret af en stor centralasiatisk sufi ved navn Ahmet Yesevi. Birge, 1965, p. 50.

¹¹ Mélikoff, 1998, p. 2.

¹² Birge, 1965, p. 51.

De henfører begge deres oprindelse til Hacı Bektash, og alevierne har anerkendt bektashiernes ledere som en autoritet på forskellige tidspunkter. Grupperne menes at have udskilt sig fra hinanden i takt med, at bektashieme optog et liv i byerne, mens alevierne blev på landet. Således mener Birge, at forskellene mellem de to grupper har grund i en forskel mellem by- og landsbymentalitet. En væsentlig forskel er, at man på frivillig basis initieres til at være bektashi, medens man er alevi af fødsel. Det er uvist, præcist hvornår de to grupper udskiltes fra hinanden, men en del forskere argumenterer for, at det var i det 16. århundrede. På dette tidspunkt kan man identificere dem som to distinkte grupper. Bektashieme var da stramt organiseret som gruppe i *tekke*, klostre, hvor alevierne, der levede et nomade, eller halvnomadisk liv var temmeligt løst organiseret.

Shah Ismail af Persien kom i det 15. århundrede til at influere aleviernes fremtidige liv i Anatolien. Han videreførte den såkaldte safavidiske politiske bevægelse¹, der blandt andet søgte at rekruttere tilhængere blandt de anatolske turkmenere. Med Ismail blev bevægelsens formål og rekruttering s grundlag overvejende religiøst, på et shiitisk og fra øvrige islamiske gruppers synspunkt heterodokst grundlag. Ismail beskrives som dels mystiker og dels politiker. Han udnyttede utilfredsheden med stigende skatter og fattigdom hos den anatolske landbefolkning i det osmanniske rige,¹⁷ Her blev han opfattet som den

genkomne 12. imam, og han spillede på befolkningens forhåbninger om frelse. Som følge heraf gik der en strøm af mennesker fra Anatolien til Persien, hvilket udgjorde en trussel mod de osmanniske herskere. Det førte til adskillige opstande af den heterogene anatolske befolkning og en række blodige sammenstød. Osmannerne overvandt oprørerne og udvandringen til Persien blev endeligt stoppet ved en afgørende massakre i 1514.¹ Alevierne blev i det 16. og de efterfølgende århundreder betragtet som kættere, og blev forfulgt af de forskellige osmanniske herskere. Især skal Selim I i 1500-tallet have været

¹³ Birge, 1965, p. 64.

¹⁴ Se fx. Vorhoff, 1995, p. 62.

¹⁵ Mélikoff, 1998, p. 6.

¹⁶ Bevægelsen udspandt sig i begyndelsen af det 14. århundrede fra det nordvestlige Iran. Vorhoff, 1995, p. 60.

¹⁷ Osmannerne fik i 1281 den politiske kontrol over dele af Anatolien og siden hen hele Anatolien. Det osmanniske dynasti gik til grunde efter første verdenskrig.

¹⁸ Jeg kommer senere ind på aleviernes tilknytning til shiaislam og til forestillingen om den tolvte imam.

¹⁹ Jeg har ovenstående beretning om shah Ismails indflydelse på alevierne, fra Vorhoff, 1995, p.p. 60-62. For en mere omstændelig udlægning se Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 8-2S.

ekstra ihærdig i sin forfølgelse og have givet befalinger om henrettelse af titusinder af alevier. Kætteriet skulle bevises, før man blev dømt. Der kunne være tale om kætterske handlinger som udførelse af særlige ritualer mv. Senere i det 16. århundrede blev det strafbart ikke at overholde fredagsbøn, faste og andre forskrifter. På dette tidspunkt var alevierne ikke en fuldstændig endogam gruppe, og der var stadig en del blandede ægteskaber mellem alevier og den øvrige befolkning. De hellige bøger kaldet *Buyruk*, som menes at være indført fra Persien, blev beslaglagt og forbudt i slutningen af 1500-tallet. Forfølgelsen af alevierne fortsatte, og i det 17. århundrede tvang det alevierne til at trække sig tilbage til meget uvejsomme områder, hvor de kunne leve et liv skjult fra offentligheden. På dette tidspunkt var alevierne tvunget så meget i knæ, at de ikke længere blandede sig i det politiske liv, og dermed var de ikke en trussel for de osmanniske magthavere, der ikke længere så sig nødsagede til at tage de store forholdsregler overfor gruppen.

For alevierne betød tilbagetrækningen en opgivelse af håbet om en persisk frelser og en afbrydelse af forbindelsen til det religiøse centrum i Persien. Vorhoff anser det for sandsynligt, at denne tilbagetrækning kan have medført den dannelse af trosforestillinger, ritualer, solidaritet mm., der fæstede gruppens sammenhold. Endvidere mener hun, at den fælles afsondrethed og de fælles socioøkonomiske omstændigheder på dette tidspunkt kan have været årsag til en yderligere sammenknytning af bektashierne og alevierne.¹

4.2 Tilknytning til islam

Der er ingen tvivl om, at alevierne har en stærk tilknytning til islam. De tror på Allah, Muhammed, Ali m.fl. og ser koranen som et skrift særlig status, idet det kommer fra profeten. Men dertil har de deres egne ritualer, trosforestillinger, hellige skikkelser, litteratur mm. der i høj grad kolliderer med opfattelser inden for de øvrige muslimske retninger. Hvilket indebærer at alevier betragtes, og er blevet betragtet som en kættersk gruppe af både shia- og sunnimuslimer.

²⁰ Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 29-34.

²¹ Vorhoff, 1995, p. 62.

Alevismen har en langt tættere forbindelse med shiaislam end med sunniislam. De

22

turkmenske dervishers tilknytning til islam var netop den shiamuslimske, der var længe en tæt forbindelse mellem det shiamuslimske Persien og de anatolske turkmenere, og som vi har set, havde shah Ismail, der bekendte sig til den shiitiske retning *tolverislam*, stor indflydelse på deres trosforestillinger. Alevier i Anatolien bekender sig i dag til tolvershisme, men det skal bemærkes, at de ikke følger tolvershismens teologi eller forskrifter.

Birge fortæller, at Ismail bl.a. fik stor indflydelse hos alevierne og bektashierne via sit forfatterskab." Under navnet *Hatayi* skrev han en mængde skrifter, der vandt indpas i alevierne og bektashiernes skrifter. Deriblandt i de såkaldte *nefes*.³ I skrifterne prises fx. de tolv imamers herlighed. Birge tilskriver hans digtnings store popularitet, at han skrev på det jævne folks tyrkiske sprog og ikke på persisk som Selim I, der også forsøgte at vinde

²⁸ befolkningen via digtning.

Ifølge Kehl-Bodrogi er der ingen tvivl om, at ordenen ikke bekendte sig til shiaislam før

97

Ismails fremkomst. Der stilles spørgsmål ved, hvorvidt Ismails form for shiaislam kan ses som del af den øvrige shiaislam. Flere kalder det en form for folkeislam, der afviger kraftigt fra shiaislam bl.a. med elementer, der i en shiitisk sammenhæng ville blive

28

betragtet som kætterske.

Birge skriver, at den væsentligste lighed mellem tolvershisme, alevisme og bektashisme er opfattelsen af, at AH skulle have efterfulgt Muhammed og blevet kalif, i stedet for Ebu

7Q

**

§

Bekir. Ali blev først den fjerde kalif efter Orner og Osman. I tolvershisme savel som i Alevisme er der en stærk tro på og bevidsthed om de 12 imamer, heraf betegnelsen tolvershisme. De tolv imamer starter med Muhammed efterfulgt af Ali og dennes sønner Hassan og Hiisayin. Rækken af imamer slutter med Mehdi, der holdtes skjult for

²² Gennem deres tidligere tilstedeværelse i Persien, var det shiaislam og sufismen, der blev deres primære indflydelse fra islam. Ataseven, 1997, p. 126,

²³ Se fx. Kehl-Bodrogi, 1988, p. 120.

²⁴ Birge skriver først og fremmest om bektashiordenen. Men som han selv skriver, er der stor overensstemmelse mellem bektashiernes og alevierne hellige skrifter.

²⁵ *Nefes* betyder "åndedrag" på tyrkisk. Det er religiøse vers, der læses eller synges. En særlig slags religiøse hymner, der priser de tolv imamer, kaldes *duvazde*, der er persisk for "tolv".

² Birge, 1965, p. 68.

²⁷ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 16.

²⁸ Ibid. p. 17.

²⁹ Birge, 1965, p. 140.

offentligheden af frygt for, at han skulle blive dræbt, som hans far blev det. Mehdi forsvandt som barn, og man har forestillinger om hans tilbagekomst som frelser. Det var som denne frelser, at turkmenerne så Ismail. I shiismen og alevismen har Ali og dennes

sønner en fremtrædende rolle. I alevismen lægger man endnu større vægt på AH, der ligefrem har status på lige linje med Muhammed. Hvilket får nogle forskere til at sammenligne aleviemes opfattelse af Allan, Muhammed og Ali med den kristne treenighedslære.

Birge opregner kun et andet fællestræk mellem retningerne som værende væsentligt. Det handler om to principper: Tevellâ, der står for kærlighed til dem, som yder lydighed overfor Ali og dennes familie, og teberra der indebærer had overfor dem, som ikke gør det.³³

Alevierne følger endvidere det shiitiske princip om forstillelse. Da Kehl-Bodrogi lavede sit feltarbejde i 1980'erne, fulgte alevierne stadig det shiitiske bud om takiya, der for alevierne indebærer, at man som hovedregel holder sin identitet hemmelig for de sunnitiske omgivelser, for på den måde at undgå deres fjendtlige indstilling. Kehl-Bodrogi fandt på det tidspunkt, at man kun kunne spore en opløsning af dette princip blandt intellektuelle.^D Det diskuteres altså, hvorvidt troen på Ali og de tolv imamer er en indflydelse fra shiismen på alevismen, eller om det blot er noget, man har tilfælles med shiismen. Det vigtigste må være, hvilken opfattelse der er indenfor alevismen vedrørende dette. Om det er historisk korrekt, er mindre væsentligt, når man vil have fat på aleviernes selvforståelse. Vorhoff skriver, at alevierne har en opfattelse af, at der har været en tro på Ali og de tolv imamer blandt alevier i en ubrudt linie fra det 7. århundredes arabiske halvø til de anatolske alevier. Derudover tages der afstand i alevismen overfor shiismen. Hvorvidt dette skel har været der tidligere, det skete med Ismails udråbelse af en teokratisk stat, eller om man først senere har fjernet sig fra hinanden diskuteres. Det understreges i litteraturen, at man i

³⁰ Selve betegnelsen shia, henviser til at retningen er tilhængere af Ali fremfor Ebu Bekir. Det kommer af shi'at'Ali, der betyder tilhænger af Ali på persisk.

³¹ Jeg kommer senere ind på opfattelsen og betydningen af Ali, Husayin og Hassan indenfor alevismen.

³² Ataseven, 1997, p. 130.

³³ Birge, 1965, p. 140.

³⁴ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 121.

³⁵ Ibid. p. 230.

³⁶ Vorhoff, 1995, p. 130.

alevismen altid har været stærke modstandere af *seriat* , der er en væsentlig opfattelse

³³Q

indenfor shiaislam og islam i øvrigt. Ifølge İlhan Ataseven gør alevierne i Tyrkiet meget ud af at fortælle, at de ikke går ind for den shiisme, der fx. er i Iran.

I litteraturen beskrives forholdet mellem sunniislam og alevisme som præget af gensidig mistro og negative følelser igennem hele historien. Aleviernes forhold til sunniislam er mere interessant end deres forhold til shiaislam, selv om de religiøst har mere tilfælles med shia end sunni. Aleviernes primære kontakt med andre islamiske grupper har nemlig i flere hundrede år været med den sunnitiske majoritetsbefolkning og skiftende sunnimuslimske magthavere, der har haft stor indflydelse på aleviernes livsbetingelser og i sidste ende selvforståelse.

Alevierne er gennem tiden blevet anset for at være kættere af den sunnitiske majoritetsbefolkning på grund af deres tro, ritualer, forskrifter mm. Det har faldet i øjnene, at alevierne ikke overholder centrale islamiske forskrifter. Især har deres mangel på overholdelse af de fem søjler været kilde til, at man ikke har villet se dem som del af islam, og at man har set ned på dem. Forholdet mellem mænd og kvinder i alevismen har også medført at sunnimuslimer, ser skævt til alevier. Ifølge Kehl-Bodrogi er det en gammel, men stadig udbredt, forestilling blandt sunnier, at der foregår usædelig omgang mellem familiemedlemmer ved de alevittiske forsamlinger, hvor både mænd og kvinder deltager og sidder blandt hinanden. Hvilket er i modsætning til de sunnimuslimske forsamlinger i moskéerne, der er kønsopdelt.

Men følelserne har været gensidige. Kehl-Bodrogi fortæller fx. om, hvordan der tidligere var strenge regler for omgang med sunnier. For bare et par generationer siden krævede det forskellige renselsesritualer, hvis man havde været nødsaget til at rejse gennem et sunnitisk område. Endvidere har det været strengt forbudt at gifte sig med ikke-alevier. Og den dag i dag er alevierne i vid udstrækning endogame.

³⁷ *Seriat* er det tyrkiske ord for *sharia*. Det var dette ord, informanterne brugte.

³⁸ Vorhoff, 1995, p.p. 106-107.

³⁹ Ataseven, 1997, p. 130.

⁴⁰ Se fx. Kehl-Bodrogi, 1988, p. 228, eller Vorhoff, 1995, p. 107.

⁴¹ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 229.

⁴² *Ibid.* p. 232.

Jeg vil i de følgende afsnit komme løbende ind på alevismens forhold til sunnimuslimer og islam i øvrigt.

4.3 Religion, trosforestillinger

I dette afsnit redegøres der for centrale trosforestillinger, ritualer, traditioner mm. i alevismen. Jeg fokuserer på elementer, som der menes at være et udbredt kendskab til blandt alevier, og undlader fx. at komme ind på trosforestillinger, der kun kendes blandt højtindviede alevier og bektashier. Som baggrund for afsnittet har jeg først og fremmest gjort brug af Kehl-Bodrogis fremstilling, idet det er den mest omfattende af de nutidige fremstillinger.

Den alevittiske religiøsitet beskrives i forskningen, som præget af at være centreret omkring mennesket og det at kunne håndtere hverdagen frem for af store teologiske betragtninger. Kehl-Bodrogi mener, at det er en følge af, at gruppen var nødsaget til at isolere sig og bestræbe sig på at eksistere som gruppe. Det vigtigste blev dermed, hvordan man færdes imellem hinanden i hverdagen, og religiøse forskrifter samt teologiske spekulationer blev skudt i baggrunden. Vorhoff skriver:

Es ergibt sich die Zentralität der Forderung nach "Reinheit des Herzens"⁴³ und nach selbsterkenntnis, bei gleichzeitiger Vernachlässigung von Jenseitsspekulation. Ritual und andacht ist nur als Kollektiver leben denkbar. Sie realisieren sich in der Liebe und Achtung für der Menschen; denn dieser sei Gottes vollkomraenste Schopfung. Im Menschen manifestiere sich Gott: Insan kabedir - "Der mensch ist die Kaaba"- heisst es denn auch.

Det er altså mennesket og det enkelte menneskes handlen i forhold til andre mennesker her og nu, der er i centrum, og Gud og menneske opfattes som et. Selvom det er mennesket og det "dennesidige" liv, der er det centrale for alevismen, er der ikke desto mindre en række trosforestillinger og ritualer, som ofte er fælles med Bektashiordenen. Jeg vil i det følgende kun redegøre for de allermost centrale og udbredte af disse.

Man sætter Muhammeds nære familie højt i alevismen. Udover profeten selv består denne af Muhammeds datter Fatima, dennes mand Ali og børnene Hassan og Husayin. Som

⁴³ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 122.

⁴⁴ Vorhoff, 1995, p. 63.

⁴⁵ Ibid. p. 64.

nævnt har Ali en central rolle i alevismen. Hans guddommelige og menneskelige natur væves sammen trosforestillingerne og beretningerne om ham. I form af en løve var han fx. med på Muhammeds himmelfærd, hvor de blandt andet skal være kommet i kontakt med *forsamlingen af de fyrre*. Efter at have været i forsamling med disse, hvor der bl.a. blev danset *semah*⁴⁶, blev Muhammed klar over Alis sande guddommelige natur. Begivenhederne på Muhammeds himmelfærd er væsentlige i alevismens trosforestillinger, og de lægges til grund for den vigtigste alevittiske ceremoni *ayn-i cem*. Ali får ofte rollen som heltens overnaturlige kræfter, der overvinder diverse genvordigheder sammen med Muhammed i de alevittiske beretninger. Ifølge Kehl-Bodrogi tjener denne rolle til at underbygge Alis ret som Muhammeds efterfølger og til at gøre rede for hans overnaturlige

48

væsen. Til Alis rolle som helt hører hans sværd Zulfikar, der ifølge legenden er 72 alen langt, og bruges af Ali til at forsvare Muhammed og dræbe dennes fjender med. Muhammed har i den alevittiske tradition velsignet Ali og hans efterkommere som de retmæssige 12 imamer.⁴⁹ Ofte ligestilles Ali og Muhammed i fortællingerne, og der gives indtryk af, at Ali er over Muhammed i sin guddommelige status. Det er en vidt udbredt opfattelse, at Muhammed og Ali ikke kan skilles ad. Således er der forestillinger om, at Muhammed og Ali i tidlige tider udgjorde et lys, der først delte sig på deres fædres tid. I andre forestillinger er Ali ligefrem skaberen, og har altså også skabt Muhammed. Ifølge Kehl-Bodrogi eksisterer de forskellige forestillinger ved siden af hinanden, og er en konsekvens af, at man i vid udstrækning har overtaget forskellige elementer fra andre religioner, uden at der er blevet lavet et klart afgrænset religiøst system.⁵¹ Deres navne udtales ofte samlet som Muhammed-Ali. Alis sønner Hassan og Husayin har ligesom i shiaislam en central plads i alevismen. Husayin og hans følge blev dræbt ved Kerbala i Irak, hvor han var taget til for at lade sig udråbe til kalif. Det skete efter en belejring, under hvilket Husayin og hans mænd skal have lidt af sult og tørst. Begivenhederne ved Kerbala er grundlaget for aleviernes faste i måneden *muharrem*.

Semahdans er en rituel dans, der danses til de religiøse forsamlinger i alevismen.

⁴⁷ Se Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 123-126, for en gennemgang af forskellige udlægninger af Muhammeds himmelfærd og mødet med de fyrre.

⁴⁸ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 129.

⁴⁹ Birge, 1965, p. 140. ⁵⁰ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 132. ⁵¹ Ibid.p. 138.

Verdens skabelse

Trosforestillinger der handler om verdens skabelse og de første mennesker, er svagt repræsenteret i Alevismen. Kehl-Bodrogi mener, at man højst kan finde ansatser til en skabelseslære. Det er i læren om Muhanimeds og Alis skabelse. Kort opridset er historien den; at Gud i al sin godhed skabte en grøn flod. Han sendte den et kysk blik og frem kom

der en perle, hvorfra Muhammeds og Alis lys udgik. " Det er også begrænset hvad, der findes af forestillinger om menneskets skabelse. Kehl-Bodrogi refererer en trosforestilling fra *Buyruk*, der er vidt udbredt blandt alevier; Gud besluttede at skabe Adam. Han beordrede englen Cebrail at bringe ham en håndfuld af alle slags jord, der findes på jorden; tør, fugtig, rød og gul. Cebrail steg ned på det sted, hvor Kabaen er i Mekka. Da jorden ikke ville afgive jord, måtte han tage tilbage med uforrettet sag. Det samme skete for Mikael. Opgaven lykkedes for Azrail, idet denne sagde til jorden, at han var sendt afsted på Guds opfordring. Adam skabtes herefter af 6 forskellige slags jord. Han fik kalifkrone og hellighedens æresklædning på, og blev sat på en trone. Englene råbte "du er i himlen og på jorden Guds stedfortræder". Adam fik en sjæl. På himlen så han skrevet: "der er ingen Gud andre end Gud, og Muhammed er hans profet". Adam spurgte, hvem Muhammed var, og Gud svarede, at det er Guds yndling og Adams søn. Derpå så Adam 3 fugle, der hver repræsenterede menneskelige egenskaber; forstand, anstændighed & skam og viden & barmhjertighed. Dernæst så han 3 hæslige fugle, der alle sagde, at de henholdsvis stod for; hovmod, havesyge og nid, hvilket skulle fortrænge de gode fugles gode egenskaber. Adam rynkede panden og tænkte længe. Fuglene så, at de ikke ville få held med ham og fløj. Moralen skulle så være, at de tre gode fugle står for de egenskaber, som den frelste skare besidder, og de tre hæslige fugle er de fristelser, som man ikke skal forfølge, hvis man vil blive på den *rette vej*.

Det guddommelige i menneskelig skikkelse

Inkarnation af det guddommelige i mennesker er en del af den alevittiske tro. Men der er stor spredning i opfattelsen hvilke skikkelser, der har være guddommelige. Fx. er det

⁵² Kehl-Bodrogi, 1988, p. 144.

"*ibid*.p.p. 146-148.

meget udbredt at se Ali som guddommelig, men der findes ingen entydig lære om det. I stedet findes der en række vidt forskellige fortællinger om Alis natur.⁵⁴ De tolv imamer forbindes med forestillingen om det guddommelige lys i menneskelig skikkelse. Dette lys delte sig i to med Muhammed og Ali og samledes igen i Fatima, hvorefter det blev givet videre til Hassan og Husayin og derefter til resten af de 12 imamer. Ifølge Kehl-Bodrogis undersøgelse er der et udbredt kendskab til de 12 imamer blandt alevier i Tyrkiet. Om ikke andet så kender man deres navne, der indgår i sange som fast del af de religiøse ritualer.

Inkarnations lære er ikke så udbredt i alevismen som hos Bektashiordenen. Det optræder overvejende i diverse *nefes*, og er ikke udbredt i *Buyruk*. Kehl-Bodrogi siger, at en anden form for inkarnationslære, menneskers genfødsel i dyr, findes i meget svage forestillinger i befolkningen. Det er svært at få svar på, hvordan man opfatter liv efter døden. Ifølge Birge er der meget få forestillinger blandt bektashierne om dette. Han mener, at de i stedet er fokuserede på *vejen til enhed med Gud*. Man kunne tænke sig, at dette har haft indflydelse på alevierne, og at man lokalt har udviklet forskellige forestillinger om liv efter døden.

De fire døre

Jeg har flere steder nævnt *den rette vej*. I aleviernes religion gælder det, ligesom hos bektashierne, om at opnå nærhed eller enhed med Gud. Det kan kun ske, hvis man følger den rette vej. Denne går gennem *de fire døre*. Kehl-Bodrogi skriver, at det mere er de moralske implikationer ved de fire døre end det mystiske, som hos bektashierne, der er det væsentlige hos alevierne, og at den alevittiske landbefolkning i Tyrkiet er helt ubekendte

⁵⁸

med de mere komplicerede mystiske forestillinger om de fire døre. For at komme frem til Gud og dermed opnå idealet om *det perfekte menneske*, skal man passere igennem alle fire døre. De hedder: Seriat⁶⁰, Tarikat, Marifet og Hakikat. Senat er efterfølgelsen af

Kehl-Bodrogi, 1988, p. 141. Ibid.p.p. 138-139.

⁵⁶Ibid.p. 144.

⁵⁷Birge, 1965, p. 31.

⁵⁸Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 151-152.

Begrebet hedder "Kamil insan" på tyrkisk. ⁶⁰ Seriat er som tidligere anført det tyrkiske ord for sharia.

ortodoks sunnitisk religiøs lov, Tarikat er læren og udøvelsen af ordenens hemmelige lære, Marifet står for den mystiske viden om Gud, og Hakikat er den umiddelbare oplevelse af virkelighedens essens. De fire døre skal passeres i ovennævnte rækkefølge. Det er de to første døre, der adskiller sig mest fra hinanden. Af samme grund nævnes de ofte sammen i Bektashiordenen. Seriat forbindes med Muhammed og den videre vej derfra, Tarikat, forbindes med Ali. Opfattelsen er, at Muhammed gav læren om de ydre ting mht., hvordan muslimer skal tro, og hvordan de skal handle. Men det er gennem Ali, at man kan komme

#J

ind til tingenes dybere mening. For hver af de fire døre hører der 10 *makam*, eller niveauer, dvs. fyrrer i alt. Det er en slags bud eller pligter, man skal overholde for at komme igennem dørene. At tro og lære om religion er to madam fra seriat, frygt er en pligt

- f"j

indeholdt i Tarikat osv. Vorhoff skriver, at man generelt ikke er særligt dybt inde i, hvad de fire døre står for, og at det er noget, der kun behandles overfladisk i den nyere alevittiske litteratur. Men at de fleste alevier ser sig selv og alevier i almindelighed som værende kommet til Tarikat via fødsel. Dermed har de overvundet de religiøse pligter i Senat, og er ikke forpligtede til at overholde de sunnitiske tros skrifter.

De tre sunnet og de syv farz

De tre sunnet og de syv farz er sammen med de fire døre grundprincipper i den rette vej. Det er pligter og forskrifter, der er influeret af de islamiske doktriner. Deres indhold varierer noget hos de forskellige grupper af alevier og tolkningen af dem er i høj grad situationsbestemt, hvilket den lokale religiøse autoritet står for. Den første sunnet står for, at man ikke må forsværge Gud, den anden for at man skal fordrive al fjendtlighed fra hjertet og den tredje for at man overgiver sig til vejen. Den første farz står for, at man anerkender Guds magt over alt, den anden for at man må kunne holde på hemmeligheder og den tredje for at man skal tænke på den guddommelige virkelighed, idet alle onde ting kommer fra at man glemmer Gud.

⁶¹ Birge, 1965, p. 102. ⁶²Ibid.p. 106. For en fuldstændig oversigt over de fyrrer makam se Birge, 1965, p. 103.

⁶⁴ Vorhoff, 1995, p. 65.

⁶⁵ Jeg vil ikke referere samtlige farz. Se Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 157-158 og Birge, 1965, p.p. 99-100 for gennemgang af de syv farz.

Der er også den opfattelse, at de tre siinnet står for Allah Muhammed Ali, der skal ses som⁶⁶ en enhed.

Religiøs litteratur

Alevierne har ikke tradition for at være i besiddelse af særlige hellige skrifter, som de læser i regelmæssigt som i andre religioner. Som nævnt i indledningen er de væsentligste bøger i alevismen de såkaldte *Buyruk*. Disse bøger har ikke været udbredt i befolkningen, men udelukkende været i de religiøse overhoveders besiddelse. Disse formidlede så teksterne videre til lægfolket. Derudover har man gjort brug af en lang række tekster forfattet af forskellige digtere. Ved ceremonier læser og synger man fx. de tidligere nævnte nefes. Et eksempel på hvad der kan stå i en nefes er følgende vers, der er hentet og oversat fra Birge:

Højt over de højeste, har jeg set, Du er den vise
skaber, store Gud Verden læser med ord, Du læser
stavelserne.

Du har skabt oprørske slaver Sigende, lad det være
således Har du placeret dem der, Du er gået til
grænsen Gud.⁶⁷

Koranen bliver betragtet og respekteret som profetens ord og ikke som et himmelsk eller helligt skrift. Endvidere skal dets forskrifter ikke nødvendigvis overholdes, idet Alevisme⁶⁸ først og fremmest betragter dem som udtryk for noget ydre.

4.4 Ritualer, traditioner

Kehl-Bodrogis fremstilling af diverse ritualer og traditioner er, som anført, indsamlet ved feltarbejde på landet i Tyrkiet i slutningen af 1980'erne. Den er velegnet til at kontrastere Alevisme i Danmarks ritualer og traditioner, idet den viser hvordan nutidige alevier, som ikke har fået deres tilhørsforhold til alevismen afbrudt af migration til byerne og immigration til Danmark, udøver deres tro.

⁶⁶ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 158.

⁶⁷ Birge, 1965, p. 89.

⁶⁸ Vorhoff 1995, p. 65.

Jeg vil ikke gå i dybden med, hvorfra de forskellige elementer har deres oprindelse, idet det ikke er relevant for denne undersøgelse. Endvidere er litteraturen herom præget af stor usikkerhed.

Cem

Der er to forskellige slags forsamlinger, kaldet cem , hos alevier. Der er uformelle forsamlinger året igennem, hvor man mødes og har socialt samvær. Den religiøst vigtigste cem hedder ayn-i cem. Denne forsamling henføres til forsamlingen af de fyrre, som Muhammed så på sin himmelfærd.

77

Det er en religiøs pligt at møde sin *dede* en gang årligt. I Tyrkiet rejser denne rundt i starten af vinteren og afholder ayn-i cem hos sine tilknyttede alevier. Cemen afholdes i private hjem eller i særlige cemhuse, hvis der er sådanne i området, hvor alle, der hører til den samme dede, kommer.

Kehl-Bodrogi har lavet en gennemgang af, hvad der foregår til ayn-i cem ud fra samtaler med alevier i Tyrkiet og ud fra *Buyruk*. Det er et gennemsnitligt billede, idet der er variationer i forløbet mellem de forskellige landsbyer og regioner.

Formålet med ayn-i cem er først og fremmest en genoprettelse eller forsikring af "sognets" samhørighed og dermed en fornyelse af de løfter, man afsiger ved sin indvielse om; at ofre krop og sjæl på Muhammed og Alis vej. Man fejrer fællesskabets enhed, og alle bliver et ved forsamlingen. Den religiøse ceremoni finder altid sted om natten til en torsdag. Den starter ved mørkets frembrud, og fortsætter til langt efter midnat. Man spiser medbragt mad, som man deler imellem sig. Nogle mænd udvælges af dede'en til at holde vagt. Således at man ikke bliver opdaget af omgivelserne.

⁷⁴ Ordet *cem* betyder "forsamling" på tyrkisk.

¹⁰ Ifølge Birge kommer *ayn-i* fra det arabiske "Ayin" hvor det betyder ceremoni eller ritual og *cem*. Birge, 1965, p. 176. ⁷¹ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 126.

"*Dede* betyder "bedstefar" eller "gammel mand" på tyrkisk. Det er alevsamfundenes øverste religiøse tjener. ⁷³ Jeg har valgt at bruge ordet *soğn* trods dets kristne konnotationer. Dels er det i dette tilfælde direkte oversat fra det tyske *gemeinde*, og dels bruger Alevisme i Danmark selv denne betegnelse i deres materiale om alevismen. Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 208-210.

Dede'en tager først plads i det pågældende rum og dernæst kommer de religiøse tjenestehavende. Der er 12 personer, som er tjenestegørende ved *ayn-i cem*. Den øverste dede, hans assistent rehberen, en musiker og sanger, en mundskænk m.fl. ⁷⁵ Så udføres den første kulthandling, lysets fremkaldelse. Herefter åbnes dørene for de øvrige. *Musahip-parrene* kommer ind et efter et i aldersmæssig rækkefølge, hver lige efterfulgt af de respektive hustruer. De kysser enten dørkammen tre gange eller bukker for den, når de er kommet ind, gør et rituelt buk for dede'en og tager plads. Dede'en stiller spørgsmål inden den egentlige *cem*, som har til sigte at afklare genvordigheder blandt beboerne i det forløbene år. Hvis der er uløste stridigheder, er det dede'ens opgave at forsonde de stridende, og dermed genoprette enheden i fællesskabet. Hvis det ikke lykkes, må de stridende fjernes fra forsamlingen, idet der skal være enhed og fred i forsamlingen, før ceremonien kan begynde. Er der ingen stridigheder, der skal løses, tager parrene plads på et tæppe, og der foregår en edsafsigelse, hvor man sværger troskab. ⁷⁷ Ved større forbrydelser i fællesskabet, bliver dede'en underrettet før ceremonien, og han kan indkalde en særlig forsamling eller jury en dag før ceremonien. Her skal der forhandles om følgerne af forbrydelsen. Imens juryen og dede'en taler om skyldspørgsmål og strafudmåling, bliver der spillet *saz*, et særligt strengeinstrument som især alevier

⁷⁸

anvender, og sunget sange, de såkaldte *diivazde*, der er til ære for de tolv imamer.

Man kravler som regel på hænder og fødder hen til dede'en, laver et rituelt buk for denne og tager derefter plads. ⁷ Man sidder enten på rækker eller i rundkredse, hvor mændene sidder forrest og kvinderne bagest. Folk er endvidere fordelt efter alder, således at de yngste sidder bagest og de ældste forrest. Mellem dede'en og lægfolkene er der en plads fri til at danse den rituelle *Semah-dans*.

Først bliver der tændt en lille olielampe af den tjener, der står for lyset, og dede'en læser en særlig lampebøn, hvor han bl.a. priser Allah og Ali. Nu kan musikeren, gerne med hjælp fra dede'en, synge forskellige *nefes*. Er det en *ayn-i cem*, hvor der skal initieres *musahip*, så synger man *nefes* omhandlende dette. Et får, der er medbragt af *musahip*kandidater,

⁷⁵ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 187.

⁷⁶ Se nedenstående afsnit om *musahiplik*.

⁷⁷ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 213. ⁷⁸ Ibid.

slippes fri på midten, og man kigger efter om den gør bestemte tegn, som skal betyde en godkendelse fra Gud af offeret. Tegnene kan være, at dyret urinerer, at det ryster sig eller

⁸⁰

andet. Når der er kommet et tegn, bliver dyret givet til den, der har tjeneste som slagter. En kvinde breder dernæst et tæppe ud på gulvet, og rehberen fører de to kommende musahipmænd og deres koner derind. Et reb er lagt om de fires halse, hvilket skal symbolisere deres forbundethed med hinanden. Mændene går foran og kvinderne, hvis kjoler er hæftet til den mand, de ikke er gift med, går bagest. De føres hen til dede'en og står i en særlig stilling, hvor højre fods storetå er lagt over den venstre fods, hænderne er krydset på brystet, og hovedet er bøjet. Dede'en siger: den dør I er gået igennem er sandhedens dør, dvs. Guds. Hvad har I set, hvad har I at sige. Kandidaterne svarer *Allah eyvallah*, tak Gud. Forsamlingen adspørges, om de fire er værdige til at betræde Muhammed Alis vej. Og forsamlingen siger ja. Kandidaterne skal nu bekende, hvis de har gjort synder, som derefter vil betragtes som værende uskete. De bliver belært om vejen af dede'en.⁸¹ På alle fire skal de fire derefter kravle frem og tilbage mellem dede'en og dørtærsklen tre gange. Imens bekræfter rehberen deres oprigtighed, og de lover nu at være herre over deres tunge, hænder og lænder, og at de ikke vil holde noget fra hinanden. Rehberen giver rebets ende til dede'en, der erklærer dem for at være musahip. Dernæst bliver der, alt efter hvor det er henne i Tyrkiet, læst forskellige tekster over de fire, og de

⁸²

gennemgår forskellige ritualer.

Den følgende beskrivelse foregår til alle ayn-i cem. Den der har tjeneste som fejer, laver et rituel buk for dede'en, beder hver enkelt om tilladelse til at udøve sin tjeneste og

⁸³

begynder at feje den tomme plads i midten med en lille kost. Det er en symbolsk handling til fjernelse af synd. Fejningen består i tre strøg, der ledsages af et råb for Allah. Vandtjeneren kommer frem og drypper vand på lampen, på dede'en og rehberens hænder og til sidst på fejerens fødder og drikker selv det resterende vand. Fejeren og vandtjeneren stiller sig foran dede'en og beder om en bekræftelse af deres tjenester, laver et buk for hinanden og går væk. Mundskænken kommer frem og beder om bekræftelse for sin tjenester. Dede'en fremsiger en tekst der bl.a. omhandler lidelserne i Kerbala.

⁸¹ Ibid. p. 190.

⁸² Ibid. p. 192. ⁸³

Ibid. p. 193

⁸⁰ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 189.

⁸¹ IV i 190.

Mundskænken bruger enten vin eller raki. Han drypper et par dråber på lampen og så til højre og venstre og i midten af rummet. De nye musahip-par bliver kaldt til dede'en, og en af mændene overrækkes et bæger, og de tager en slurk hver. Der gives nogle formaninger om ikke at gøre noget forkert, og drikken bliver delt ud til de øvrige. Det nu tilberedte offerkød bliver bragt ind, og der spilles saz og synges nefes om forsamlingen af de fyrre, de tolv imamer og martyriet ved Kerbala. Udsækningen af drikken er også tegnet til, at semahen kan gå i gang.

Semah er en dans, der skal ledsage nefes, og som skal inspireres af samme. Det er en cirkulær dans. Mænd og kvinder danser sammen to og to efter først at have lavet et rituelt

oc

buk for dede'en og bedt om hans tilladelse til at danse.

Under hele forløbet og især efter uddelelsen af alkohol, der dog ikke fører til beruselse, holder vagtmanden øje med, om folk opfører sig ordentligt. At der ikke kastes utugtige blikke mellem mænd og kvinder eller anden uanstændig opførsel. På grund af erfaringer med den sunnitiske befolknings mistro overfor disse arrangementer, er man meget

o-

opmærksom på, at det hele forløber anstændigt.

Til sidst uddeles offermåltidet. Til afslutning stiller hver af tjenerne sig foran dede'en og beder om bekræftelse på deres tjeneste, hvorefter lægfolkene gør et rituelt buk for dede'en og går.

Musahiplik og religiøs organisation

Jeg har tidligere været inde på, at man er alevi gennem den slægt, man er født ind i. Men for fuldt at deltage i det religiøse fællesskab, skal man have en *musahip*. Ideelt set gælder det, at man ikke kan deltage i de vigtige ceremonier, før man har en musahip. Musahiplik er et valgbroderskab. Mænd skal på et tidspunkt vælge sig en sådan bror. Valget af musahip er frit, men det skal helst være en jævnaldrende, der sidder i nogenlunde de samme kår. Man kan først aflægge den særlige ed for indgåelse af musahip, når man er gift. Ved ceremonien, der som omtalt foregår ved ayn-i cem, lover

man, at man vil følge

⁸⁴ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 194.

⁸⁵ Ibid. p. 195. Se Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 95-96 for forskellige variationer af dansen.

⁸⁶ Ibid. p. 196.

⁸⁷ Ifølge Birge betyder *musahip* "ledsager" eller "kammerat", Birge 1965 p. 182. På tyrkisk betyder endelsen *-Hk* det samme som "-hed" på dansk. *Alevilik* er fx. et meget brugt ord for samlebetegnelse for hvad, der vedrører alevi.

Muhammed Alis vej. Hustruene til de to mænd, der har indgået broderskabet, tager også del i det. De to involverede familier, dvs. de to kernefamilier, er derefter at betragte som i familie med hinanden. Men forpligtelserne er stærkere end dem, der er i blodsrelaterede familier, idet man kan risikere at blive udelukket fra samfundet, hvis man forsømmer de pligter, man har overfor sin *musahip*, hvilket ikke er tilfældet med hensyn til den øvrige familie. Forpligtelserne går ud på, at man hjælper hinanden livet igennem. Det familiemæssige i *musahip*relationen kommer også til udtryk ved, at børnene i familierne betragter hinanden som søskende, og at de i de følgende to generationer ikke må gifte sig med hinanden. *Musahip*relationen går ud over livet, idet man efter sin død skal stå til regnskab for sit liv, og til dette skal man bruge sin *musahip* som fortaler for sig. På denne

⁸⁸ måde er man ansvarlig for hinandens liv både i det dennesidige og det hinsidige liv. I *musahiplik* institutionen er der et ideal om enhed mellem de pågældende *musahip*familier, dette tjener det formål at styrke sammenholdet i samfundet som helhed.

Der skelnes mellem to grupper af troende. *Talip*, som kan oversættes som tilbeder, er lægfolket og betragtes som elever. *Ocakzade*, står for 'sønner af slægterne'. Disse er ansvarlige for at lede læggruppen. De to grupper må ikke gifte sig med hinanden, idet forholdet mellem grupperne er at betragte som forholdet mellem børn og forældre, og ægteskab mellem de to grupper betragtes derfor som incest. *Ocak* betyder arne eller ildsted på tyrkisk og bruges om særlige hellige slægter blandt *alevierne*. Disse skal lede "sognene". Det afgøres internt i *ocak*gruppen, hvem der skal have de ledende poster. Er der mellem fem og ti mænd i en *ocak*, skal en af disse udnævnes til Pir eller dede.⁹¹ Den ene del af de ca. 300 *ocak* i Tyrkiet legitimerer deres stilling ved en forestilling om, at de stammer fra en af de 12 imamer. Den anden del, som er den største, henviser til at de er i slægt med nogle af de hellige mænd, der omgav Hacı Bektash. Disse har de religiøse ledere i Hacıbektash som øverste religiøse autoritet. De skal have et skrift fra Hacıbektash, der anerkender deres afstamning for, at de må udøve deres religiøse pligter blandt lægfolk.

⁸⁸ Se Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 187-209 for en fuldstændig gennemgang af *musahiplik*kritualet.

⁸⁹ Ibid. p. 183.

⁹⁰ Ibid. 1988, p. 167.

⁹¹ Jeg vil i det følgende kun bruge betegnelsen "dede", idet det var den eneste benævnelse, jeg mødte hos informanterne.

Dette har aftaget med opløsningen af bektashiordenen. Der er et hierarki i de forskellige ocak. Lavest rangerer *rehberen*, der er at betragte som en stedfortræder og assistent for dede'en. Det er en vejviser i læren, som alle talip skal have. Han løser mindre problemer og svarer på spørgsmål. Derudover videregiver han information om de forskellige fællesskaber til dede'en. *Dede'en* kan kun komme fra en ocak, der er af Muhammed og Alis slægt. Det er denne, der optager og indvier lægfolkene i kultfællesskabet. Rehberen er i meget tættere kontakt med lægfolkene i løbet af året end dede'en, der ofte kun ser dem en gang om året. Der er dog en mulighed for at blive dede uden at være af hellig afstamning. I så fald skal man opnå en selvstændig indsamlet viden, og indsættes af en anden dede. *Miirzit* er overhovedet i Hacibektash. Denne kan kun komme fra en særligt hellig familie. Der er et hierarki mellem de forskellige ocak. Således kommer rehberen oftest fra en ocak, der ikke kan have en højere stilling og dennes dede er fra en højerestående ocak. Ocakkerne har endvidere inddelt de forskellige fællesskaber af lægfolk imellem sig via et kompliceret system.

Højtider

Newroz er navnet på det persiske nytår. Alevierne i Anatolien fejrer denne dag d. 21 marts. I overensstemmelse med islamisk tradition opfatter alevierne dagen som Alis fødselsdag. Hos alevierne har dagen også betydning som fest for forårets komme. Der er spor af tidligere tiders ritualer for forfædrene, idet fejringen af naturens genfødsel sættes i forbindelse med, at man tænker på forfædrene.

I Tyrkiet foregår festen således, at man tager afsted til gravsteder om morgenen. Man medbringer mad og drikke, som man indtager, hvor ens familie er begravet. Der laves te eller kaffe på gravstederne på små murede ovne. Senere på dagen tager man hen til en nærliggende mark eller plæne, hvor der er underholdning, musik og opvisninger i semahdans. Nogen steder sætter man farverige drager op. Et formål skulle være, at man bespiser og underholder de døde.

⁹² Kehl-Bodrogi, 1988, p.p. 168-174.
⁹⁴ Ibid.p. 221. ⁹⁴ Ibid. p. 222.

Hidirellezdag er en anden forårsfest. Denne fejres i hele Tyrkiet d. 6 maj, af både alevier og sunnier. Det er i mindet om den hellige Hizir, som, man tror, har drukket af livets vand og dermed har opnået udødelighed. Af og til og især om foråret åbenbarer han sig blandt mennesker. Hvor han går, vækker han den sovende natur. Han bringer frugtbarhed, lykke og overflod. På Hidirellez dagen går man ud på de udyrkede marker og henter blomster og planter, der bruges året igennem til diverse helsemidler. Der festes med, at man danser, synger og spiller musik. Derudover slagtes et ungt lam. Selv folk der normalt ikke har råd til at spise kød, vil under ingen omstændigheder undvære det på denne dag.⁹⁵ Muharrem er aleviernes tolvdages faste og shiitternes sørgemåned. Hos alevierne bliver der fastet i tolv dage fra solopgang til solnedgang. I hele perioden forsøger man at begrænse indtagelsen af kød, fisk, æg og andre animalske produkter. Man drikker ikke vand i de tolv dage, men forsøger at drikke andre ting som fx. frugtsaft. Dette sker i mindet om den tørst martyrerne led af i Kerbala. For de troende gælder det også om ikke at vaske sig selv eller sit tøj. Den tiende dag betragtes som den vigtigste, hvor man mindes Husayin. Også folk der ikke tager fasten så alvorligt, overholder denne dag. Det er i dag først og fremmest ældre alevier, der overholder fasten. Også blandt de ældre er man meget frit stillet i sin håndtering af fasten. Det er op til en selv, om man vil faste tre, fem eller tolv dage. Om natten til den 11. eller 12. fastedag bliver der tilberedt *asure*.⁹⁶ Det er en slags tyk suppe, der består af tolv forskellige ingredienser. Disse 12 ingredienser står ligesom de tolv faste

⁹⁷
dage for de tolv imamer. *Asure* spises ved afslutningsfesten for fasten.

Edep

Edep er betegnelse for den etiske retningslinje: "Eline, diline, beline sahip ol", som betyder at man skal have kontrol over sine hænder, sin tunge og sine lænder. Hvilket henviser til, at man for at være en god alevi, ikke må stjæle, lyve eller forråde hemmeligheder om læren til

⁹⁸

de ikke-initierede og ikke må begå ægteskabsbrud eller gifte sig med andre end alevier.

⁹⁵Ibid.p. 223.

⁹⁶ *Asure* eller *ashura* er i den shiitiske tradition betegnelse for den dag, hvor shiamuslimerne mindes drabet på den tredje imam, Husayin.

⁹⁷ Kehl-Bodrogi, 1988, p. 224-225.

⁹⁸ Vorhoff, 1995, p. 64.

Skikkelser

Ud over Haci Bektash er der nogle vigtige personer i alevismens historie, som har indflydelse på religionen især gennem digtning. De tre vigtigste og kendteste er Abdal Musa Sultan, Yunus Emre og Pir Sultan Abdal. Der er tradition for, at man tager på pilgrimsfærd til disse og andre skikkelsers gravsteder.

49

Abdal Musa Sultan er ifølge traditionen først og fremmest grundlægger af bektashitekkene og de alevittiske *ocak*. Pir Sultan Abdal menes at have været en oprørsdigter og folkesanger, der blev henrettet i 1550. Han har en stærk position i alviemes bevidsthed som en helt, der kæmpede for de fattige og hjælpeløse. Selv om han hører til alevismen, har interessen for ham bredt sig til videre kredse. I '70-erne blev han brugt af venstrefløjen. Et af hans vers er således gået fra at høre til alevittiske ritualer til at være en udbredt talemåde i befolkningen også blandt sunnier: "Kom I mennesker, lad os være et, lad os være livskraftige, lad os være store". Yunus Emre betragtes som en af Tyrkiets store digtere, og han skal være blevet omvendt til bektashisme af Haci Bektash selv. Han skrev en stor del af de digte, *nefes*, som anvendes i alevismen¹⁰¹, hvilke især anerkendes for at være skrevet på et klart tyrkisk, som den almindelige befolkning kunne og kan forstå, og derfor har han status af at være digter for hele det tyrkiske folk.

"Vorhoff, 1995, p.

141. ¹⁰⁰Ibid. p.p.

154-156

¹⁰¹ Birge, 1965, p.p. 53-54.

¹⁰² Vorhoff, 1995, p. 146.

5. Alevisme i nyere tid

Bektashiordenen var i flere hundrede år stærke allierede med Janitsarkorpset i det osmanniske rige. De fungerede som en slags feltpræster for tropperne. Korpset kaldtes "Haci Bektash' sønner" og ved optagelsen i korpset, skulle man sværge, at man ville følge Haci Bektash' vej. Fra 1600-tallet og frem var korpset en væsentlig magtfaktor, der var involveret i mange opstande imod styret. Det kunne afpresse sultaner og kræve penge og gaver for deres loyalitet og deres militære assistance. Alliancen med korpset gjorde, at bektashierne havde en forholdsvis stærk position historien igennem i forhold til det osmanniske styre.

I 1826 blev Janitsarkorpset destrueret, bl.a. ved voldsomme massakrer, af det osmanniske styre, der havde fået nok af den trussel, som korpset udgjorde. Følgen for Bektashierne blev, at ordenen blev forbudt, og der blev givet ordrer om, at ordensmedlemmer skulle forfølges, hvilket de blev.¹ Bektashierne levede efterfølgende et meget skjult liv. I 1849 var ordenen dog genetableret og havde genvundet meget af sin indflydelse. I slutningen af 1800-tallet var der mange fortalere for ordenen, som havde den opfattelse, at man skulle passe på ordenen, der med sine hemmelige ritualer og litteratur var bevarer af en oprindelig

tyrkisk kultur. En opfattelse der også er at finde i dag mht. alevierne som bærere af det oprindeligt tyrkiske, der har været grundlaget for det tyrkiske sprog og kultur.³

Mustafa Kemal, kaldet Atatürk (tyrkernes fader), reformerede det tyrkiske samfund efter 1. verdenskrig. Han ønskede at lave en sekulær moderne republik efter vestligt forbillede, og gjorde op med kalifatet og de muslimske institutioner, der havde bundet religion og stat sammen i det osmanniske styre. Republikken blev proklameret d. 29. oktober 1923.

Til at opnå denne republik så han det nødvendigt at skabe en tyrkisk enhedsidentitet. Han indførte fx. at man skulle lære tyrkisk i skolerne og fik skriftsproget reformeret fra det arabiske til det nuværende latinske alfabet.

Idet han anså alevierne for at være moderne, demokratiske og sekulære, ønskede han deres samarbejde. Han sørgede for, at de havde en repræsentant i parlamentet og vandt de alevittiske religiøse overhoveders tillid. Ifølge Ataseven så folk ham ligefrem som den

¹Birge, 1965, p.p. 74-78.

²Ibid. p. 84.

³Se fx. Ataseven, 1997, p.p. 82-83.

⁴Se fx. Comell, 1997.

forsvundne Mehdi, idet han stod på deres side imod osmannerne, som havde undertrykt dem så længe. Alt dette resulterede i en erklæring i 1923 fra de religiøse overhoveder om, at alevier skulle støtte op om Atatiirk.⁵ Ifølge historikeren Erik Cornell, der har forsket i Tyrkiet, var alevieme sammen med kurderne at betragte som Atatiirks vigtigste tilhængere til mobilisering af befolkningen. Hans republik lovede en sekulær stat i stedet for kalifatet og sultanatet, afskaffelse af Seriat og indførelse af ligeret for kvinder, hvilket altsammen var i deres interesser.⁶

Til efterfølgelse af det sekulære ideal, laïcisme, blev konsekvensen, at alle ordener blev forbudt af den tyrkiske republik i 1925. Det betød, at alle tekke og gravsteder blev lukkede og udøvelsen af ordners religiøse funktioner blev forbudt. Det gjorde det samtidigt vanskeligt for alevier at udøve deres tro. Ordnerne og alevierne blev nødsagede til at gå

underjorden mht. udøvelse af deres religion.

Stat og religion blev ikke for alvor delt med laicismen, men religion kom under statens kontrol. I forfatningen fra 1982, der med få ændringer er gældende i dag, står der ingen steder, at statsreligionen er den sunnimuslimske. Derimod står der i indledningen til forfatningen:

...and that as required by the principle of secularism, there shall be no interference whatsoever on sacred religious feelings in state affairs and politics.

Til Atatiirks reformer hører oprettelsen af det religiøse embedsdepartement, Diyanatet. Dette skulle efter afskaffelsen af det religiøse rets- og undervisningsvæsen stå for uddannelse af imamer, lokale prædikanter og moskéforstandere. Meningen var, at det skulle være underlagt statsmagten for at forhindre statsfjendtlig virksomhed.⁹ Resultatet blev, at der så at sige opstod en "statsislam". Nemlig den retning af islam som flertallet af befolkningen fulgte, den hanafitisk-sunnimuslimske. Om dette embedsdepartement står der i forfatningen fra 1982, at det skal udøve sine pligter i overensstemmelse med sekulære principper fjernt fra alle politiske syn og ideer, og at målet med departementet er national

⁵Ataseven, 1997, p.p. 161-162

⁶Ibid. p. 84.

⁷*Layiklik* er, influeret af det franske begreb *Laïcisme*. Det er det ord, der bruges på tyrkisk om republikkens sekulære ideal, hvorefter staten skal være uden religiøs indflydelse.

⁸Aringberg-Laanatza, 1998, p. 156.

⁹Cornell, 1997, p. 75.

¹⁰Altså sunniislam i hanafitisk lov og ritualudlægning. Vorhoff, 1995, p. 45.

solidaritet og integritet. Alevismen er fuldstændigt holdt ude af læseplaner på de teologiske læreanstalter og koranskoler, hvor man udelukkende underviser i sunniislam. De religiøse institutioner, som er støttet af staten, er alle sunnimuslimske og følger især hannafiretningen.

Forskellige forsøg i 1950- og 1960'erne, fra aleviernes side, på at påberåbe sig en form for autonomi med deres kulturelle særtræk som argument, blev fejlet væk med begrundelser om vigtigheden af nationalt sammenhold og enhed. På trods af laicismen og dens håndhævelse opstod der 1950'erne et stort antal religiøse foreninger, der udkom religiøse publikationer fra forskellige religiøse retninger, og der skete en genoplivelse af forskellige dervishordener.

Religion har haft en noget tvetydig rolle i den tyrkiske stat. På den ene side videreførte man Atatürks principper om laïcisme, på den anden side gav man islam en plads, fordi den havde en vigtig funktion som opretholder af normer og som skaber af enhedsidentitet. De republikanske administratorer og intellektuelle har ønsket at holde religion ude af den politiske sfære for, at det ikke skulle få indflydelse på lovmæssige og økonomiske forhold. Derfor valgte de at satse på en enhed i religiøs tro og praksis for hele befolkningen.¹³ Efter en konflikt med religiøse undertoner blev der gennemført et militærkup i 1960. Herefter blev forfatningen revideret, hvilket blandt andet indebar et forbud imod at misbruge religion til politiske formål. Dette betød en styrkelse af "statsislam" i forhold til øvrige religiøse retninger.

I 1970'erne begyndte igen en øget interesse for Islam som modstykke til det sekulære ideal som Atatürk havde indført, og som især med indflydelse fra det tyrkiske militær var blevet mere eller mindre bibeholdt. Det islamiske parti MSP kom ind i parlamentet i 1973, hvor de fik stor indflydelse i diverse koalitioner.¹⁵ Militæret greb ind i 1980 med et kup med den begrundelse, at sekularismen var i fare på grund af den øgede religiøse polarisering. De ville redde demokratiet fra at blive udnyttet til udemokratiske formål, og ville gendanne demokratiets fundament hvilket, de mente, forudsatte at de sekularistiske og nationalistiske

" The Constitution of the Turkish Republic, 1982, artikel 136. ¹²Bilici, 1998, p. 59.

¹³ Ibid. p. 56.

¹⁴ MSP står for Milli Selâmet Partisi, "det nationale frelseparti".

¹⁵ Vorhoff, 1995, p. 52.

normer fra republikkens oprindelige doktrin blev overholdt.¹⁶ Indtil 1983 var al religiøs politisk aktivitet forbudt. Dermed også alevittisk. Langsomt forsøgte man at føre landet tilbage til demokratiske tilstande, og i 1987 kunne de tidligere parlaments-medlemmer genindtræde i parlamentet. Efter kuppet i 1980 forsøgte man fra statens side at styrke en enhedsislam i den

¹⁷

hannafisunnitiske linie for at skabe en større enhed i landet. Der blev indført tvungen undervisning i sunniislam i skolerne til modvægt mod venstreekstremisme. Efter den nye premierminister kom til magten i 1983 tog moskébygningen fart, efter at have stået næsten stille siden republikkens grundlæggelse. Siden da er der sket en flerdobling af de religiøse skoler og teologiske fakulteter i den sunnimuslimske retning, og Diyanatets budget er nu

¹⁸

større end mange af ministeriernes. Igennem 1980'erne har man påtvunget alevilandsbyer moskéer, uden at de har haft mulighed for at få cenhuse i stedet.¹⁹

Alevier er gennem hele perioden efter republikkens indførelse blevet set som kættere og som fjender af islam af den sunnimuslimske befolkning og præsteskabet, som de blev det under det osmanniske styre.

5.1 Demografi

Der findes ingen statistik over hvor mange alevier, der er i Tyrkiet eller i resten af verden. De anslås til at udgøre et sted mellem 15 og 30% af den tyrkiske befolkning. I forskningen arbejder man med, at de udgør 20% eller omkring 15 mill. De har traditionelt boet på landet i bjergrige områder, men i 1950'erne begyndte en kraftig migration af alevier til byerne, der kulminerede i 1970'erne. Der var i begyndelsen ikke de store problemer med deres integration i storbyerne. Kehl-Bodrogi skriver, at der var en enighed mellem dem og den øvrige befolkning om, at de kunne få lige muligheder som sunnier til at stige socialt og økonomisk, så længe de indordnede sig uden at skilte med deres religiøse tilhørsforhold.

¹⁶Mastny, 1996, p. 133.

¹⁷Vorhoff, 1995, p. 54.

¹⁸Comell, 1997, p. 76.

¹⁹Ibid. p. 86.

²⁰ Se fx. Ataseven, 1997, p. 130 og Kehl-Bodrogi, 1997, p. XI. Hvad bektashier angår, er de eneste oplysninger, jeg har kunne finde fra Birge. De oplysninger han fik var meget forskellige. Han fik fx. i 1933 oplyst, at der i Tyrkiet var omkring 7.5 mill. bektashier, men et andet sted fik han oplyst at der var 1.5 mill. bektashier og alevier i alt. Birge, 1965, p.p. 15-16.

²¹ Kehl-Bodrogi, 1997, p. XI.

traditionelle alevisme tilpasset et isoleret landsbyliv, hvor religionen har været et værn for fællesskaberne overfor omgivelserne og et middel til at opretholde samfundene uden statslig støtte eller kontrol. I storbyerne fik alevismen helt andre livsbetingelser. Det var ikke længere muligt at opretholde vigtige religiøse ritualer og institutioner som i de nært forbundne landsbyer. Funktionen som dede og ritualer gik i store træk i opløsning i 1970'- og 1980'erne, som de unge alevier overtog socialistiske sympatier. Dette medførte et enormt tab af viden, idet der ikke var særlig stor interesse fra ungdommen til at

71

efterfølge de gamle dede'er og til at vedligeholde alevismen.

Aleviers hovedbeboelsesområder er i central- og øst Anatolien især i området mellem Kayseri, Sivas og Divriği. Kurmancitalende alevier bor først og fremmest i Tunceli-, Elazığ- og Musprovinserne. Omkring Kahramanmaraş og Malatya er der tyrkisk-, kurmanci- og zazasprogede landsbyer. Cepni og Tahtacıgrupper hører først og fremmest til i baglandet til den vestlige og sydlige Middelhavskyst.

5.2 Politisk tilhørsforhold

I løbet af 1960'erne og 1970'erne begyndte en stor del af den alevittiske ungdom i byerne at optage venstreorienterede revolutionære idéer, og der skete et skift i gruppeidentiteten fra religiøs til politisk. Dette medførte at alevisme efterhånden blev synonymt med kommunisme.²⁴ I slutningen af 1970'erne førte det til blodige massakrer på alevier ført an af folk fra den ultrahøjreorienterede fløj. I dag er aleviernes politiske tilhørsforhold stadig klart venstreorienteret.

5.3 Årsager til fokus på Alevisme i Tyrkiet

I de sidste ti år har der været en stigende opmærksomhed på alevismen i Tyrkiet. Alevier søger at genoplive en etnisk identitet, der er kommet en stor produktion af diverse publikationer²⁵ om alevisme, og alevismespørgsmålet er kommet i mediernes søgelys. I det følgende vil jeg gennemgå nogle af årsagerne til denne interesse.

²² Bozkurt, 1998, p. 85.

²³ Ibid. p. 85.

²⁴ Kamuroglu, 1997, p. 25.

² Se Vorhoff, 1995, for en grundig gennemgang af den nyere alevilitteratur.

Noget der i det hele taget har gjort det muligt, at have en debat om alevisme i Tyrkiet, har været den øgede demokratiske åbning siden slutningen af 1989. Hermed blev det i højere grad muligt at tale om tidligere totalt tabuiserede emner som den kurdisk-tyrkiske konflikt og diverse religiøse orienteringer i pressen." Hvilket efterfølgende har givet mulighed for, at man i det hele taget har haft lov til at skrive om alevisme og danne foreninger.

En af hovedårsagerne til den øgede opmærksomhed omkring alevisme i Tyrkiet menes at være fremkomsten af politisk islam i 1990'erne. Den islamistiske bevægelses fremgang i Tyrkiet har sammen med en islamiseringspolitik fra regeringens side lagt et afgørende pres på alevier til at tage stilling til deres alevittiske tilhørsforhold. Dette er en væsentlig faktor til den øgede fokusering på kulturel og religiøs identitet blandt alevier. Hvilket som sagt netop var muliggjort af statens mere overbærende behandling af gruppen. Reha Şamuroglu skriver:

I am of the opinion that the most important motive for the establishment and rapid expansion of Alevi organisations today lies in the defensive instinct of the Alevi against the rise of Islamism, which led to various efforts by the emerging organisations to create political unity.²⁸

Islamisterne i Tyrkiet er overordnet negativt indstillede over for alevismen. Ifølge Rusen Şakir fører de sammen med regeringen en bevidst assimilationspolitik. Han har den interessante pointe, at alevier har kæmpet for at blive et anerkendt religiøst trossamfund indenfor islam i de sidste fire hundrede år, hvor islamisterne nu netop forsøger at gøre dem til en del af islam i et forsøg på at assimilere dem, for dermed at blive af med alevismen. Også Cornell skriver at ledende sunnier i Tyrkiet generelt nedtoner, at der er religiøse forskelle på sunnier og alevier. Et andet forsøg på at omvende alevier til sunniislam har, som nævnt, været ved at bygge moskéer i deres landsbyer, selv når der ikke har boet en eneste sunnimuslim i byen.

Men samtidigt med at de har oplevet et større religiøst pres fra islamisterne, har alevierne haft en større mulighed for at komme frem i medierne. I starten af 1990'erne var der

" For mange er publiceringen af et alevimanifest i februar 1990, hvor man krævede anerkendelse som et særligt religiøst fællesskab og dermed frihed til at udøve sin religion, i en af de største tyrkiske dagblade set som en markering af aleviernes endelige farvel til usynlighed. Se fx. Kehl-Bodrogi, 1997, p. XIV.

²⁷ Vorhoff, 1995, p. 9.

²⁸ Camuroglu, 1998, p. 80. Se også Kehl-Bodrogi, 1987, p. XIV og Şakir, 1998, p.p. 63-64.

²⁹ Şakir, 1998, p. 64. ³⁰ Cornell, 1997, p. 87.

politiske kampe angående bevarelsen af kemalismens laicisme i det tyrkiske samfund. Her kunne alevier profilere sig som fortalere for den sekulære stat og som et værn imod den politiske islam.

Öimuroglu mener, at socialismens sammenbrud i de tidligere østbloklønde har betydet en frustration hos den store del af den alevittiske befolkning, der aktivt har arbejdet på venstrefløjens især i løbet af 1970'erne. De følte et ideologisk tomrum, og i slutningen af 1980'erne begyndte de i stigende grad at redefinere sig selv som alevier til kompensation for dette.³²

Den kurdisk-tyrkiske konflikt menes også at have influeret på selvidentificeringen som alevi. Kurderne anslås til at udgøre mellem 10 og 20 % af alevieme. Konflikten gjorde alevierne opmærksomme på, at nationalistiske spændinger influerede det alevittiske fællesskab. Konfrontationen med den kurdiske nationalisme har ledt til en tendens til at understrege enhed, den religiøse identitet og tilhørsforhold til alevismen. Selvom der har været en øget åbenhed i de sidste 10 år overfor alevier i forhold til tidligere, har der også været en voldsom modstand mod alevisme i Tyrkiet. Der har været flere sammenstød og ligefrem massakrer. Deriblandt den meget omtalte massakre i Sivas. Under en årligt tilbagevendende alevittisk festival, hvor man fejrer Pir Sultan, blev 33 alevier og sekulære sunnier, overvejende kunstnere, forfattere mm., dræbt d. 2. juli 1993. De havde trukket sig tilbage til et hotel, fordi der var opstået en fjendtlig stemning blandt demonstranter, der var imod de "vantro" alevier. En masse af folk omsluttede hotellet, som blev sat i brand hen under aften. De indespærrede fik trods nødråb og opkald til myndigheder ingen hjælp, mens tilskuere, politifolk og andre så til. De ansvarlige for drabene blev efterfølgende kun lemfældigt retsforfulgt. Begivenhederne fik en del opmærksomhed i pressen.

³¹ Kehl-Bodrogi, 1998, p. XIV.

³² Öimuroglu, 1997, p. 26.

³³ Ibid p. 79. Dette anslås med samme mangel på sikkerhed, som hvad angik det samlede antal af alevier. Der findes nemlig heller ingen nøjagtige opgørelser for dette.

³⁴ Ibid. p. 79.

³⁵ Se fx. Vorhoff, 1995, p. 156 eller Coraell, 1997, p. 79.

Denne og andre begivenheder³⁶ menes at have været en medfølgende årsag til en opbakning af tiltag til genoplivning af alevidentitet blandt alevier. Ifølge Aleviforeningen i Danmark, som jeg kommer ind på i næste afsnit, var det der skete i Sivas selve årsagen til, at man i starten af 1990'erne begyndte at lave aleviforeninger herhjemme. På næsten alle de ca. 20 alevihjemmesider hvor man beskriver alevismen, som jeg har været inde på, står begivenhederne i Sivas udførligt omtalt. Ofte er der billeder fra ofrenes gravsteder og fra festivalen.

5.4 Aleviforeninger i Danmark

Alevi Foreningen i Danmark, i Århus, og Alevi Kulturförening København er de to største Aleviforeninger i Danmark. I dette afsnit vil jeg gennemgå Alevi Foreningen i Danmarks baggrund, formål, medlemstal og aktiviteter. Til beskrivelse af foreningen har jeg brugt materiale i form af vedtægter, brochuremateriale samt svar på et spørgeskema fra en

³⁷

kontaktperson fra foreningen, der er stærkt involveret i foreningsarbejdet. Det var meningen, at jeg ville have gennemgået begge foreninger på denne måde. Men det har ikke været muligt pga. manglende svar fra kontaktpersonen i København. Det er dog mit indtryk, at foreningerne er meget lig hinanden, idet de arbejder tæt sammen, og idet at Alevi Kulturförening i København udsprang af, at unge københavnske alevier havde deltaget i århusforeningens aktiviteter.

Alevi Foreningen i Danmark blev stiftet i 1994 i Århus. Baggrunden for foreningen var de tidligere omtalte begivenheder i Sivas i 1993.³⁹

Udover de to store foreninger er der en række mindre. Foreningerne arbejder tæt sammen og har i 1999 dannet "Forbundet af Aleviforeninger i Danmark".⁴ Derudover er der i følge Alevi Foreningen i Danmark en lang række indvandrerforeninger og klubber, hvor de fleste

Fx. i marts 1995 hvor der var en del uroligheder efter at terrorister havde skudt ind i caféer i et fattigt område i Istanbul, hvor der lever alevittiske og sunnimuslimske migranter. Følgen blev en del demonstrationer i Istanbul og Ankara hvor alevier protesterede mod politiet, flere blev dræbt i de efterfølgende kampe.

Se spørgeskema i bilag 7. Jeg har valgt ikke at vedlægge svarene af hensyn til informanterne.

³⁸

Foreningen hed først "Haci Bektas Kulturförening", men fordi foreningen fik støtte fra flere byer i Jylland ændrede man navnet til "Alevi Foreningen i Danmark". Spørgeskemasvar fra Alevi Foreningen i Danmark, 1999.

Spørgeskemasvar fra Alevi Foreningen i Danmark, 1999.

⁴⁰ Dette består p. t. af Alevi Kulturförening København, Alevi Foreningen i Danmark, Ringsted Indvandrer Kultur og Sportsforening, Hedensted Tyrkisk Dansk Kultur Forening og Slagelse Tyrkisk Dansk Kultur Forening. Spørgeskema svar fra Alevi Foreningen i Danmark, 1999.

af medlemmerne er alevier. Ønsker disse foreninger at gøre mere ud af alevisme, får de hjælp af forbundet, der også inviterer de forskellige foreninger til at deltage i forbundets aktiviteter.

Foreningerne i Danmark arbejder også sammen med aleviforeninger i udlandet. Det drejer sig om forskellige foreninger i Tyrkiet. Desuden er foreningerne medlem af "Konføderationen af alevi/Bektasi forbund i Europa" og "Repræsentantskabet af Alevi/Bektasi Organisationer" der omfatter hele verden. Aleviforeningerne forventer, at de gennem deres samarbejde med de internationale organisationer får en moralsk og konkret støtte, som er nødvendig, fordi de i forhold til aleviforeninger i andre lande, er meget få. Det ses som en problem for foreningerne i Danmark, at her ikke er nogen alevittiske videnskabsmænd, forfattere, eksperter eller kunstnere, og den konkrete støtte man ønsker, er at få sendt sådanne personer til Danmark til inspiration og oplysning af alevieme her. Alevi Foreningen i Danmark har som sit primære formål "at udbrede kendskab til Alevi/Bektasi kulturen". Denne kultur beskrives i vedtægterne som en *levemåde*, der er baseret på fred venskab, kærlighed, menneskelige værdier og moral, omsorg for andre mennesker og naturen og som en *kultur*, der har stor respekt for videnskab, demokrati, menneskerettigheder og ligestilling mellem mænd og kvinder. Dernæst har de som formål; "at arbejde for øget forståelse og venskab mellem tyrkiske indvandrere og danskere, samt at øge indvandrernes integration i det danske samfund". Man vil i samarbejde med de danske myndigheder søge at løse problemer, som indvandrere står overfor. Det tredje formål er at arbejde for, at mennesker lever venskabeligt sammen uden diskrimination på baggrund af tro, nationalitet eller hudfarve.

Udover de formål der står i vedtægterne, er der ifølge min kontaktperson i foreningen en række overordnede planer eller mål for foreningens arbejde. Disse er bl.a.: at samle alle alevier i foreninger, således at de bedre kan klare sig i Danmark ved hjælp af støtte fra hinanden, og at forene og udvikle en alevikultur med bedste tendenser fra dansk og international kultur og videnskab. Et videre formål skal være at stå sammen mod overgreb fra fundamentalistiske og reaktionære kræfter.

Spørgeskemasvar fra Aleviforeningen i Danmark, 1999. ⁴

§2a i vedtægter for Alevi Foreningen i Danmark.

⁴³ §2b i vedtægter for Alevi Foreningen i Danmark.

⁴⁴ §2c i vedtægter for Alevi Foreningen i Danmark.

Det understreges i vedtægterne at foreningen er politisk neutral, og ikke vil lade sig udnytte til politiske formål.

Det er interessant, at man beskriver alevisme som en levemåde og en kultur i foreningens vedtægter og ikke nævner tro eller religion. Det kan være, at man mener, at dette er omfattet af kultur, men ved at udelade det sender man et signal om, at det ikke er det religiøse, der skal veje tungest i foreningen. Derimod står der i en brochure om Aleviforeningen i Danmark, at alevisme indeholder 3 elementer, nemlig tro, kultur og samfundsfællesskab. Her opridses grundtrækkene i alevittisk religion, hvilket man ikke kommer ind på i vedtægterne.

Foreningerne er overvejende finansieret af medlemskontingenter, men Alevi foreningen i Danmark får tilskud fra Århus Kommune til børne- og ungdoms aktivitet er. Aleviforeningen i Danmark har 155 voksne medlemmer og 105 under 18 år, der betaler kontingent. Ifølge foreningen har medlemstallet været dalende, men de fortæller, at der for tiden etableres nye foreninger i Jylland, hvilket vil få det samlede antal af folk, der er organiseret i aleviforeninger, til at stige.

Der er en række faste aktiviteter hvert år : Aleviernes årlige forsamling, cem. Cem beskrives som en "årlig generalforsamling" hvor alle medlemmer står til regnskab for deres gerninger i løbet af året, og derudover er der 12 punkter med forskellige sociale, kulturelle, politiske, praktiske og trosmæssige betydninger. Mindedag for Sivasofrene, med taler, musik, sang og semah. Asuremindedag for Kerbalaoofrene med fællesspisning og uddeling

d-R

af asuresuppe. Ungdomslejre. Man deltager også i forskellige demonstrationer som 1. maj demonstration, den internationale kvindedag d. 8. marts og andre internationale mærkedage. Der afholdes konferencer om forskellige emner i løbet af året og en koncert med en kendt sanger. Derudover er der medlemsmøder og fester en gang om måneden, ungdomsmøder, kulturelle aktiviteter i forskellige byer og indvandrers- og lokalpolitiske aktiviteter sammen med danskere eller andre indvandrerforeninger. Foreningen i Århus har en særlig ungdomsafdeling hvor der p.t. er 30 medlemmer. De øver i semah og i musik,

⁴⁵ Brochure om Alevisme og Aleviforeningen i Danmark, udgivet af Alevi Foreningen i Danmark. Spørgeskemasvar fra Alevi Foreningen i Danmark, 1999.

Brochure om Alevisme og Aleviforeningen i Danmark, udgivet af Alevi Foreningen i Danmark. ⁴⁸ Jeg kommer ind på en ungdomslejr afholdt i april 1999 i næste afsnit.

teater og sang, og har studiekredse om alevisme og forskellige politiske og filosofiske emner.

5.5 Alevi ungdomslejr, april 1999

I april 1999 blev der afholdt en lejr for unge alevier i Danmark, hvor ca. 50 alevier fra hele Danmark deltog. Den var organiseret af Aleviforeningen i Danmark i samarbejde med Alevikulturforening i København og aleviforeningen i Ringsted. Formålet med lejren var at oplyse de unge om alevismen. Det er interessant at se på programmet for lejren og materialet, der blev brugt til undervisning, dermed kan man få en idé om, hvad der bliver lagt vægt på fra aleviforeningernes side, at de unge lærer om alevisme, og dermed hvad de ønsker, der skal indgå i udformningen af den fremtidige alevisme i Danmark. Af programmet fremgår det, at der blev undervist i, hvad alevisme vil sige : Alevismens historie, deres oprindelse, forbindelsen til islam(pkt.4), alevittisk religion, filosofi og tænke måde, de fire døre, de 40 makam, de 12 imamer(pkt.2 og 5), ordsprog , alevismens kultur(pkt. 6), alevismens samfund, forholdet til staten, politik, menneskerettigheder,

⁵²

demokrati mm.(pkt.9), særegenheder ved alevisme, og massakren i Sivas 1993(pkt.3). I materialet til undervisningen indgår der bl.a. udvalgte nefes, digte, ordsprog, oplæg om historiske hændelser og religiøse elementer som fx. de fire døre, cem, semah, musahiplik mm. og vigtige personer som Yunus Emre, Haci Bektash m.fl.

Det vigtigste ved materialet er, hvad der siges, at alevisme er. Alevisme præsenteres som at være både en religion, en livsanskuelse eller verdenssyn og en kultur. Troen præsenteres som en forestilling om enhed mellem mennesket, naturen, sjælen, materien, hele verden og Gud. Og at man når sandheden gennem de fire døre og de 40 makam. Afsnittet afsluttes med citatet: Jeg er Gud. Som refererer til den opfattelse at alt er Gud og Gud er i alt. Den alevittiske kultur beskrives som kendetegnende ved: kærlighed, tolerance, ikke-

⁴⁹ Jeg har faet tilsendt program og dele af det materiale, som blev brugt af en af underviserne. Det er en blanding af hans egne noter til oplæg og udleveret materiale til deltagerne. Vedkommende er aktiv i Aleviforeningen og har sat sig grundigt ind i alevismen. Jeg har vedlagt dele af materialet, der er på tyrkisk, i bilag 2-6. Punkterne i teksten henviser til punkterne i programmet.

Alevilik nedir er den overskrift der bruges. Det betyder "hvad er alevismen" eller "hvad vil alevisme sige". Se bilag 2.

Ordet der bruges er *giizel sozler*; direkte oversat; "gode ord".

Ordet bruges er *sehitleri* som betyder martyrie på tyrkisk.

⁵³ Se bilag 3.

⁵⁴ Se bilag 4.

diskrimination mht. til køn og nationalitet, for videnskab, kunst, musik, dans, sympati, moral, frihed og respekt for meninger. Det alevittiske samfund eller fællesskab karakteriseres ved: at man deler med hinanden, udøver solidaritet, arbejder hårdt, går ind for retfærdighed og lighed, at man ikke bøjer sig, at man kæmper insisterende, musahiplikinstitutionen, cemenheden og folkedomstolen der foregår ved cern.⁵⁶ Et andet interessant element i materialet er et spørgeskema med forskellige udsagn, hvor deltagerne skal sætte kryds ved det, de mener er tættest på deres egen opfattelse af alevisme. Eksempler på udsagn om alevisme er: At det er indenfor eller udenfor islam, at det er uden religiøs betydning(pkt.2-4), at det er et trossystem, at det hører under eller ikke hører under shiaislam(pkt.5 og 9), at det er det sande islam, at det er det sande tyrkiske(pkt. t og 10), alevier og simmer; vi er alle muslimer, denne nation dette moderland er vores aUesammens (pkt.13), at det er livsform, et verdenssyn, en kulturmosaik(pkt.!5), at alevisme står for videnskab, tolerance og er en alsidig lære, en vej der fører mennesket mod det gode og sande(pkt.!6), at det er en livsform, der bygger på logik, kærlighed, tolerance, frihed, lighed og solidaritet(pkt. 19).

Selvom der skal vælges imellem disse udsagn, giver de et meget godt billede af, hvad det er for ting, der diskuteres i åle vis am rundet og hvad det er, man ønsker, at de unge skal overveje i deres forestilling om og deres tilknytning til alevismen. Næmlig forholdet til den øvrige islam, hvorvidt alevisme er en kultur og livssyn og/eller en religion. Og meninger der går igen i alevismens selvforståelse: at alevisme står for tolerance, frihed, kærlighed, videnskab mm.

Ved præsentationen af alevismens oprindelse fremhæves det, at alevismen udspringer af mange forskellige kulturer, religioner og filosofier som shamanisme fra mellemasien og Tyrkiet, græsk filosofi, mellemasiatiske religioner, sufisme, buddhisme, manikæisme, kristendom, islam, shiamysticisme samt nutidige tænkere. Der står endvidere, at man må betragte alevismen som en smeltedigel, hvori kultur og tro er blandet sammen, hvilket lignes med asuresuppens mange ingredienser.

⁵⁵ Se bilag 4.

⁵⁶ Se bilag 4.

⁵⁷ Se bilag 5.

⁵⁸ Se bilag 6.

5.6 Modernitetsidentitet

Camuroglu skriver, at forholdet til ideologier som marxisme, oplysningsteori og positivisme har ændret sig fra at være del af en stor del af aleviernes overbevisning i 1970'erne, men uden at blive betragtet som noget særligt alevittisk, til at man i dag opfatter sand alevisme som værende ikke mindre end indbegrebet af en demokratisk, progressiv og sekulær tænkemåde. I 1970'erne ville man gerne væk fra forbindelsen til det religiøse, hvor man i dag mener, at den alevittiske religion er i overensstemmelse med ovennævnte ideologier. Som set i de foregående afsnit lægger man, blandt alevier i Danmark, vægt på at alevisme er fremskridtsorienteret. Dette er udtrykt i Aleviforeningen i Danmarks vedtægter og diverse materiale, hvor det understreges, at man er tilhænger af demokrati, menneskerettigheder, videnskab, lighed mellem kønnene mm. Det er de samme begreber og emner, der går igen i vedtægterne og det øvrige materiale. Også på Internettet møder man denne selvforståelse på alevihjemmesiderne. Her tales der, udover historiske og religiøse redegørelser om alevismen, typisk om aleviernes demokratiske indstilling, deres kamp for lighed mellem kønnene og menneskerettigheder og som nævnt om undertrykkelsen af alevier.

I en artikel i Politiken bruger indvandrerforskeren Mehmet Urnit Necef alevierne i Danmark til at argumentere for, at man ikke udelukkende kan give racisme og diskrimination skylden for, at indvandrere fra Tyrkiet er den indvandrergruppe, der integreres dårligst i Danmark. Han skriver:

Alevismen har en række træk, der gør at deres integrationsproces i Danmark går hurtigere og mere gnidningsløst end sunnierne.

Disse træk er ifølge Necef: at de satser på uddannelse som et middel til social opstigning, at de traditionelt har været dygtige til at gennemgå kulturelle forandringer uden medfølgende identitetstab, at kvindernes position er stærkere i familien i forhold til hos sunnierne, at forholdene mellem generationerne er mere lige og demokratiske, at de har ry for at være mindre ortodokse eller traditionalistiske end sunnierne i religiøse sager. Mht. det sidste punkt giver Necef det eksempel, at kvinderne ikke går med tørklæde. Disse træk er ifølge Necef årsager til, at alevierne integreres bedre i Danmark. I forhold til de tyrkiske

⁵⁹Camuroglu, 1998, p. 81.

⁶⁰ Se fx. "Demokrasi ve alevilik" på <http://WWW.aix.de/user/aagb/html/demokrasi-t.htm>.

⁶¹ Necef, 1997.

simmer er deres arbejdsløshed lavere, de er mindre afhængige af overførselsindkomst, de har højere uddannelse. Og derudover er alevier overrepræsenterede blandt tyrkere i Danmark mht. politikere. Pointen med at redegøre for alevier i forhold til sunnier er altså at sige, at her kan man se, at det ikke kun er det danske samfunds skyld, at tyrkere har svært ved at integrere sig i Danmark, for man kan jo se, at det kan lade sig gøre for alevier. Jeg vil ikke gå dybere ind på den videre argumentation i Necefs artikel, men det er relevant at skele til, hvad Necef tidligere har skrevet om indvandrere i Danmark. I en debatbog kommer Necef frem til den konklusion, at for at indvandrere skal føle sig tilpas i Danmark og blive ordentligt integrerede, skal man ikke tvinge dem til at skifte diverse traditioner ud men gøre dem selvhjulpne, han skriver:

Med andre ord er danskernes hovedopgave at modernisere indvandrere, at hjælpe dem til at forandre sig fra at være bønder, der endnu ikke kan finde ud af at leve i et kompliceret industrialiseret samfund, til personer der uden besvær kan gebærde sig i det moderne samfund de har valgt at blive i. Der er ingen tvivl om, at Necef ser det danske samfund som det moderne i modsætning til flertallet af de tyrkiske sunnitiske indvandrere, som han beskriver som traditionalistiske og tilbagestående. Ikke desto mindre bør man være meget varsom med at udråbe, hvem der er "de gode indvandrere", der integrerer sig hurtigt og smertefrit. I Necefs artikel får alevierne denne status på bekostning af sunnierne. Og der er ikke langt til at fejle sunniernes integrationsproblemer til side med et "hvorfors kan I ikke bare gøre som alevierne?".

Der er altså en forestilling blandt forskere og alevier om, at alevier er mere moderne end sunnierne. Og denne modernitet kommer til udtryk i, at de kan tilpasse sig de højtindustrialiserede samfund, de går ind for uddannelse, demokrati, en sekulær stat, lighed mellem kønnene, videnskab, menneskerettigheder mm.

⁶² Necef, 1994, p. 95.

⁶³ Det er interessant, at Necef fx. ser det at gå med tørklæde som udtryk for traditionalisme. Der kan argumenteres for, at den øgede brug af tørklæder blandt muslimske piger, er udtryk for en moderne udøvelse af islam.

6. Analyse af interviews

De følgende afsnit er analyse af interviews med alevier i Danmark. Analysen er opdelt efter emner. Der henvises løbende til baggrundskapitlerne 4 og 5 for at sætte informanternes udsagn i perspektiv til et større billede af alevisme.

Den eneste form for kategorisering der forekommer, er en skelnen til generations forskelle. Jeg har dog valgt kun at lade dette komme til syne, hvor jeg har fundet, at der har været en klar sammenhæng mellem svar og alder. Det har ikke været interessant at lave en skelnen mellem mænd og kvinder, idet jeg ikke har kunnet spore nogen kønsrelaterede forskelle i svarene. På grund af informantgruppens sammensætning mht. regionale tilhørsforhold i Tyrkiet har dette heller ikke været relevant til basis for en sammenligninger. Jeg fandt kun nogle få forskelle i besvarelserne, som jeg vil komme ind på, fra informanterne fra de to forskellige områder.

6.1 Forholdet til religionen

Jeg har i det følgende forsøgt at redegøre for informanternes forhold til trosforestillinger, ritualer, skikke og vigtige skikkelser i alevismen og deres viden om samme. Dvs. hvad de tror på, hvad de kender til alevismen, og hvad de gør mht. at udøve og udforske alevismen. Som tidligere omtalt er interviewspørgsmålene struktureret med meget brede spørgsmål til at starte med, for derefter at blive mere konkrete. Det har gjort det muligt, at finde ud af hvad de adspurgte selv forbinder med alevisme, for så senere at finde ud af hvad de kender til alevismens kernepunkter, som de forskellige ritualer og personer bliver nævnt for dem. Det er først og fremmest de punkter, som informanterne lagde vægt på, som der bliver fokuseret på i det følgende.

I løbet af interviewene blev det hurtigt klart, at der er stor usikkerhed om alevismens trosforestillinger, ritualer mm. blandt de fleste af informanterne. De er enige om, at der kun er nogle få elementer i alevismens tro og udøvelse, som er fælles for alle alevier, og at der er stor rummelighed i alevismen til forskel i fortolkninger, trosforestillinger og udøvelse.

¹ Det skal ikke forstås som, at der findes en endelig alevisme, som man kan sætte informanternes svar i forhold til. Men at der, som gennemgået i de tidligere kapitler, er nogle fællestræk i ritualer, trosforestillinger og skikke, som man kan kalde samlingspunkter for alevier. Jeg føler mig tryk ved, at de udvalgte punkter ikke er uden for det, som informanterne forbinder med alevismen, idet der var god respons på dem. Endvidere har informanterne, selvom de har fået rig lejlighed til det, ikke kommet med elementer i alevismen som gik ud over spørgsmålene i interviewene.

Dette fremhævedes som udtryk for alevismens menneskesyn, der lægger vægt på tolerance, frihed og medmenneskelighed, hvilket så medfører en stor frihed for den enkelte til, at bestemme hvor meget man vil gå op i sin religion. Informanterne var også meget enige om, at man ikke ved nok, og langt de fleste af de adspurgte sagde, at de enten var i gang med at sætte sig ind i alevismen eller, at de havde planer om at gøre det.

Tro på Gud

Langt de fleste af informanterne tror på Gud, kun tre sagde, at de ikke gør. Samtlige mente, at der er en Gud for alle og at det er den samme gud, som man tilbeder i de forskellige religioner og i de forskellige retninger indenfor islam.

Informanterne mente, at der er særlige ting, der gør sig gældende for alevismens gudstro. Den mest udbredte opfattelse er, at man ikke frygter Gud i alevismen, for Gud vil mennesket det godt. Et ægtepar fortalte således, at bare man følger det med at have kontrol over hånd, mund og lænder, edep, og at man i øvrigt er et godt menneske, så har man ikke noget at frygte (IP2). En anden sagde: "Der er ikke den samme angst som i andre religioner, hvor man er bange for Gud med den store pegefing. Du dømm selv, det er en stor styrke" (IP4). Et par af informanterne sagde, at i alevismen er Gud i hvert enkelt menneske, og at det derfor er dette liv, man skal fokusere på (fx. IP 2). Men flertallet ser Gud som en alvidende skaber uden for mennesket. De fleste mente, at der ikke er noget guddommeligt ved noget menneske, således er hverken Muhammed, Ali, Jesus eller andre profeter mere end mennesker med særlige evner (fx IP 1).

Gudsopfattelserne var altså noget forskellige og kun få havde en opfattelse af Gud, der passer overens med den traditionelle alevittiske, hvor Gud er *i* mennesket. Ikke desto mindre er der blandt informanterne, i overensstemmelse med alevisme i øvrigt, en udbredt fokusering på det dennesidige liv og at det er mennesker imellem, at den enkelte viser sit værd også i religiøst henseende.

Tilknytningen til Islam

For alle de adspurgte gælder det, at alevismen er forbundet med Islam. Der er enighed om at man med den øvrige Islam har troen på Allah, Muhammed og de øvrige profeter. Vejene

² Se kapitel 4 p. 37.

skilles ifølge informanterne mht Muhammeds efterfølger. Som gennemgået i kapitel 4 mener alevierne ligesom shiamuslimerne nemlig, at Ali skulle være den efterfølgende kalif, og at han skulle efterfølges af Hassan og Htisyin og resten af "de tolv imamer". Blandt informanterne er der dog uenighed om, i hvilket omfang at alevismen skal betragtes som en del af Islam. De fleste hælder til den opfattelse, at alevisme blot er en af mange islamiske retninger. Enkelte sagde, med henvisning til sunniislam, at det der kendes i verden som islam er en forfejlet religion, og at den rigtige islam er at finde i alevismen(IP 15). Udover indflydelsen fra islam mener man, at alevismen har hentet elementer forskellige steder fra. En sagde, at alevismen er præget af stor forskellighed, der kommer af, at man er blevet influeret af forskellige traditioner og historiske hændelser. Senere sagde han: "...alevi er en sammenblanding af mange ting; buddhisme, manækæisme, jødedom, kristendom, islam og traditioner"(IP2). Andre henviste til, at alevismen i høj grad også er influeret af folketro og shamanisme(IP4 og IP5, 6). Især lægges der her vægt på aleviernes forhold til ild og natur: "Islam har påvirket os gennem mange år, der er også mange træk fra shamanismen. Hvis man ser på shamaner andre steder, er det meget det samme. Fx. er ild noget meget helligt og natur er helligt, hellige træer og hellige grave"(IP4).

Det er en udpræget del af den alevittiske selvforståelse, at alevismen gennem historien har hentet elementer fra mange filosofier og religioner, hvoraf islam altså er en af flere, og har inkorporeret disse i religionen og verdenssynet. Det informanterne har fortalt om dette, er i

^{5j}

tråd med, hvad forskningen er kommet frem til og hvad man fremhæver i de nye tiltag for etnisk bevidsthed i aleviforeningerne.⁴ Det er interessant, at informanterne fremhævede denne blandede herkomst som et positivt træk, der efter deres mening har haft den indflydelse, at alevier er meget tolerante, og at de har let ved at tilpasse sig. Kun få havde en mening om tilknytningen til shiaislam. De sagde, at man har synet på Alis position og de tolv imamer tilfælles med shia muslimer, og at man på den måde er tættere forbundet med shia end sunni, men at det også er det eneste, som man har tilfælles(fx IP1). Dette passer meget godt overens med de forestillinger, der er blandt alevier i Tyrkiet om tilknytningen til shiaislam.

³ Se kapitel 4 p. 31.

⁴ Se kapitel 5 p. 59.

⁵ Se kapitel 4 p. 34.

Informanterne udtrykte generelt stor modstand imod den iranske shiaislam og andre former for islam, hvor man går ind for Seriat. Hvilket er i overensstemmelse med den traditionelle alevittiske holdning til islam.

Som nævnt er informanterne tilhængere af Ali og dennes sønner Hassan og Hiiseyin. Ali ses, som den der samler alevierne. En informant, der er godt inde i alevismens tro og praksis forklarede, helt i overensstemmelse med den traditionelle alevittiske udlægning, hvorfor Ali har en central rolle i alevismen. Han fortalte, at Muhammed var den, der skabte det, der i alevismen kaldes Seriat, nemlig religionen Islam og dens love, men at det var Ali, der skabte Hariket, den særlige vej man ifølge alevismen skal følge. Så når man følger alevismen, så følger man Alis vej(IP12).

Ali har først og fremmest status af en helt i informantemes bevidsthed, og er symbol på aleviernes kamp mod undertrykkelse. Flere af de unge fortalte mig, at de bærer Alis sværd Zulfikar som et smykke, og især når de er i Tyrkiet(fx IP14). Dermed ved omgivelserne, at man er alevi, og for de unge er det udtryk for protest, imod undertrykkelsen af alevier, at bære det. Andre fortalte maleriske sagn om Alis styrke og retsind(IP12 fx). De er også af den opfattelse, at alevierne har et slægtskab med Ali. Således fortalte en informant, at man før i tiden mente, at de højest rangerende dede-slægter var direkte efterkommere af Ali(IP5).

Informanterne beskrev Haci Bektash som en væsentlig person i alevismen. Kun en af de adspurgte havde aldrig hørt om ham(IP16). De fleste mente, at det var Haci Bektash, der samlede alevierne for flere hundrede år siden, at han stod for tolerance og frihed, og at han var ophavsmand til mange af de ordsprog, historier og sange, som man bruger i alevismen, hvilket, som gennemgået i kapitel 4, er den generelle opfattelse af ham i alevismen. Informanterne var usikre på, præcis hvornår han levede, og hvad hans lære indeholdt. En informant sagde fx., at det eneste hun vidste om Haci Bektash var, at det er en person, som de ser op til(IP3).

Det var de færreste, der kunne fortælle om andre store skikkelser i alevismens historie. Men et par nævnte Yunus Emre og Pir Sultan, men uden at gå i detaljer(IP 2 og 13).

⁶ Se kapitel 4 p. 38.

Skikke og ritualer

Faste og højtider

De fleste af informanterne sagde, at der ikke er nogen bestemte religiøse aktiviteter, som de gør til hverdag, og at der ikke er noget bestemt, man bør gøre. Til gengæld sagde samtlige informanter, at man holder forskellige højtider. Alle vidste, at der for alevier er en bestemt fasteperiode, som ikke er den samme som ramadanen, og at man efter denne fasteperiode holder en fest, der hedder bayrara, hvor man ofrer nogle dyr. De fortalte, at man til denne fest serverer asure og at denne indeholder 12 forskellige ingredienser. Der var stor forskel på, hvor meget informanterne kendte til baggrunden for fasten, og hvorvidt de faster. Men festen med asure deltager alle i. En der ikke faster fortalte: "Man faster, muharrem, til påmindelse om ofrene ved Kerbala. Det er i ti dage. Det vigtigste er, at man ikke drikker vand"(!PIO). En ung alevi, hvis mor var tilstede under interviewet, fortalte at de i deres familie fastede ti til tolv dage. Hans mor fortalte på tyrkisk om fasten og informanten sagde: "Hun siger, det var jeg slet ikke klar over, at nogen havde dræbt vores profeter Hassan og Husayin, derfor sørger vi, det er vores sørgetid, dengang blev noget af alevismen begravet"(EP9). Mange andre af de interviewede kunne fortælle, at fasten hænger sammen med mordet på Husayin i Kerbala og med mindet om de 12 imamer. Både blandt de unge og i forældregenerationen mente man, at det med at faste især er noget som bedsteforældrene gør, således fortalte en ung alevi: "Det går vi ikke så meget op i. Min farmor og farfar faster, men resten gør ikke. Men vi kommer og spiser asure hos mine bedsteforældre"(IP3). Informanternes forhold til fasten er meget lig den praksis i Tyrkiet, hvor det nu mest er de ældre der faster, og hvor alle er meget frit stillet i deres deltagelse i fasten, som set i kapitel 4. Men der er klart en meget begrænset viden om fasten, dens baggrund og udførelse. Et par af de unge fortalte, at de var meget interesserede i at begynde at faste(IPi4).

Bøn

Som tidligere nævnt i dette kapitel er der uenighed om relationen til Islam. Informanterne skelnede mellem den form for faste, som sunnimuslimer holder under ramadanen og den alevirtiske, men med hensyn til bøn udtrykte de fleste her i endnu større grad, at der er stor forskel mellem sunnimuslimsk og alevittisk praksis. Der er enighed om, at man ikke beder

den rituelle bøn fem gange dagligt, som informanterne finder, at det er kendetegnende for sunniislam. Det at bede betragtes som en privat sag, som er fuldstændig frivillig. Flere sagde, at det helst er noget, der skal ske i det skjulte: "Man kan spille saz og være sig selv og bede til Gud. Det skal være skjult, man skal ikke vise det, det skal være noget hemmeligt ikke ydre. Troen skal være indre, og ikke som hos sunni noget man gør, for at vise at man gør det"(iP10). En anden beskrev også bønnens private karakter: "Jeg beder om tilgivelse, når jeg står op. Beder for at man skal have det godt, det skal gå godt for andre. Men det er ikke noget nogen ved, jeg tror ikke engang at mine døtre ved det"(IP4). Det er i synet på og udførelsen af bøn at forskellene mellem alevier fra regionerne Ordu og Corum kommer til syne. Informanterne fra Ordu mente også, at bøn er anderledes end i sunniislam, men de fortalte, at man i deres region mener, at man skal bede en gang i moskéen hver fredag. En informant herfra fortalte, at hun beder af og til, og mest hvis hun er i en knibe men også nogle gange for at sige tak for noget. Hun sagde, at hun ikke selv beder efter muslimske forskrifter, men mente, at man egentligt bør gøre det(IPS). En anden alevi fra Ordu sagde, at til forskel fra sunnier: "... kan vi mere frit gøre hvad vi vil. Der bliver ikke stillet så mange krav. De har det, at du skal bede fem gange og alt det, jeg kan godt være muslim alligevel. Alevitter skal bare bede en gang om ugen, det er acceptabelt". Informantens mor fortalte derefter, at det kun er i deres område at man går i moské en gang om ugen, og at der mange steder slet ikke er moskéer(iP9). Ingen af de adspurgte mente, at alevier skal overholde islams fem søjler som i den øvrige islam. Flere af informanterne kendte dem slet ikke, og de fleste kunne ikke fortælle, hvad de består i. Et par af de unge fortalte, at første gang de hørte om dem, var til religionsundervisning i gymnasiet(fx IP8). Men flere fra forældregenerationen sagde, at man i alevismen overholder de fem søjler bare i en anden form. Således svarede en på spørgsmålet om hvordan han forholder sig til de fem søjler: "Eline, diline, beline sahip ol. Det er det vigtigste. Vi kender de fem søjler, dem har vi også i vores tro på forskellige måder. Edep, hvis man uddyber det, omfatter det hele også de fem søjler"(IP!6).⁷ En anden forklarede: "Vi overholder også de fem søjler, et afbudene i de fyrré bud er overholdelse af de fem søjler. Det er åbent for enhver, om man vil gøre det. Når vi er i cem, skal man også

Se p. 74 mht. "eline, diline, beline sahip ol".

være ren. Jeg beder ikke fem gange til Gud. Det er ikke forbudt. De ligger indenfor Seriatområdet, og når man er kommet videre til vejen, så er der mere grundlæggende ting, og så er man over det"(IP12). Flere brød sig ikke om det tvungende i, at skulle overholde de fem søjler: "Det er forkert bare at overholde noget, fordi man skal, det er ikke nok. Det er mere vigtigt at gøre noget indre"(IP5). En anden sagde: "regler er ikke udbredt hos os" (IP 4).

Selvom der i dag er større åbenhed omkring alevisme både i Danmark og i Tyrkiet, som gennemgået i kapitel 5, er selve udøvelsen af religionen præget af en holdning om, at det ikke er noget, man skal skilte med. Informanterne mente, som der er tradition for i alevismen, at bøn fx. er noget, der skal foregå privat, og de fremhævede at tro er noget indre frem for ydre. Det er præcist i dette punkt, at den store holdningsmæssige modstand overfor den øvrige udøvelse af islam ligger i alevismen, hvilket informanternes holdninger afspejler.

Cem

Samtlige af de adspurgte mente, at cem er en vigtig del af alevismen. På spørgsmålene om hvad det vil sige at være alevi, og hvad de betragter som særlige alevittiske religiøse aktiviteter, nævnte de fleste blandt andet det, at man går i cem. Således var der en, der sagde: "Dem der accepterer islam og går Alis vej, går ind for Ali og Muhammeds lære, dem der går i cem, det er alevi..."(IP12).

De fleste fra forældregenerationen har været til cem i Tyrkiet, først og fremmest som børn, men også mange af de unge har deltaget eller været tilskuere til cem, når de har været på ferie i Tyrkiet. Informanterne skelner mellem to former for cem. En af de unge alevier fortalte, at hun har været til cem flere gange i Danmark, men at den form for cem, der er her, mere er til forsamling og oplysning. Og hun sidestillede den med den cem, der i Tyrkiet er en forberedelse til den "rigtige" cem(IP5). Denne rigtige cem beskrives meget enslydende af informanterne. Fx. sagde en af de unge: "Det er, at man holder nogle aftener, man inviterer en dede, som fortæller om alevismen. Nogen gange danser man semah. Dede'en fortæller historier, man synger, og man er sammen. Her kan man så også lave en rettergang, hvor en person, der har gjort noget dumt, skal straffes"(IP3). Informanterne var positivt indstillede overfor, at der bliver lavet cem i Danmark og også gerne den såkaldt

rigtige cem, hvor der er en dede tilstede. Alligevel er det ikke alle de adspurgte, der har været til cem i Danmark. Et medlem af Alevi Kulturforening i København sagde fx., at han er imponeret over de forskellige arrangementer, der er blevet lavet, men at han, som også flere andre udtrykte, gerne lige vil se resultater, *før* at han vil springe ud i det(IP9). Det overordnede billede af informanternes holdning til cem er, at man ved, at det både har en religiøs og en social funktion, men i og med at man ikke deltager regelmæssigt i cem som de holdes i Tyrkiet, og at de fleste ikke kender til diverse ritualer, sagn og sange, så er det umiddelbart det sociale og kulturelle udbytte af cem, man enten ønsker, eller har inde for rækkevidde.

For flere er det kulturelle element i cem klart det vigtigste. En fortalte om en planlagt cem i København og sagde, at nu må sunnimuslimer også gerne komme med. Han sagde, at det mere er en slags kulturarrangement(IP1). En anden betonedede det sociale samvær og sagde, "at der ikke er noget helligt ved cem(IP 4). For en ældre alevi, der har været sanger til flere cem i Tyrkiet, er det religiøse aspekt ved cem vigtigt: "Fx. sunnimuslimerne de er Senat, der læser de koranen på arabisk, læser salmer op, men alevieme der spiller vi og synger *deyis* om dem, der har grundlagt lovene og tankerne, det er vores bøn eller oplæsning"(IP12).

Mange af de unge er meget interesserede i dansen *semah*, som danses i cem. Der er forskellige holdninger til de kurser, der laves i dansen. To søstre hvoraf den ene havde meldt sig til et *semah*kursus, var uenige i det rigtige i at lære dansen, når man ikke kender mere til baggrunden for den og dens rituelle betydning. Dermed mente den søster, som ikke gik til *semah*, at dansen mistede sit formål og blev til ren underholdning(IP8). Flere af de ældre havde samme synspunkt. Men for de fleste af de unge er det noget, man konkret kan gribe fat i og samles om. En ung alevi, der har danset *semah*, sagde: "Der er nogen, der siger, at man kun kan danse *semah* til meget højtidelige begivenheder, som det var før. Men nu danser man det også til fester og lignende. Der var en, der sagde, at man kan bruge det som symbol for alevi, noget at samles om"(IP5).

Der var blandt informanterne stor bevidsthed om cems vigtighed. Men det har ganske tydeligt skiftet karakter fra, at have en religiøs og social funktion i de tyrkiske alevilandsbyer til først og fremmest at have en social rolle til samling af de tidligere spredte alevier i Danmark. Idet cem ikke har været en del af de fleste af informanternes liv

tidligere, er cem nu stedet, hvor man lærer om alevisme, og ikke stedet hvor man blot udøver den og viderefører de traditioner, som man voksede op med som førhen. I en videooptagelse fra Aleviforeningen i Danmark, er der blandt andet klip fra en cem holdt i 1996. Her er det tydeligt at se, at de unge ikke er helt fortrolige med cemens aktiviteter. De ældre rerter på dem hele tiden og fortæller dem, hvor de skal stå, og man kan se, at de unge
◦
der danser semah, kun har danset det i en kort periode.

Helgengrave

Samtlige kender til byen Hacibektash og det er kun et par stykker, der ikke har besøgt byen. Det er det, de fleste forbinder med det at besøge helgengrave. Men nogle fortalte, at de også har besøgt forskellige andre helgengrave som Pir Sultans grav og lokale helgengrave eller dedegrave i deres område, og for halvdelen af de adspurgte så er det at besøge gravsteder, noget man gør, når man er i Tyrkiet på ferie. En af de unge sagde: "De gange vi har været i Tyrkiet, har vi besøgt de der grave, hvor der ligger de der dede"(IP14). En ældre svarede lidt mere detaljeret: "Det gør vi. Hacibektash tager vi til. Vi har været ved Pir Sultan og forskellige andre dedegrave eller dervishgrave"(IP!6).

Det er lidt forskelligt, hvad man gør ved gravene, nogen fortalte at de tænder lys, andre at de ofrer noget mad, og andre igen at man beder en stille bøn, og at man siger: "Allah, Muhammed og Ali"(fx IP4). En kunne fortælle, at der ved gravene er et stykke grønt klæde, som man klipper et stykke af og tager med derfra, og at de i hendes familie har en koran med et sådant stykke klæde om(IP5).

Et par af de unge har oplevet turen til Hacibektash som meget "turistagtig", men for alle er byen vigtig i alevismen, idet det var her, at man mener, at Haci Bektash havde sin tekke, hvilket informanterne definerede som en slags kloster. En informant nedtonede det religiøse aspekt mht. besøg af helgengrave, idet han sagde: "Det har med shamanisme at gøre. Jeg har været ved Karacamet, dede Pir Sultan og Hacibektash. Men det er ikke for at søge befrielse, men for at anerkende at de forskellige har bidraget med noget. Men nogen landsbyfolk er ikke bevidste om def(IP!O). Denne informant forbandt shamanisme med overtro, som han fandt var utidssvarende.

Aleviforeningen i Danmark, 1996.

⁹ Idet jeg var i tvivl om hvorvidt "helgengrave" var det rigtige ord, spurgte jeg i interviewene til helgengrave eller særlige gravsteder og alle lod til at forstå, hvad det var jeg mente, idet der var god respons på spørgsmålet.

Tilknytningen til Tyrkiet er stærk blandt informanterne, også hvad forholdet til alevisme angår. De fleste tager regelmæssigt til Tyrkiet, hvilket vil sige hvert eller hvert andet år. Dog lidt sjældnere hvad de unge angår. Det er her, at man besøger helgengrave, har kontakt med dede'er og evt. har overværet cem. Hvilket i høj grad er del af den referenceramme informanterne har til alevismen i deres nye beskæftigelse med den i Danmark.

Moral

De fleste af informanterne beskrev essensen af alevittisk moral, som at man skal være god ved andre. Mange fortalte at grundstenen i alevittisk moral er at finde i sætningen "eline, diline, beline sahip ol", hvilket betyder: "Hav kontrol over dine hænder din mund og dine lænder". Flere forklarede hvad det står for: "Eline diline, beline sahip ol, det forkortes til edep, det man siger, det man gør og det seksuelle. Det er det grundlæggende, dem der ikke overholder reglerne i edep, de kan ikke kalde sig alevier men heller ikke muslimer, bare for at være menneske skal man overholde disse regler, ellers kan man ikke stole på dem. Det har vi lært fra vores dede, det er det menneskeligt centrale"(IP!2). Det er kendetegnende, at man mener, at edep er det minimum man skal overholde for at være et godt menneske. En sagde fx.: "eline, diline, beline sahip ol udtrykker det hele meget klart, når man overholder det, behøver man ikke at gå i moske"(IP13).

Mange fortalte, at dette er en rettesnor der er meget tæt på dem, og som de bruger i hverdagen. Da jeg senere i interviewene spurgte direkte til edep, var der kun to af de adspurgte, som ikke kunne forklare, hvad det præcist står for(IP!4 og 15). Der er altså et stort kendskab blandt informanterne til denne moralske rettesnor, som er kendetegnende for alevismen. Trods det at de fleste ikke har været udøvende alevier, har generationerne alligevel formået at give dette element videre.

Musahiplik

De fleste kendte til skikken med musahiplik og kunne fortælle uddybende om det. En sagde således: "Musahiplik har også forbindelse til Muhammed og Ali. Han erklærede, at folk skal finde en musahip, dvs. en ven til sig selv, skabe broderskaber. Og han valgte Ali til sig selv, det har en forbindelse til det. Det foregår ved cem, og man bliver musahip ved cem. Begge familier slagter et får eller en ged. Det er kun dem, der har en musahip, der kan

spise den mad, de andre må så spise noget andet. Der er så en ceremoni"(ipi6). Flere fortalte, at skikken omfatter to par og deres familier på den måde, at når manden får en musahip så bliver parrene som søskende, og det samme gælder for deres respektive børn. Som set i kapitel 4 er dette alt sammen i overensstemmelse med den praksis, der tidligere var udbredt blandt alevier i Tyrkiet. Der er forskellige opfattelser af, hvor udbredt denne skik er blandt alevier i Danmark. En af de unge sagde, at det er en skik der hørte til i landsbyen, og at det ikke er særligt alvorligt, når det bruges i Danmark(IP7), mens de fleste af de andre unge mente, at det er en meget vigtig skik, der også er udbredt i Danmark, og at de selv har tænkt sig at følge den(fx. IP6).

Andet

Størstedelen af informanterne kender til de skikke og trosforestillinger, som jeg er kommet ind på i de ovenstående afsnit. De er enten selv er kommet ind på dem i interviewene, eller har kunne fortælle om dem, når de blev spurgt direkte om dem. I interviewene var der også nogle elementer i alevismen, som størstedelen enten slet ikke havde hørt om eller højst kendte navnet på. Således var det med begreberne *de fire døre* og *de fyrre niveauer*. Kun en kunne fortælle navnene på de fire døre, og hvad de står for i detaljer, samt ridse op hvad de fyrre niveauer er(IP!2). For de fleste gjaldt det, at de kendte udtrykket de fire døre, og at de mente, at det var vigtigt i alevismen, men at de ikke vidste, hvad det stod for. Således sagde en af de unge "Det tror vi på. Det er i stedet for de fem søjler, så har vi de fire døre. Jeg er ikke helt sikker på, hvad det går ud på, men jeg har nogle papirer, hvor det står beskrevet"(!P3). En anden ung, der lige havde læst om det, mente, at det handler om at få større og større bevidsthed(IP6). Flere, både gamle og unge sagde, at de havde tænkt sig at sætte sig ind i de fire døre på grund af deres store betydning i alevismen. Som set i kapitel 4 er der også blandt den alevittiske landbefolkning begrænset viden om disse begreber. Jeg tror, at det er nyt, at man nu blandt lægfolk har et ønske om at sætte sig ind i dem. Der er blandt informanterne en stor interesse for at ville sætte sig ind i alevismen. Det er en meget litterær tilgang, hvor man sætter sig for at ville læse om emnet. Hermed er der klart en forskel på, hvordan tidligere tiders alevier lærte om deres religion og kultur gennem opdragelse og deltagelse i fællesskabet.

Kultur-ideologi-religion

Som det har kunnet anes i flere af de ovenstående afsnit, er der forskellige opfattelser af hvorvidt alevismen skal betragtes som religion eller kultur eller en mellemting. Kun få mente, at alevismen skal betragtes mere som en religion end en kultur.¹⁰ I Interviewene betonedes flere allerede i spørgsmålet om, hvad alevisme er, at det i langt højere grad er en kultur, en filosofi, en ideologi eller et verdenssyn frem for en religion. Således svarede en: "Det er mere en filosofi, livsanskuelse og kultur end en religion. At alevi accepterer andre folk og religioner, og at der er stor frihed for at fortolke alevisme indenfor alevismen". Senere fortalte han, at man kan betragte omkring 20% af alevismen som religion og resten som verdenssyn(IP2). En anden kom også ind på det ideologiske i alevismen: "Det er en ideologi, der er venskab, kærlighed og lighed og broderskab. Det er lidt ligesom den franske revolution. Jeg er meget stolt af at være alevi. Jeg synes, det er meget værdifuldt, at man sætter pris på mennesket og stor frihed. Tankegangen er fri"(IP4). På stort set samme måde mente de fleste af informanterne, at alevisme er en blanding mellem kultur og religion, men at det kulturelle er den største del. Dette er meget i tråd med de linier, der, som beskrevet i kapitel 4, lægges i aleviforeningerne, hvor man udtrykker, at alevismen er kultur og religion men med vægten lagt på det kulturelle.

På spørgsmålet om alevisme er en religion eller en kultur, svarede en af dem, der lægger vægt på det religiøse i alevismen: "Som en religion, vi har det samme som i Islam, de samme profeter, de tror på Gud, det gør jeg også". Senere sagde samme informant, at det ikke er nok at kalde alevismen en kultur, fordi det er noget, man tror på(IP9). For de fleste gælder det, at de forbinder religion med islam, især sunniislam. Det ses særligt tydeligt i besvarelserne om, hvorvidt alevisme er en religion eller en kultur. Nogle typiske svar var her: "For mig ligger interessen klart i det kulturelle. Ser man på sunni, så er det sådan, fordi det står i bogen og sådan er det, og så skal man følge det slavisk, sådan er det ikke med alevi, det er, hvordan vi har fundet os til rette og har levet med det"(IP14), "Det er i de senere år gået op for mig, at det er mere kulturelt end religiøst. Det er gået op for mig, at det religiøse mere er noget, jeg er blevet påduttet fra sunnieme, alt det fra koranen. Men jeg har fundet ud af, at det er meget mere filosofisk og dybt, hvor det før

¹⁰ For overskuelighedens skyld valgte jeg kun at spørge til, om man mente at alevisme var en kultur eller religion og ikke fx. ideologi, verdenssyn eller andet, selvom flere indledningsvis definerede alevismen på denne måde.

bare var koranen, og det var det"(IP15). Og: "Religion er fast, man tager en bog og må forholde sig til det, man må tro det eller lade være, men vores kultur er åben for forandring. Det ændres i forhold til den tid man lever i. Det kan man ikke med fx. islam"(IP10). En mente, at forskellen mellem det religiøse i islam og i alevisme er, at alevismen er mere spirituel, idet der ikke er så mange konkrete ting, som man skal gøre og forholde sig til. En anden mente, at forskellen ligger i, at der er dogmer i religion, som man skal overholde, hvilket der ikke er på samme måde i alevismen, hvor alting, som Gud har skabt, er ligestillet (IP7). Man forbinder altså i høj grad termen religion med forskellige regler om, hvad man skal gøre og tro. Og det sættes i modsætning til alevisme, som man mener, er kendetegnet ved stor frihed i måden, man vil udøve sin tro på. Når de fleste skulle forklare, hvad religion er, så forklarede de det ved, at fortælle hvad sunniislam er, for at sætte det i kontrast til alevismen, hvis kulturelle, filosofiske eller ideologiske aspekter betonedes. Flere af de unge mente, at det er et generationsspørgsmål, mht. hvorvidt alevismen overvejende skal betragtes som en religion eller en kultur. Man mente, at det er de ældre fra bedsteforældregenerationen, som lægger mest vægt på det religiøse. Fx. sagde en ung alevi, der gerne vil begynde at danse semah: "Problemet er, at meget af det de gamle ser som religion, det ser de unge som kultur, fx. semahdans gør de unge til noget kulturelt og ikke til en religiøs begivenhed"(IP14).

De unges manglende kendskab til alevismen beskrives af samtlige som et stort problem for opbygningen og vedligeholdelsen af et alevittisk fællesskab i Danmark. Man er stort set enige om, at det er folk fra bedsteforældregenerationen, der ved mest om ritualer, skikke, trosforestillinger mm., idet de er vokset op i landsbyerne, hvor disse blev holdt i hævd. Folk fra forældregenerationen er typisk enten vokset op i byerne eller flyttet dertil som små eller halvstore børn, eller er immigreret tidligt til Danmark. Dermed er de vokset op i omgivelser, hvor det har været vanskeligt at vedligeholde den alevittiske identitet ud over, at man har haft bevidstheden om at være alevi og ikke sunni. De unge alevier beskriver deres barndom som værende uden direkte oplæring eller opdragelse i at være alevi. Flere kunne således fortælle, at de som børn kun vidste, at de var anderledes end de andre muslimer men ikke hvorfor. En ung informant sammenfattede fint det, de unge gav udtryk

for: "Som barn kunne jeg mærke, at jeg var anderledes. Vi boede et sted, hvor der var mange indvandrere, jeg blev holdt udenfor af de andre, som var sunnier. Jeg vidste ikke hvorfor, jeg var anderledes, jeg kunne bare mærke det. De andre børn vidste godt, at vi var anderledes. Men det var ikke noget, vi fik noget at vide om fra vores forældre. De havde heller ikke kendskab til det. Det er først indenfor de sidste par år, at forældrene er blevet bevidste om, at de er alevi. De er blevet opdraget med alevi af deres forældre, men har ikke haft kendskab nok eller interesse for at give det videre til deres børn"(IP 3). En vigtig årsag der gives til, at man har nedtonet sin alevittiske identitet også i Danmark, er at alevier altid har været ildeset blandt de øvrige tyrkiske muslimer. Således fortalte en kvinde, der kom til Danmark i starten af '1970-erne, at hun i lang tid holdt sin alevittiske herkomst skjult, når hun var sammen med sunnimuslimske venner, og at hun ofte måtte lægge øre til diverse fordomme om alevier, idet man troede, at hun selv var sunni(IP4). Det har af denne grund, heller ikke været noget man skilte med i hjemmene. Dvs. at den bevidsthed om undertrykkelse som de alevittiske indvandrere har været vidne til i Tyrkiet, jvf. kapitel 4, er blevet taget med til Danmark i forholdet til de tyrkiske sunnismuslimske indvandrere.

De unge udtrykker stor interesse for at udforske alevismen, men sagde, at det er vanskeligt for dem, fordi de har problemer med at læse diverse tekster om alevismen. De forstår og taler tyrkisk, men det er problematisk for dem at forstå mange af de begreber, der bruges i litteraturen, der virker meget indforståede for dem, idet de ikke har været en del af deres opdragelse. De efterlyste derfor, at der kommer mere litteratur på dansk om alevismen. En svarede fx. på spørgsmålet, om hun læser nyere alevittiske litteratur: "Det er lidt svært, for det meste er på tyrkisk og det er problematisk at forstå de tyrkiske begreber, hvad de dækker over". Hun sagde senere, at hun gerne ville læse det, hvis det var på dansk(IP3). En anden svarede på samme spørgsmål: "Det er igen problemet, at der ikke er noget på dansk.... Fx. det der står(på tyrkisk red.) om alevifestivalen i Tyskland, hvor vi skal ned, men forhindringen har helt sikkert været, at der ikke er noget på dansk"(IP15).

Læsning af alevittisk litteratur

Informanterne fra forældregenerationen udtrykte enstemmigt, at det er op til de unge selv, hvor meget de vil sætte sig ind i alevismen. Mange sagde, at de har forskellig litteratur

stående derhjemme om emnet, men at de på ingen måde vil presse de unge til at læse det. Det vigtigste for informanterne er, at deres børn er gode mennesker: "Vi forsøger at opdrage efter vores kultur og tro, men vi gør det ikke til noget særligt, men gennem hverdagen ved at være så gode mennesker som muligt. Vi lægger vægt på, at de får en uddannelse, men er de ikke modtagelige, så er der ikke mere, man kan gøre"(IP12). En anden sagde, at han kun vil opdrage sine børn alevittisk, hvis de selv kommer og beder ham om det. De har altså et udpræget ønske om, at deres børn skal være bevidste om, at de er alevier og at de ved hvad alevismen står for, men udtrykker samtidigt, at det skal være på frivillig basis.

Flere af de unge mente, at det er vigtigt, at deres børn kommer til at kende til deres alevittiske baggrund: "Ja de skal kende forskel og have respekt for, hvor de kommer fra og lære, at det er det rigtige"(IP15). En anden lagde vægt på, at børnene skal opdrages til, at de skal gifte sig med en alevi: "Jeg tror ikke, jeg kunne sige, at de ikke var mine børn mere, det skal ikke være som sunni, men de skal helst giftes med alevier, for ellers giver det problemer, man skal helst være sin kultur tro"(IP9).

Også blandt de unge lægges der vægt på, at børnene selv skal have lov at vælge, hvor meget de vil gå op i alevisme: "Hvad alevi angår, er det vigtigt, at de kender deres rødder og bånd tilbage. De skal også vide nogle af de mytologiske ting, og så kan de senere selv tage stilling"(IP6). Som nævnt tidligere i forbindelse med overholdelse af bøn og faste, er der blandt alevier traditionelt stor frihed til at vælge i hvilken udstrækning, man vil gå op i sin religion.

Flere af de ældre sagde, at de læser alevittisk litteratur i stort omfang, og de viste gerne mange af deres bøger frem, som for det meste vedkommende hører til det nyere alevilitteratur, der er udkommet indenfor de sidste ti år. En sagde mht. nyere alevittisk litteratur: "Jeg har læst meget, næsten alt hvad der er. Der er mange, der udnytter situationen, at man har være undertrykt i så mange år og ikke har haft lov til at udgive noget før, og udgiver bøger, men der er også mange, der laver et stykke ordentligt arbejde"(IP10). Kun en ældre mand kunne fortælle, at han regelmæssigt læste ældre alevittisk litteratur som fx. forskellige digte, sange og ordsprog. Han var den eneste, der citerede nefes, og det er mit indtryk, at de øvrige ikke var fortrolige med disse. En fortalte,

at det er meget vanskeligt at få fat på den ældre litteratur, fordi det meste er forsvundet(IP7). Jeg mener, at brugen af den nye litteratur viser, at den øgede alevisme i Danmark i høj grad er influeret af udviklingen i Tyrkiet i de sidste 10 år, hvor der, som nævnt i kapitel 5, har været en voldsom vækst i udgivelserne af litteratur om alevisme. Det er her, at forældregenerationen henter sin inspiration.

De unges læsning af alevittisk litteratur begrænser sig for de flestes vedkommende til overfladisk læsning af diverse medlemsblade, hvilket de beklager meget. En svarede på spørgsmålet om, han har læst nyere alevittisk litteratur: "Nej kun lidt af hvert. Jeg har læst lidt i et blad. Min mor læser det meget"(!P9).

De færreste har læst koranen eller dele af den. Det overordnede synspunkt er, at det ikke er vigtigt for en alevi at læse i den. Alligevel tildeles den en vis betydning. En kvinde fortalte, at de i hendes barndomshjem i en landsby havde en koran i hjemmet, som der blev læst højt af på arabisk, hvilket hun ikke forstod. Men selv har hun kun læst et par linjer i den på tyrkisk(IP4). En sagde direkte, at koranen er aleviernes hellige bog, og at hun er ked af, at hun ikke har læst særligt meget i den(IPS). De fleste har ligeledes kun læst en smule i koranen, og ingen af de adspurgte læser i den regelmæssigt.

Flere forklarede at der ikke er tradition for at den almindelige alevi, dvs. en der ikke er dede eller har anden religiøs funktion, læser forskellige former for hellige tekster. Det der står i teksterne, det har man dede'en og andre kloge mænd til at formidle videre. Og derfor har de hellige bøger aldrig været særligt udbredte i alevibefolkningen, på samme måde som biblen og koranen er det blandt henholdsvis kristne og muslimer. En ung alevi fortalte, at alevismen går ud over det at følge en bog som koranen fordi: "...Alevi der skal man finde sig selv og ikke bare følge en bog slavisk"(iP!5).

Flere sagde, at de har læst i biblen og et par stykker fortalte, at de er i gang med at sætte sig ind i flere forskellige religioner som kristendom, buddhisme og hinduisme, fordi alevismen gennem tiden er blevet influeret flere steder fra(fx. IP 2 og 7).

Informanternes brug af hellige bøger er i overensstemmelse med den praksis, der gennem tiden har været blandt alevier.

¹¹ Se kapitel 4 p. 42.

Sammenfatning

Selvom alevierne understregede alevismens store rummelighed for fortolkning og udøvelse, så var det meget de samme elementer, man vidste noget om og som man mente, var de vigtigste i alevismen. Dette hænger muligvis sammen med, at alevismen består af nogle få fællesnævnerne, men jeg tror også, at det spiller ind, at flertallet af informanterne først for nyligt har interesseret sig for alevismen. Dermed er det begrænset, hvad de har nået at lære om alevismen udover det basale. At de fleste af de unge informanter først og fremmest har fået informationer via aleviforeningernes arrangementer, kan også have betydning. Men svarene fra de af informanterne der ikke var i nær kontakt med foreningerne, skilte sig ikke ud mht. niveauet eller indholdet af viden om alevismen.

Som sagt ses det som et stort problem, at de unge har svært ved at sætte sig ind i den tyrkiske litteratur. Det er interessant, at de unge sprogligt set føler sig meget mere hjemme i det danske sprog, når det kommer til at skulle læse tekster, og at det ikke ses som noget problem, at alevismen på den måde oversættes til dansk.

Der er betydelig forskel i de unge og de ældres muligheder for at sætte sig ind i alevismen. Mange fra forældregenerationen har ligesom de unge først interesseret sig for alevismen i de senere år, men idet de har haft tættere kontakt med troen og skikkene i deres barndom, og de har nemmere ved at læse litteraturen, så har de også bedre muligheder for at sætte sig ind i det.

Holdningsmæssigt er der ikke de store udsving at spore mellem forældregenerationen og de unge. Jeg tror at springet generelt er større til bedsteforældregenerationen, selvom jeg kun har interviewet tre herfra. Ud fra hvad de siger, og hvad de yngre fortæller om dem, mener jeg, at den største holdningsforskel er at finde i forholdet til det religiøses plads i kulturen.

Det er først og fremmest de ældre, der faster, kan fortælle alevittiske digte, historier og ordsprog og i det hele taget kender til alevismens skikke og ritualer, som det var før hen i landsbyerne. Det er også de ældre, der stærkest betoner, at alevismen først og fremmest skal ses som en religion frem for blot en kultur, selvom de er enige i, at der er tale om en blanding af de to. De yngre generationer mener derimod, at alevismen er en kultur man er fælles om og for flere er de religiøse elementer midler til at skabe et

sammenhold og identitet, som det fx ses mht. semah og cems udformning og formål i Danmark.

Flere af informanterne viste dog tydelig interesse for, at ville sætte sig ind i religionen, og flere vil begynde at praktisere den, fx. mht. faste.

Alle mente, at alevismen i et eller andet omfang er tilknyttet til islam og kunne fortælle hvori forskellene mellem sunniislam og alevisme ligger. Men de fleste mente, at alevismen gennem tiden er blevet influeret af mange andre religioner og traditioner, og at dette hænger sammen med alevismens åbenhed overfor forandring.

Informanterne beskrev deres religion i forhold til, hvad de mener, der er kendetegnende for Islam i øvrigt og understregede her den private karakter i udøvelsen af alevismen mht. bøn. De lagde også vægt på, at det ikke gælder om at overholde diverse regler og forskrifter, udover edep, idet alevismen handler om noget indre, hvor at det i islam i øvrigt gælder om at vise, at man går i moske, at man beder osv. for at blive betragtet som et godt menneske.

6.2 Bevidstheden om undertrykkelse

Det lå informanterne meget på sinde at fortælle om alevierne som en forfulgt befolkningsgruppe. Samtlige mente, at alevismen i flere århundreder er blevet undertrykt af de forskellige herskende befolkningsgrupper i Tyrkiet, og at de stadig bliver det. En fortalte gentagne gange i løbet af interviewet om, hvordan hundrede tusinder alevier op gennem historien er blevet slået og massakreret især af osmannerne og sunnimuslimerne. Han sagde: "Og i nyere tid som i Sivas. De bliver undertrykt flere steder fra. Af staten der kræver kirkeskat, men kun giver til sunnier og derudover ignorerer eller direkte undertrykker alevi"(!P2).

Flere beskrev, hvordan alevilandsbyer altid har været placeret på svært tilgængelige steder i bjergene skjult i kløfter og lignende, således at fjender ikke kunne få øje på dem. Informanterne mente, at dette hænger sammen med, at man altid har været forfulgt og derfor har måtte skjule sig. En sagde fx.: "Der har fra starten af altid været opposition mod alevier. Det kan man i dag se på, at byerne er skjulte. Alevibyer ligger altid inde mellem bjergene i dalene, så man ikke har kunnet få øje på dem udefra. Hele historien igennem har det altid været et undertrykt folkefærd. Men dermed får man også styrke og stærkere bånd"(!P6).

De sammenkædede hemmeligholdelsen i alevismen med forfølgelse. Dels hemmeligholdelsen af ritualer, trosforestillinger og skikke, som det tidligere var strengt forbudt at bryde, og dels hemmeligholdelsen af at man er alevi, når man er i selskab med fx. sunnimuslimer. En ung alevi, der boede nogle år i Tyrkiet som barn, fortalte, at han godt vidste, at han skulle holde tæt med, at han var alevi, uden at han dengang kendte sammenhængen. Han sagde videre: "Min søster bor et sted, hvor jeg tror, at 95% er sunnier. Der er ingen, der ved, at de er alevier, de siger det ikke til nogen, børnene siger det ikke". Senere sagde samme informant, at man i dagligdagen i Tyrkiet er bange for, at komme til at afsløre sig selv fx. ved sin uvidenhed om Islam. Han fortalte, at selvom der ikke har været nogen overgreb på ham personligt, så har han selv og alevier generelt en angst liggende i underbevidstheden, fordi man ved, at der har været forfølgelse og angreb på alevier(!P7). Flere af alevierne, især fra de ældre generationer, fortalte, at de ikke præsenterer sig selv som alevi, når de er i en forsamling med folk af tyrkisk herkomst i Danmark. De vil først sikre sig, at det er en alevi, de taler med, før de giver sig selv til

kende som alevi. De unge alevier mente, at det er kendetegnende for de ældre alevier at holde deres aleviidentitet skjult også i Danmark. Således fortalte en ung alevi: "Før skjulte man sig meget, det snakkede man ikke om(at man var alevi red.), man var bange for, at måske mistede man sine venner og her var man langt hjemmefra og alene. Nu er man mere åbne, men vi accepteres stadig ikke som muslimer. Min far har en ven, som han har haft i tredive år og han fortalte ham ikke i mange år, at han var alevi, men nu har han fortalt det og det blev også accepteret"(IP8).

Begivenhederne i Sivas i 1993

Informanterne beskrev begivenhederne omkring Pir Sultans mindedag i 1993 i Sivas - der er omtalt i kapitel 5 - som et vendepunkt for opmærksomheden overfor alevismen, både blandt alevier og sunnier. Flere af informanterne fortalte uopfordret om massakren i løbet af interviewene. En sagde fx.: "Det er en meget lille gruppe, minoritet indenfor Islam. Har altid haft en anden tankegang ,og er derfor blevet undertrykt, og er ikke blevet accepteret af resten af samfundet. Det der skete i Sivas, er nok et godt billede på undertrykkelsen. Der var en masse mennesker, der blev brændt, jeg tror det var omkring 50. Der kom en masse mennesker hen til hotellet og sagde, at de ville gøre det. Politiet stod bare og så på, uden at gøre noget, uden at hjælpe. Det er beskrivende for undertrykkelsen"(IP3). Et par af informanterne fortalte, at man i København havde holdt mindedag flere gange for ofrene, hvor man havde indbudt forskellige folk fra Tyrkiet, der kunne fortælle om begivenhederne. I flere af de hjemmene har man plakater med billeder af de dræbte.

Undertrykkelse i Tyrkiet i dag

Informanterne fortalte, at der stadigvæk er undertrykkelse af alevier i Tyrkiet, selvom der i de sidste to årtier er blevet løsnet lidt op. Efter at have fortalt om hvordan alevier altid er blevet undertrykt, fortalte en informant, at der siden 1960-erne har været mere snak om alevier i Tyrkiet, som følge af at mange alevier migrerede til storbyerne, og at der siden en ny lov i 1980-erne er kommet endnu større åbenhed omkring alevisme(IP1). En anden sagde: "Selvom det er mere acceptabelt nu at tale om alevi(i Tyrkiet red.), så er der alligevel grænser for, hvor meget man kan snakke om det. Der er stadig mange fordomme om alevi, det kan fx. stadig ske, at et studievært siger noget nedladende(IPS). Flere af

informanterne fortalte om den episode, som hun her hentydede til. En studievært lavede en vittighed om alevierne i et meget set tv-show. Vittighedens pointe handlede om incest blandt alevier. Efterfølgende var der mange skrivelser i aviserne om studieværtens meget uheldige kommentar. Når informanterne skulle beskrive forholdet mellem sunnier og alevier, kom de ofte ind på, at sunnierne har mange fordomme om alevier, som for det meste handler om, at incest er vidt udbredt blandt alevier. En sagde fx.: "Siger jeg, at jeg er alevi i Tyrkiet, så har de nogen mærkelige fordomme om, at man har sex med sin mor"(IP15). Flere af informanterne forklarede, at sunnierne til dels har fået denne fejlagtige opfattelse på grund af forsamlingerne i cem. Her er mænd og kvinder samlet uden nogen form for adskillelse. Under et ritual bliver der slukket lys, og det er kombinationen af at mænd og kvinder er samlet uden lys, som nogen mener, har givet anledninger til fordommene om incest(IP9). Informanterne er meget kedede af de fordomme, som sunnierne har om dem.

Flere udtrykte utilfredshed med, at alevierne ikke bliver støttet på lige fod med sunnimuslimer i Tyrkiet. En sagde fx.: "Det siger meget, at man ikke lærer noget om alevismen i skolen i Tyrkiet, det er kun sunni man lærer om. Man får heller ikke statsstøtte til cenhuse eller noget"(IP15). En anden sagde: "Sunnisme er knyttet til staten, de byggede religiøse skoler og moskéer, hvilket alevierne også betalte til men uden at få noget"(IP10). Dette passer overens med de eksempler, der gives i forskningen på undertrykkelse af alevisme i Tyrkiet, med indførelse af tvungen undervisning i sunniislam i skolerne, moskébygning i alevilandsbyer mm. Flere fortalte også, at det er sværere at blive ansat i det offentlige i Tyrkiet, hvis man er alevi(IP11).

Forholdet mellem alevier og sunnimuslimer

Informanterne fortalte, at de i det daglige kommer godt ud af det med tyrkiske sunnimuslimer, og flere sagde, at de havde mange venner og bekendte, der er sunnimuslimer. Alligevel er der en klar tendens til, at man vælger alevier over sunnier. En ældre alevi svarede på spørgsmålet om forholdet mellem alevier og sunnier: "Man har gode naboskaber, hjælper hinanden osv., men det er uacceptabelt mht. ægteskab. Det hænger også sammen med tro. Vi må komme i moskéen, de kan ikke komme ind i cem, hvor alle

¹² Se kapitel 5 p. 57.

er lige, brødre og søstre"(IP12). Senere sagde samme informant, at alevierne generelt har et bedre forhold til danskerne end til sunnierne. Flere af de unge fortalte, at selvom de ofte omgås sunnimuslimere privat, så føler de sig alligevel bedre tilpas blandt alevier(fx. IP5). Dette kan være udtryk for en videreførelse af det forhold, der har været mellem sunnier og alevier igennem historien, hvor der som nævnt i kapitel 4, har været gensidig mistillid og negative følelser.

Der var også et par stykker der ikke foretrak det ene frem for det andet: "Jeg synes, at det er ligegyldigt, så længe man er et godt menneske og at folk har noget tilfælles, så er det lige meget, om man er alevi"(IP7).

Sammenfatning

Der er en stærk bevidsthed om undertrykkelse af alevier. Ikke kun her og nu men det ligger i informanternes bevidsthed, at de har været et forfulgt folk i århundreder. Man har et negativt syn på den tyrkiske stats behandling af alevier, idet man mener, at den er undertrykkende i og med sine overgreb på alevier, eller som i Sivas mangel på indgreb. Desuden føler man, at man bliver overset i forhold til sunnier i Tyrkiet, idet man ikke ydes nogen form for støtte. Der er enighed om, at der i de sidste årtier er åbnet lidt op overfor alevier i Tyrkiet i forhold til tidligere, men at det ikke er nok endnu. Informanterne kommer generelt godt ud af det med de sunnier, de møder i hverdagen, men alligevel foretrækker de fleste alevittisk selskab. Man er meget kede af de bemærkninger, der udtrykker fordomme overfor alevier især dem om incest, som man oplever som meget udbredt i den sunnimuslimske befolkning.

Det virker som om, at der er en aldersafhængig forskel i, hvorvidt man holder sin aleviidentitet skjult. De unge informanter er mere tilbøjelige til at sige, at de er alevier end de ældre generationer. Hvilket kan hænge sammen med, at de ældre har oplevet hvordan det er at være alevi i Tyrkiet og derfor er mere påpasselige, også selvom der tilsyneladende er ved at blive åbnet mere op for det at være alevi i Tyrkiet.

6.3 Alevisme og politisk tilhørsforhold

I kapitel 5 har jeg redegjort for opfattelsen af, at alevier generelt hører til den politiske venstrefløj i Tyrkiet. Dette er også gældende for mine informanter i Danmark. De var enige om, at alevier generelt tilhører venstrefløjen indenfor politik, og samtlige sagde, at de selv var venstreorienterede. En sagde, efter at have fortalt at hun var venstreorienteret: "Det er alevier generelt, fordi de altid har været i en minoritetssituation"(IP6). Dette er et typisk svar på spørgsmålet, hvor man kæder aleviernes situation i Tyrkiet i forhold til de forskellige magthavere og den øvrige befolkning sammen med tilhørsforholdet til venstrefløjen. Flere mente, at den socialistiske tankegang passer godt overens med alevismen. En, der tidligere har været aktiv som socialist i Tyrkiet, sagde: "I dag fokuserer jeg mere på aleviernes sag. Det at jeg har været socialist tidligere, passer godt overens med de værdier, der er i alevismen. At man er socialt bevidst og lader de undertrykte komme til orde mv."(IP2) Flere fra forældregenerationen fortalte, at de ligeledes har været aktive på venstrefløjen, men at de i dag bruger energien på alevisagen(fx. IP1).

Flere af informanterne beskrev alevismen som demokratisk, tolerant, medmenneskelig og for menneskerettigheder(fx. IP 1, 2 og 11). De mente, at alevier har nemt ved en demokratisk tankegang. En fortalte således, at selvom alevier først for alvor kom i forbindelse med vestlige demokratiske synspunkter for ca. fyrré år siden, hvor man migrerede til storbyerne, så var det hurtigt noget man tog til sig(IP9). En anden sagde, at alevisme er en demokratisk livsform, der er baseret på venskab og kærlighed(IP11). At alevierne skulle være særligt demokratiske, medmenneskelige og tolerante forklares lidt på samme måde, som aleviernes forhold til socialistisk tankegang, med at disse ting ligger til alevierne, dels fordi man altid selv har været undertrykt, og dels fordi det har ligget i selve filosofien. Dermed mener man, at der er kommet en forståelse og accept for forskellighed. Jvf. Camuroglus opfattelse i kapitel 5 af, at der er sket en forandring i aleviernes opfattelse af de ovenstående begreber, fra at være noget man tilsluttede sig som del af venstrefløjen til, at man nu betragter dem som beskrivende for alevismen.

Aleviernes forhold til Atatürk i Tyrkiet er, som set i kapitel 5, præget af blandede følelser. Det samme er gældende blandt alevier i Danmark. Flere informanterne udtrykte en vis

'Det var informantens mor, som sad med ved interviewet, der fortalte dette.

sympati for Atatiirk og dennes politik, som de uopfordret kom ind på. En sagde fx.: "Hvis Atatiirk ikke havde kæmpet mod sultanerne efter det osmanniske rige, så havde det nok været et meget mere reaktionært samfund, som man ser i Iran og Irak. Samfund med Senat. Der var meget undertrykkelse, mange massakrer og derfor levede man skjult. Med Atatiirks dannelse af republikken kom lyset frem. Derfor støttede alevierne også den"(IP16). Denne informant fortalte efterfølgende, som flere andre, at Atatiirk før republikkens dannelse tog til Hacibektash for at få støtte af lederen der, hvilket han fik, og dermed fik han også opbakning fra alevierne.

En ung informant fortalte, at der er flest fortalere for Atatiirk blandt tyrkiske alevier, og at det er hos dem, man vil kunne se billeder af ham i hjemmet, hvorimod kurderne er lidt mere tilbageholdene(IP15). Det overordnede indtryk som informanterne giver af deres forhold til Atatiirk er, at de på den ene side er glade for, at han oprettede den tyrkiske republik som en sekulær stat, idet det religiøse pres fra sunniislam blev lidt mindre overfor alevier. På den anden side er man ikke begejstret for, at Atatiirk hurtigt efter dannelsen af republikken forbød diverse ordener og trosretninger deriblandt alevisme. Men man mener, at Atatiirk trods alt var bedre end det, der var tidligere, og at han har sikret et vist demokrati i Tyrkiet.

Informanterne har alle et meget negativt syn på S_eriat. De mente, at alle alevier er modstandere af Seriat og beskrev det som udtryk for noget tilbagestående og noget der hæmmer udvikling. En sagde fx: "Jeg vil ikke ønske det, jeg bryder mig ikke om det og jeg har ikke sympati for dem, som vil have det. Det kan ikke bruges i systemet, i den teknologiske udvikling, man kommer ikke videre på den måde, det er kun hjernevask. Personligt ville jeg ikke komme så meget i Tyrkiet, hvis det blev indført med alle de påbud"(IP8). En anden sagde: "Det forholder vi(alevier red.) os ikke til. Dem der er mere troende, vil gerne have det men ikke os"(IP9).

Sammenfatning

Informanterne fortalte, at de er venstreorienterede og at alevier generelt er det. De forklarede det med, at de som undertrykt gruppe er positivt indstillet overfor, at undertrykte kan få lov at ytre sig. Det samme angår deres forhold til demokrati og de fremhævede at

alevier går ind for menneskerettighederne og at de ser sig selv som meget tolerante.. Alt sammen noget de mener ligger til alevittisk tankegang.

Informanterne ser sig selv del af et undertrykt folk og identificerer sig med Ali og hans børn og den uret, der blev gjort imod dem. De ser alevier som kæmpende imod uretfærdighed.

De er fortalere for en sekulær tyrkisk republik, idet de mener, at det sikrer et vist mål af demokrati og religionsfrihed. Hvilket ikke var tilstede under sultanerne, hvor de mener, at alevierne blev undertrykt i højere grad end efter republikken. I overensstemmelse hermed er de glødende modstandere af Seriat og enhver form for religiøs tvang.

6. 4 Aleviidentitet

De fleste af informanterne mente, at spørgsmålet om de først og fremmest betragtede sig selv som muslim, alevi, tyrker kurder eller dansker var svært at svare på og et par stykker sagde, at de slet ikke kunne svare på det, idet de var lidt af det hele. De fleste kom efter nogen betænkningstid frem til, at de først og fremmest var alevi og dernæst enten muslim, tyrker eller kurder. Resten svarede overvejende, at de først og fremmest så sig som muslim eller tyrker og dernæst som alevi. Kun en sagde, at han ud over alevi så sig selv som klart dansk(IP9). Flere af de unge sagde, at de aldrig ville se sig selv som danskere, selvom de godt vidste, at de delvis var det. Tre svarede, at de først og fremmest så sig som mennesker fx. sagde en: "Først og fremmest som menneske det er grundlæggende. Og derefter som alevi fordi vi er født og opvokset som alevi. Alle mennesker tror på noget, og det skal man og ikke benægte, og samtidigt skal man have respekt for andre"(IP16). Det overordnede billede var altså at informanterne så sig selv som en blanding af de forskellige kategorier med forskellige udeladelser. Ikke-kurderne så sig naturligvis ikke som kurdere, og de fleste havde svært ved at se sig selv som danskere. En sagde: "...Uanset om jeg har dansk pas, vil jeg altid være tyrker. Pga. mit udseende osv. kan jeg ikke komme uden om det. Jeg er dansk, men uden at jeg glemmer bagagen. Jeg kan sige det på den måde, at på gaden er jeg dansk, men når jeg kommer hjem, så er man tyrkisk. Der spiller man bevidst en dobbeltrolle"(IP13).

Hvordan identificeres en alevi?

Når informanterne møder en fremmed, som de kan se er af tyrkisk herkomst, er der ingen af dem, der spørger direkte til, om vedkommende er sunni eller alevi. Men der er ingen tvivl om, at de er interesserede i at finde ud af det. De fortalte, at der er forskellige måder hvorpå de i en sådan situation, kan identificere en alevi og at det kan tage noget tid i selskab med personen, før man ved det. Flere sagde, at det umiddelbart havde mere med fornemmelser end med sikker viden at gøre. Endvidere mente de, at man skal være alevi for at kunne se tegnene. Der var stor enighed om, at det først og fremmest er væremåden, der afslører en alevi. De fleste mente, at alevier er mere varme, høflige og respektfulde. En sagde: "Jeg vil kunne se det pga. respekten. Hvis man ser en gruppe sunnier, vil de også kunne være gode venner, men de vil samtidigt kunne stå og svine hinanden til. Det kunne

vi to(informanten henviste til IP 15, der blev interviewet samtidigt) aldrig finde på. Der respekterer man mere hinanden"(IP14). En anden sagde: "Det er væremåden. Man skal kende dem, for at kunne se det. De er ikke så stive, mere åbne, varme, forsigtige, kærlige. De (alevier red.) er også meget snakkesalige. Der er et eller andet bånd. De andre er mere mistænksomme. De er mere åbne fx. mht. køn, der er mere kvindefrihed hos alevier"(IP4). Flere af informanterne fortalte, at man gennem samtale pejler sig ind på, om det er en alevi man taler med. De sagde at de sender stikord eller signaler ud og så venter på om vedkommende fanger dem og sender lignende tilbage.¹⁴ En fortalte, at det er en udbredt kilde til forundring blandt sunnier, at alevier kan identificere andre alevier uden direkte at have nævnt, at de er alevier. Af samme grund bildte hun engang for sjov en sunniveninde ind, at alevier lavede hemmelige tegn til hinanden(IP4).

Et par stykker sagde, at det er den tankegang eller indstilling som folk har, der er afgørende. IP7 mente fx., at der er stor sandsynlighed for, at man taler med en alevi, hvis vedkommende kommer med venstreorienterede synspunkter.

En mere konkret måde er at spørge til, hvor folk kommer fra. IP9 sagde: "Det typiske spørgsmål er: 'hvor er du fra i Tyrkiet' så er man stemplet, så kan man forestille sig, om de er alevier eller hvad".

Informanterne fortalte, at man nogen gange kan se det på overskægget, idet aleviers overskæg ofte er meget tykkere end sunniers, og at de ældre alevier ofte har enderne af overskægget snoet op ad. En af de ældre alevier havde netop et sådant fint tykt snoet overskæg. Han fortalte, at han tit blev spurgt direkte i Tyrkiet, om han var alevi på baggrund af sit skæg og at han altid svarede at; ja det var han(IP!2). Hvad kvinderne angår, sagde flere, at man i hvert fald vidste, at en kvinde der bar tørklæde, ikke var alevi. En fortalte, at hvis en kvinde endelig bar tørklæde, så var det bundet bagtil, det sad løsere, og at det ville være mere farvestrålende end en sunnis tørklæde(IP10). Omgangen mellem kønnene blev givet som et andet eksempel på aleviernes særegenhed, idet man mener, at mænd og kvinder er mere afslappede i forhold til hinanden i alevismen i forhold til sunnier. Der blev givet eksempler med at sunnimuslimske kvinder gemmer sig væk, når der

¹⁴ Jeg kunne desværre ikke få præciseret, hvad det er for stikord eller signaler man sender ud. Det kan være fordi informanterne gerne vil holde det for sig selv, men jeg tror nærmere, at det simpelthen ikke kan konkretiseres, og at de stikord man sender ud afhænger af den sammenhæng, som samtalen foregår i.

kommer mænd på besøg i deres hjem, og at de fx. ikke giver dem hånden, hvor en alevittisk kvinde åbent vil kunne tale med mænd, selvom de ikke er i familie med dem (fx. IP12). Et andet eksempel var at ved fester, hvor der både er sunnier og alevier, vil man kunne se, hvem der er alevier, idet alevittiske mænd og kvinder sidder ved samme bord og imellem hinanden, hvor sunnier er opdelt således at kønnene sidder hver for sig (IP4). Flere af de unge fortalte, at man kan se det på, at nogen bærer Alis sværd, Zulfikar, i en kæde om halsen.

For informanterne blandt de yngre generationer har alevisme for størstepartens vedkommende ikke været en væsentlig del af deres liv. De fleste fra forældregenerationen har ikke deltaget i alevismen siden barndommen, og de fleste af de unge har ikke stiftet videre bekendtskab med alevismen før inden for de sidste par år, ud over fejring af diverse højtider. Der er derfor tale om en genoplivelse af aleviidentitet, når alevier fra disse to generationer i dag begynder at beskæftige sig med alevismen. De er forbundet med alevismen via slægt og det de har hørt i barndommen, men at være alevi har ikke tidligere været en så central identificering for dem, som den er i dag. Nu melder de sig ind i aleviforeninger, læser litteratur om alevismen, går til forskellige arrangementer som koncerter, mindeaftener, semahdans mm. og betragter sig selv som alevi.

Sammenfatning

Informanterne definerede i høj grad alevismen ved at kontrastere det til sunniislam. Når de blev bedt om at definere et givent element i alevismen, gjorde de det hele tiden med henvisninger til sunniislam.

Samtlige informanter har trods den mangeårige lave opmærksomhed på alevismen, alligevel altid været klar over, at de havde en alevittisk baggrund. Og at denne gjorde, at de var anderledes end fx. sunnimuslimere. De udtrykte fx., at man kan mærke forskel mellem de to grupper i opførsel, holdninger og til dels udseende, med end klar positiv opfattelse af alevier i forhold til sunnier.

Selvom der i dag er mere åbenhed overfor det at være alevi, er det alligevel noget, man går lidt stille med dørene med. Det ses fx. i den måde, som informanterne fortalte, at de finder ud af om en person er alevi. Man spørger aldrig direkte, men pejler sig langsomt ind på det.

7. Konklusion

Aleviernes tilværelse i Anatolien har, som gennemgået, været præget af forfølgelse og undertrykkelse igennem historien. De har haft utallige sammenstød med de skiftende regeringsmagter, de har været udsat for den øvrige befolknings fordomme og diskrimination, og deres religion er blevet undertrykt og lagt for had af de sunnimuslimske gejstlige. Selv Atatürk, der nød stor støtte hos alevierne, søgte at undertrykke aleviernes kultur og religion i forsøget på at skabe en nation med en enhedskultur. I de senere årtier har man fra den tyrkiske stats side lavet yderligere tiltag for at assimilere alevierne. Det har man gjort ved ignorere deres religiøse og kulturelle særtræk og ved at understrege, at alevier og sunnier er en og samme ting. Endvidere har man undladt at gribe ind, hvor ekstremister har udført terrorhandlinger overfor alevier.

Der er en øget bevidsthed om det at være alevi i dag. Det ses bl.a. i den forholdsvis nye foreningsaktivitet blandt alevier i Danmark, Tyrkiet og andre steder. Denne øgede bevidsthed kan man i hvert fald for alevierne i Danmarks vedkommende, kalde en genoplivning af etnicitet, idet alevierne for de yngre generationers vedkommende, enten ikke har udøvet alevismen tidligere eller kun i meget lav grad og ikke har haft kendskab til, hvad alevisme er.

Der er flere årsager til den mangeårige lave bevidsthed om og beskæftigelse med alevismen. Som gennemgået, betød opsplitningen af de tætte alevisamfund i Tyrkiet, der startede med migrationen til storbyerne i 1950-erne, at institutioner, traditioner og trosforestillinger ikke længere kunne opretholdes, idet de nye omgivelser ikke tillod det, og dermed forsvandt det tætte fællesskab fra landsbyerne, som har styrket alevismen gennem århundreder. Aleviernes politiske tilhørsforhold til venstrefløjen betød i 1970-erne, at man yderligere vendte den alevittiske religion og kultur ryggen. Dermed opstod der et hul mellem generationernes viden om alevismen, fordi de unge, dengang, ikke ville videreføre alevismen, som tilfældet har været for informanterne fra forældregenerationen, og fordi denne forældregeneration ikke har givet alevismen videre til deres børn, som vi så, var tilfældet med de unge alevier blandt mine informanter. Som set, har man i Danmark videreført den praksis, som alevier har haft i Tyrkiet med at fortie sin herkomst, hvilket

uden tvivl har været en medvirkende årsag til, at de unge ikke har været bevidste om alevisme.

Den udvikling der har været i Tyrkiet i de sidste 10 år, med en vis opblødning fra statens side i sin undertrykkelse af alevier, en øget tendens til at fokusere på den alevittiske herkomst som kommer til udtryk i foreningsaktivitet og udgivelser af alevilitteratur, samt begivenheder som den i Sivas, har influeret herboende alevier til at interessere sig for deres alevittiske herkomst. De har med oprettelse af foreninger forsøgt at udbrede kendskabet til alevismen, at fa. skabt en bevidsthed om alevisme blandt alevier og dermed genoplive en tro og kultur, som man kan sige, har været sovende i nogle generationer. At dette har været tilfældet kan bl. a. ses af informanternes begrænsede viden om centrale trosforestillinger, ritualer og traditioner. Forholdet til de herboende tyrkiske sunnimuslimer har forstærket denne tendens til fokusering på den alevittiske identitet. Informanternes svar viser, at de i de sidste par år har følt et stigende pres for at kunne definere sig selv og sin baggrund i mødet med, hvad de siger er, en øget bevidsthed om religiøst og kulturelt tilhørsforhold blandt sunnimuslimer. Dette pres søger de så at imødegå nu med en klar udmelding om, at de er alevier, og de forsøger så at stykke sammen, hvad dette vil sige. Også før den fornyede fokusering på alevismen har alle informanterne, også de unge, været vidende om, at de har en alevittisk baggrund og følt, at det gjorde, at de var anderledes end sunnimuslimer, og de har fx. holdt visse højtidere mm. Så der har hele tiden været et bånd til den alevittiske baggrund. Der er altså ikke tale om en konstruktion af et helt nyt tilhørsforhold, der er fuldstændigt fremmed, men en konstruktion af en etnisk identitet der har grund i en kulturel arv, som har ligget et sted i baggrunden i deres liv. Foreningsaktiviteterne i Danmark og udviklingen i Tyrkiet smitter også af på alevier, der ikke vil engagere sig direkte i alevismesagen. Det ses af at informanter, der ikke er medlemmer, alligevel siger, at de er mere åbne nu, og at de lige vil se tiden an, inden de engagerer sig.

Jeg har set, at informanterne i stort omfang er i gang med en proces, hvori de stykker en etnisk identitet sammen. Alevierne ønsker en sammenblanding af de forskellige kulturer, der berører dem. Det kommer bl.a. til udtryk i deres forhold til sprog. Som set ønsker flere af de unge, at der kommer mere alevittisk litteratur på dansk. Hvilket de ældre generationer

støtter. De ønsker oversættelser af, hvad der foregår i ritualerne, af digtene, filosofien og baggrundslitteratur, så de dermed kan følge med, hvilket de har svært ved på tyrkisk, fordi der er mange vanskelige og fremmede begreber. Det er ikke min opfattelse, at de ønsker, at cemaftenerne skal foregå på dansk, men de ser ikke noget problem i at flytte selve formidlingen af alevismen over til dansk. De er meget optagede af, at deres alevittiske identitet skal være i overensstemmelse med det danske samfund. De har endvidere en opfattelse af, at være meget integreret i det danske samfund, med det forbehold at de ikke ser sig selv som danskere men som en blanding af dansker og tyrker eller kurder. De er altså ikke interesseret i at afbilde tidligere tiders form for alevisme, som den så ud i bjerglandsbyerne, men ønsker at tage elementer fra både Danmark, Tyrkiet og hvad man forbinder med alevismen. Idet de mener, at alevismen altid har omformet sig i forhold til den tid man lever i og ikke, som i Islam i øvrigt, hænger fast i fortidens betingelser, er dette omformningsprojekt ikke noget, der ses, som et større problem. I denne nye form for alevisme man er i gang med at konstruere, fremhæves den kulturelle side i forhold til den religiøse. Det ønsker den overvejende del af informanterne, og det kommer også til udtryk i fx. aleviforeningernes vedtægter, hvor det religiøse aspekt helt er udeladt. Jeg tror, at der bag denne nedtoning af det religiøse ligger en modstand mod den religion, som alevierne mener, der udøves i den øvrige islam, og som de ikke ønsker at identificere sig med. Men også det forhold at mange af alevierne fra forældregenerationen, som har den afgørende rolle i foreningerne, har en politisk baggrund som socialister, kan spille en rolle. Man ser alevismen som værende moderne i en vestlig forstand og lægger vægt på, at det er demokratisk, fremskridtsorienteret, videnskabelig, tolerant, for menneskerettigheder mm. Dette kan ses af informanternes svar, i aleviforeningens materiale og den fremlægning som forskere, der har studeret alevisme i Danmark og i Tyrkiet, giver af alevismen. Disse træk fremhæves som essentielle for alevismen både nu som tidligere i historien. Dette kan meget vel være et resultat af aleviernes politiske engagement på venstrefløjen, hvormed der, som Camuroglu mener, er sket en forandring fra at alevier blot mente, at disse træk var i overensstemmelse med alevismen til at være indbegrebet af alevisme. Der er meget stor frihed til at vælge, hvor meget man vil gå op i alevismen, og det understreges, at man ikke forsøger'at presse de unge til at udøve deres tro, hvilket igen kontrasteres til den øvrige islam, hvor man mener, at det modsatte er gældende. Det

væsentlige er, at man holder fast i nogle bestemte livsanskuelser, som man forbinder med alevismen; tolerance, det der udtrykkes ved edep, samt at man ikke gifter sig med en ikke-alevi. Det er en anden form for formidling af kultur, der foregår i dag blandt alevier i Danmark end tidligere i de alevittiske samfund i bjerglandsbyerne. Den gamle videregivelse af traditioner og religion fra dede'en og den øvrige gruppe til de unge er brudt, og nu foregår formidlingen til de unge som en særskilt beskæftigelse via skrifter, foredragsaftener mm. Det har nu mere karakter af undervisning, hvor det før var del af socialiseringen. I dag har lægmænd mulighed for og ønsker om at sætte sig ind i de religiøse skrifter, hvilket er en ændring af brugen af skrifterne i forhold til tidligere. Brugen og opfattelsen af andre elementer har også ændret sig. Semah bruges nu også i ikke-rituelle sammenhænge som opvisning til kulturaftener og som middel til at skabe et fællesskab blandt den alevittiske ungdom.

Det er interessant at alevierne er så bevidste om at konstruere en ny etnisk identitet. De taler åbent om, at de er ved at finde ud af, hvad det vil sige at være alevi og hvordan dette skal passes ind i deres liv. De er også meget bevidste om, hvad de opdyrker denne identitet i modsætning til. Der har altid været et skel mellem alevier og sunnier, men som flere af informanterne udtrykte, sker der blandt indvandrere i disse år en større differentiering. Som jeg har set, forstår informanterne sig i høj grad i forhold til, hvad de ikke er og ikke vil være, nemlig sunmer. Sunnier, mener man, følger mere de ydre ting som regler og forskrifter end noget indre. De er mindre indstillet overfor udvikling og deres form for islam er direkte hæmmende for fremskridt. De har en forældet kønsopdeling og er i det hele taget mindre varme og respektfulde overfor andre mennesker. Alt sammen noget som alevierne ser sig selv i modsætning til. Selvforståelsen af at være i modsætning til sunnier blev tydelig i interviewene. Flere steder bad jeg informanterne om at definere noget indenfor alevismen for derefter at bede dem om at sætte det i forhold til sunniislam. I langt de fleste tilfælde definerede de af sig selv det pågældende begreb i forhold til sunniislam. Forholdet til Sunnimuslimerne i Tyrkiet, der har været præget af undertrykkelse, gør at alevierne har en forståelse af sig selv som værende en minoritet, der må kæmpe for retfærdighed. Informanterne var som beskrevet meget ivrige for at fortælle om den uret, der gennem tiden er blevet begået mod alevier og nævnte ofte dette i deres beskrivelse af, hvad

alevisme er. Denne selvforståelse har de herboende alevier gjort til genstand for deres genoplivning af etnicitet. Det kommer til udtryk i det materiale, man bruger til at undervise de unge alevier i, aleviforeningeraes vedtægter, deres optagelse af begivenheder som massakren i Sivas og anden form for uretfærdig behandling af alevier i Tyrkiet og deres brug af Alis sværd Zulfikar som symbol for modstand mod undertrykkelse og uretfærdighed.

Det er passende at betegne aleviernes genoplivning af etnicitet som udtryk for kreolisering, i Røgilds forstand. Der er tale om, at man henter elementer fra forskellige kulturer og lader dem smelte sammen, således at der rent faktisk fremkommer en ny etnisk identitet. Røgilds så, at unge andengenerationsindvandrere lever i en dansk kontekst, med de krav det omgivende samfund stiller i form af skolesystemer, integration mv. og den behandling de øvrigt møder i det danske samfund samtidigt med, at de har en bevidsthed om deres kulturelle baggrund i form af deres eget eller forældrenes hjemland, der udmønter sig i særlige forventninger, vaner, religion mv. hjemmefra

Røgilds fandt så at de unge opbygger en identitet, der hverken er endegyldig dansk, tyrkisk eller andet, men at de unge bygger bro mellem det danske samfund og deres hjemland i en ny identitet, som de bygger op omkring hiphop-bevægelsen og en identitet som sort. På lignende vis kan man anskue aleviernes genoplivning af identitet: De sammensmelter kulturelle elementer fra de forskellige kulturer, som de mener, at de er en del af. Der er naturligvis ikke noget nyt i at de alevier, der er indvandret til Danmark må forholde sig til det at være indvandrere, og hvad dette medfører. De har, i al den tid de har levet i Danmark, skulle forholde sig til det danske samfund, og til det at være indvandrer og samtidigt været influeret af deres hjemland.

Den kreoliserede kultur skal ikke ses som et endeligt slutprodukt, men som en fortsættende proces hvori man over tid skifter mellem vægtningen af forskellige identificeringer. Disse identificeringer med kulturelle elementer skal ligeledes ikke ses som faste enheder, men som elementer der stadigt forandres. Dvs. at et givent element som alevierne i Danmark mener at hente fra en form for oprindelig alevisme i dag vil være anderledes, når samme element hentes i en anden tid eller sammenhæng. Når jeg taler om, at man henter

elementer, og at man konstruerer en ny identitet, mener jeg, at disse valg er betingede. Barth giver den opfattelse, at etniske identiteter kan konstrueres forholdsvis frit af en given gruppe alt efter, hvad man mener passer i ens kram. Røgilds, Hannerz, Bauman m.fl. tager i deres teorier højde for, at en etnisk gruppe er begrænset i sine udfoldelsesmuligheder af magtrelationer, og andre samfundsmæssige omstændigheder og at en etnisk identitet dermed altid vil være begrænset og influeret af omgivelserne. Dette er genoplivningen af aleviidentitet et tydeligt eksempel på.

Kreoliseringsbegrebet tager i Røgilds brug af det, det bedste fra situationismen og fra primordialismen. Situationismen fortæller, at etniske identiteter ikke er statiske og essentielle, men er konstruerede og evigt foranderlige. Og at det er i mødet med andre, at man identificerer sig selv. Dvs. at det er i selve grænsen at identiteten, særegenheden for en gruppe konstrueres. Barms teori om inklusion og eksklusion som identitetsskabende er relevant for alevierne, der har en så stærk, eller synlig, modgruppe at identificere sig i forhold til. Nu hvor de er i gang med en genoplivning af aleviidentiteten, bruger de sunnierne i Danmark og Tyrkiet som modstykke. De konstruerer deres identitet, netop som de oplever, at skellene mellem indvandregrupper bliver større. Deres identitet er i høj grad et produkt af forestillingen om "de andre" som de identificerer sig i forhold til. Jeg mener, at man kan gøre god brug af primordialismens opfattelse af den selvforståelse, den enkelte har i en etnisk gruppe, hvor bevidstheden om arv - dvs. det man mener, at man kommer afskal formidles videre til den næste generation og er betingende for ens selvforståelse og dermed handlen i samfundet. Dette tager Røgilds højde for med begrebet erindringens hermeneutik. Blot skal selve den primordialistiske naturliggørelse af etnisk identitet skæres fra. Informanterne er i høj grad influeret af deres arv eller en bevidsthed om, hvad den består i. Især nu, hvor de skal opdyrke en aleviidentitet, søger de i deres fortid. De spørger deres bedsteforældre, går til foredrag om alevismen mv. Men samtidigt lader de sig influere af nye input om alevismen i form af nyt materiale og nylige hændelser. Desuden er de i gang med at danne nye alevittiske fællesskaber. Deres omgangskreds er i stigende grad alevittisk, de søger nye fællesskaber med det at være alevi som samlingspunkt. Man kan sige, at fortid og nutid smelter sammen. Forestillet eller ej udgør det en bevidsthed om et etnisk fællesskab hos informanterne', som Fishman ville forstå det.

Kreoliseringsbegrebet giver et billede af, hvad der sker i aleviernes etnicitet. Det kan dels bruges til at se, hvad der generelt sker med mennesker, der flytter fra en kultur til en anden og dels hvad der sker, når en gruppe så bevidst søger at danne en samlet etnisk identitet, som det er tilfældet med alevierne i Danmark i disse år. I denne kreoliseringsproces vælger, henter, samler og blander alevierne det, de mener at kunne bruge fra Tyrkiet, Danmark, den alevittiske arv og sikkert mange andre steder fra. Dette er lige efter den situationistiske bog. Men de er begrænset i deres valgfrihed, idet der er grænser for hvad man vil kunne indlemme i den alevittiske arv. De er også begrænset af at være en gruppe, der består af alevier, der kommer mange forskellige steder fra og derfor har forskellige slags alevisme med i bagagen. Med dette forhold taget i betragtning sammen med de verdensomspændende paraplyorganisationer, der søger at forbinde alevier i mange forskellige lande, kan man forestille sig, at der vil foregå en ensretning eller standardisering af alevismen, som jo ellers hidtil har været kendetegnet ved sin pluralitet.

Bibliografi

Aringberg-Laanatza, Marianne: *Alevis in turkey - Alawites i Syria*. I: Olsson, Tord (red.) m.fl.: *Alevi Identity, Cultural, Religions and Social Perspectives*. Istanbul, The Swedish Institute i Istanbul, 1998.

Ataseven, Ilhan: *The Alevi-Bektasi Legacy: Problems of Acquisition and Explanation*. Lund, Novapress, 1997.

Barth, Fredrik(red.): *Ethnic Groups and Boundaries*. London, Allen & Clawin, 1969.

Baumann, Gerd: *The multicultural riddle*. 1999

Bilici, Faruk: *The Function of Alevi-Bektashi Theology in Modem Turkey*. I: Olsson, Tord (red.) m.fl.: *Alevi Identity, Cultural, Religions and Social Perspectives*. Istanbul, The Swedish Institute i Istanbul, 1998.

Birge, John Kingsley: *The Bektashi Order of Dervishes*. Bristol, Burleigh Press, 1965.

Cakir, Rusen: *Political Alevism versus Political Sunnism: Convergences and Divergences*. I: Olsson, Tord (red.) m.fl.: *Alevi Identity, Cultural, Religions and Social Perspectives*. Istanbul, The Swedish Institute i Istanbul, 1998.

Camuroglu, Reha: *Alevi revivalism in Turkey*. I: Olsson, Tord (red.) m.fl.: *Alevi Identity, Cultural, Religions and Social Perspectives*. Istanbul, The Swedish Institute i Istanbul, 1998.

Camuroglu, Reha: *Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey*. I: Krisztina Kehl-Bodrogi(red.) m.fl.: *Syncretistic Religions Communities in the NearEast*. Holland, Brill, 1997.

Cornell, Erik: *Tyrkiet på Europas Troskel*. Sverige, Studentlitteratur, 1997

Faroqhi, Suraiya: *The Bektashis, a Report on Current Research*. I: Popovic, Alexandre; Veinstein, Gilles: *Bektachiyya*. Istanbul, 1995.

Fishman, Joshua A.: *Language and Ethmcity*. Clevedon, Multilingual Matters, 1989.

Giddens, Anthony: *Sociology*. Cambridge, Polity Press, 1989.

Grosjean, Francois: *Life with two Languages*. London, Harvard University Press, 1982

Hannerz, Ulf: *Cultural Complexity*. USA, Colombia University Press, 1992.

Hvenegård-Lassen, Kirsten: *Grænseland. Minoriteter, rettigheder og den nationale idé*. Danmark, Det danske center for menneskerettigheder, 1996

- Jensen, Mogens Kjær: *Kvalitative metoder i anvendt samfundsforskning*, København, Socialforskningsinstituttet, 1991.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: *Die Kizilbas/Aleviten*. Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 1988. Kehl-Bodrogi, Krisztina(red.) m.fl.: *Syncretistic Religions Communities in the Near East*. Holland, Brill, 1997.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: *Introduction.I: Krisztina Kehl-Bodrogi(red.) m.fl.:Syncretistic Religions Communities in the Near East*. Holland, Brill, 1997
- Kvale, Steiner: *Interviews. An introduction to Qualitative Research*. USA, Sage Publications, 1996.
- Mastny, Vojtech; Nation, Craig: *Turkey between East and West*. USA, Westview Press, 1996
- McGuire, Meredith B.: *Religion The Social Context*. USA, Wadsworth Publishing Company, 1997.
- Mélikoff, Irene: *Bektashi/Kizilbash: Historical Bipartation and its Consequences.I: Olsson, Tord (red.) m.fl.: Alevi Identity, Cultural. Religious and Social Perspectives*. Istanbul, The Swedish Institute i Istanbul, 1998.
- Necef, Mehmet Umit: *Indvandrere reguleres ud af arbejdsmarkedet*. Politiken, 3. februar 1997.
- Necef, Mehmet Umit: *Jeg vil ikke være en simpel fremmedarbejder som min far*. Danmark, Odense Universitetsforlag, 1994.
- Olsson, Tord (red.) m.fl.: *Alevi Identity*. Istanbul, Swedish Research Institute in Istanbul, 1998.
- Otter-Beaujean, Anke: *Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der Buyruk-Handschriften im Alivitum*. I: Krisztina Kehl-Bodrogi(red.) m.fl.: *Syncretistic Religions Communities in the Near East*. Holland, Brill, 1997.
- Pieterse, Jan Nederveen: *Globalization as Hybridization*. I: Featherstone, Mike; Lash, Scott og Robertson, Roland(red.): *Global Modernities*. London, Sage Publications, 1995.
- Røgilds, Flemming: *Stemmer i et grænseland*. København, Politisk Revy, 1995
- Selmer, Bodil; Pedersen, Lars: *Muslimsk Indvandrerungdom*. Århus, Aarhus Universitetsforlag, 1991.
- Smith, Anthony D.: *An Ethnic Revival*. Cambridge, 1981.
- Spradley, James P.: *The Ethnographic Interview*. USA, 1979.

The Constitution of the Turkish Republic. Ankara, 1982

Vorhoff, Karin: *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevittische Identität in der Türkei der Gegenwart.* Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 1995.

Øvrigt materiale

Aleviforeningen i Danmark: *Vedtægter for Aleviforeningen i Danmark.* Århus., 1998.

Aleviforeningen i Danmark: Videobånd med optagelser fra forskellige foreningsaktiviteter. Århus, 1996.

Aleviforeningen i Danmark: Undervisningsmateriale brugt ved en ungdomslejr i 1999.

Aleviforeningen i Danmark: Brochure om Aleviforeningen i Danmark og om alevisme.

niveauer(makam)?

28a.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved de tre siinnet og de syv farz?

29.Går du til cem /har du været til cem? Hvor ofte? 29a

Hvis nej,hvorfor ikke?

30.Går du i moske/har du været i moske? Hvor ofte? 30a.

Hvis nej, hvorfor ikke?

31. Beder du privat?

32.Har du kontakt med en dede?

33.Følger du "initiering via de fire døre"?

33a.Hvis nej: Er det noget du har gjort tidligere? Er det noget du vil gøre i fremtiden

34.Faster du?

35.Deltager du i semah?

36.Hvilke hellige skrifter læser du/har du læst?(Torahen, salmerne, NT, Koranen,

Buyrukl(tyrk.:

Hadisler, Tevret, Zebur, Yncil, Kuran) div. hadith o.a.

37.Læser du/har du læst nyere alevittisk litteratur?

38.Besøger du helgengrave/tænder lys ved helgengrave?

39.Kysser du dørkamme ved hellige rum/rum generelt?

40.Undgår du at træde på dørrtrin i hellige bygninger/dørrtrin generelt?

41 .Opsøger du healere? Har du opsøgt healere?

42.Hvordan vil du placere dig selv politisk?Alevi generelt politisk?

43 .Hvordan identificerer du en der er alevi, hvis du fx er ude blandt folk du ikke kender?

44.Hvordan forholder alevier sig til forskellighed indenfor gruppen?

45.Kan du fortælle noget om alevitter i Danmark? Hvor mange tror du der er i

Danmark/hvor stor del af de tyrkisk/kurdiske indvandrere er alevi?

46.Er der forskellige grupper i DK(kurdere,tyrkere(religiøse-ortodokse? Hvilke? Hvordan er de

organiseret/hvordan kommer det til udtryk?

47.Er du medlem af en aleviforening?

48.Er du medlem af nogen anden klub eller forening?

49.Er der forskel mellem generationernes opfattelse/udførelse af religionen? Hvordan? Hvorfor tror du det er

sådan?-

50.Hvordan vil du opdrage/opdrager du dine børn?

50a.Er der noget specifikt alevittisk de skal opdrages til?

51 .Har alevisamfundet i Danmark ændret sig i de senere år? Hvordan?Hvorfor mener du at det er sådan?

52.Alevi beskrives ofte som en undertrykt religion/befolkningsgruppe. Hvad mener du om det? Beskriv!

53.Hvordan vil du beskrive aleviers forhold i Tyrkiet(religiøst socialt, økonomisk, politisk)? 53a.I forhold til sunnimuslimer?

54.Hvordan vil du beskrive alevitters forhold i Danmark (religiøst, socialt, økonomisk, politisk)?

54a.I forhold til sunnimuslimer?

54b I forhold til det omgivende "danske" samfund?

55.Alevisme beskrives ofte som en hemmelig/skjult religion er det rigtigt at den er det?

- 55a.Hvordan kommer det til udtryk?
 55b.Kan du forklare hvorfor?
 55c.Hvad mener du om hemmeligholdelsen?
 56.Fortæl om jeres forening?
 57. Hvad er baggrunden for foreningen?(formål)
 58.Hvem har stiftet den?
 59.Kan du fortælle hvordan den er organiseret?
 60.Hvor mange medlemmer er der?
 61.Hvilke arrangementer har I? Hvor ofte?
 62.Kan du sige noget om fordelingen mellem kurdere og tyrkere i foreningen?
 63 .Kan du sige noget om fordelingen mellem troende og ikke-troende i foreningen?
 63a.Hvad forstår du ved "troende"
 64.Har I forbindelse med andre danske eller udenlandske aleviforeninger?
 65.Har i mødt nogen modstand?
 66.Er der andet du vil fortælle om alevisme?
 svar66[
 67.Kommentarer.

Bilag 1.

Interviewguide

r?nr[]
 Alder[] Køn[] By[] i
 Dato[] Tidspunkt[]

1. Familiemæssige status, uddannelse, arbejde?
2. Hvilken del af Tyrkiet kommer du/din familie fra?
3. Hvad er/var din far/mor beskæftigede med?
- 4.Hvornår var du sidst i Tyrkiet? Hvor ofte tager du til Tyrkiet?
- 5.Hvad vil det sige at være alevi?
- 6.Betragter du alevisme som religion eller kultur?
- 7.Hvad forstår du ved religion? Hvad omfatter det til forskel fra kultur?
- 8.Betragter du dig først og fremmest som værende:
 Muslim, alevi, tyrker, kurder, dansker?
- Sa.Har du noget tilhørsforhold til andre grupper, som cepni, tahtaci, abdal eller andre?
- 9.H vad mener du er kendetegnende for alevisme? ~~~
- 9a.Til forskel fra Islam i øvrigt(sunni og shia)?
- 10.Hvad gør du af religiøse ting i din hverdag, og til højtider? 11 .Hvad betragter du som særlige alevitiske religiøse aktiviteter? 1 la.Til forskel fra Islam i øvrigt?
- 12.Hvad betragter du som særlige alevitisk tro?
- 12a.Til forskel fra Islam i øvrigt?
- 13.Hvad betragter du som særlige alevitisk moral/etik(doktriner, regler? 13 a.Til forskel fra Islam i øvrigt?
- 14.Hvad er forbindelsen til Bektashi(ordenen)?

- 15.Kan du fortælle noget om alevismens slægtsskabshierakier? Bruges de i Danmark? 15a.Kan du fortælle noget om musahiplik? Bruges det i Danmark?
- 16.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved Gud?
- IT.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved Gud i forhold til mennesket?
- 18.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved Sjælen?
- 19.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved Edep: Eline, diline, beline Sahip ol?
- 20.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved profeterne: Muhammed, David, Jesus, Moses?
- 21 .Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved Ali?
- 22.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved Imamerne?
23. Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved Islams trosartikler?
- 24.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved'de fem søjler?
- 25.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved religiøs lov, Sharia/Seriat?
- 26.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved Haci Bektash?
- 27.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved cem?
- 28.Hvordan forholder du dig til/hvad forstår du ved De fire døre(seriat, tarikat, marifet, hakikat) og de fyrrer

Bilag 2.

2. Gençlik Kampı eğitim programı
- 1 Çalışma gurupları ve görev bölümü.

Bay/ bayan karışık 12 Çalışma grubu kuruyoruz: Her gurup kendine bir isim buluyor Temsili Cem için, her gurup 12 hizmeten birini seçecek. Her gurup bir ulumuzu tanıtacak (liste) Her gurup bir şiir/deyişi açıklayacak "analiz" (kopi) Her gurup sıra ile yemek yapımı ve bulaşığa yardım edecek.

- 2 Alevi Felsefesi, bilimsel yaklaşım ve Alevilik anlayışımız
- 3 2 Temmuz 93 Sivas şehitleri (şiir ve Dia-tekst)
- 4 Alevilik nedir. Aleviliğin tarihi, kaynakları ve islam ilişkisi.
- 5 Aleviligin inanç yapısı, (4 Kapı 40 Makam) ve 12 ünlü)',
- 6 Aleviligin kültür yapısı, (Semah yazı, ve 12 şiir)
- 7 Aleviligin Toplumsal yapısı ve CEM, (temsili cem için gurup çalışması) (Cem / tiyatro önerisi)*
- 8 Günümüzde Alevilik ve sorunları (açıklama tartışma)
- 9 Sosyal toplumsal konular, yaşadığımız dünya ve biz. (soru cevap) (Sınıflar, kişisel ve sosyal piramit, insan psikolojisi, politik partiler,izimler, insan hakları, devrim, demokrasi, Atatürkçülük 6 ok, vs.)
- 10 Gençlik sorunları, istek ve öneriler, gençler kendi tartışıyor (tutanak)
- 11 Kamp değerlendirme kuponu (sorular, koya)
- 12 Güzel Sözler (A4 liste kopi)
- 13 Alevilik ve sunnilik arasındaki farklar (şema kopi)
- 14 Aleviligin özellikleri, (sayılar, renkler vs.) (A4 liste kopi)
- 15 Inter-Nette Alevilik üzerine sayfalar (liste kopi)
- 16 İsim yazmak için etiket (logo 2. Gençlik kapı, san yuvarlak)

Bilag 3.

Alevilik nedir. Aleviliğin tarihi, kaynakları, katliamlar ve islam Alevilik nedir?

* Alevilik: Bir yaşam biçimi, bir dünya görüşü, bir kültür mozaği, sevgi ve hoşgörüyeye dayalı, çok yönlü bir öğreti, insanı iyiye doğruya götüren bir YOLDur.

* Alevilik: bütün dini inançları - çağdaş yorulmayan, gösterişe değil, öze önem veren: İslam içerisinde Ali ve Ehlibeyt sevisine dayayan, bir İNANÇ sistemidir.

* Alevilik: doğayı, bütün alemleri ve insanı hak bilen, akli bilimi merkeze koyan: özgürlük ve eşitliğe, dayalı, paylaşımcı, direnişçi, yenilikçi bir halk muhalefet hareketi, felsefi (bilim ve sevgiye dayalı) bir DÜŞÜNCE sistemi, yaşam biçimidir.

Bilag 4.

Üç boyutu ile Alevilik. (İnanç Kültür ve Toplum)

İnanç: insan, doğa, ruh, madde, tüm alemin varlığın birliği =Tanrı Allah. Enel-HAK (gerçek olan hak olan benim),

* Vahdeti Vücut (Ruh ve maddenin vücudun birliği bir biri ile çelişkisi ve ayrılmazlığı.)

* Vahdeti Mevcut= Tüm alemin, insanlığın birliği.

* Kendini bilmek. 4 kapı 40 makamdan geçerek HAKİKATA ulaşmak, tanrıyı kendinde görmek. "EnEl-HAK"

Kültür: Sevgi, hoşgörü., milliyet- cinsiyet ayırmama, ilim yolundan gitmek, bilimsel

yaklaşmak, sanat, müzik, semah, resim, muhabbet, EDEB ahlak, düşünceye saygı,

özgürlük.

"Kendine reva görmediğini, başkasına uygulamamak" vs.

Toplum: Paylaşma, çalışma-üretme, hak ve eşitlik, boyun eğmeme, direnme mücadele, musahiplik sosyal dayanışma, cem-birlik, düşkünlük, halk mahkemesi, hak yememek, hak yedirmemek.

"Yarın yanağından gayrı her şeyi paylaşabilmek. " Hakk'tan alıp Halka vermek. 'Tanrı' cennetini kurmak.

"Kamili insana, kamili toplum, kamili düzlen, Aleviliğin ütopyasıdır" (Kamili= Olgun, bilgin)

Bilag 5.

Sence Alevilik nedir:

Aşağıda ki çeşitli Alevilik tanımları ve yaklaşımlarından hangi Alevilik tanımı sana daha yakın geliyor ? (en fazla bir X koy.

1 Alevilik gerçek islamdır.

2 Alevilik islam için bir mezheptir.

3 Alevilik islam dışı bir dindir.

4 Alevilik dinsizliktir.

5 Alevilik şiirliğin bir koludur bir tarikattır

6 Mistik bir düşünce ve inanç sistemidir.

7 Alevilikte çağdışı ve gericiliktir....

8 Aleviler aslında diğer müslümanlar gibi /sünnidirler.

9 Alevilik islamin şii mesebidir.

10 Alevilik gerçek Türklüktür.

11 Aleviliğin oluşması ve kökeninde kürt halkının payı büyüktür.

12 Alevilik Ali partisi, Ali yanlısı demektir

13 Alevi siinni hepimiz müslüman, bu devlet bu vatan hepimizin.

14 Alevilik sosyalist içerikli, direnişçi, yenilikçi bir halk muhalefet hareketidir.

15 Alevilik; Bir yaşam biçimi, bir dünya görüşü, bir kültür mozayığıdır,

16 Alevilik bilime hoşgörüye dayalı çok yönlü bir öğretidir, insanı iyiye doğruya götüren bir yoldur.17

Alevilik islami çağdaş yorumlayan, gösterişe değil, öze önem veren ve Ehlibeyt sevgisine dayayan. bir tarikattır.

18 Alevilik Anadolu'ya özgü; doğayı, bütün alemleri ve insanı, Hak bilen, felsefi bir düşüncedir

19 Alevilik mantık, sevgi, hoşgörü, özgürlük, eşitlik, paylaşmaya dayalı yaşam biçimidir..

Bilag 6.

Aleviligin kaynaklan:

Aleviligin kaynaklardan bazıları Orta Asya eski Türk dini şemanizim, Anadolu ilk çağ çok tanrılı dinlere, Yunan ve Pitagros felsefesi, Zedust dini., Orta Asya dinleri, Sufizün, Budizim, Manihizm, Hristiyanlık, İslam dini, şii mistizmi (mükeramel olma öğretisi felsefesi), Ali ve Ehlibeyt sevgisi, çağdaş düşünceler. Alevilik l daha yüzlerce kültür ve inancı, hepsini bir kazanda pişirip, Aşure tatlısı (çorbası) yapmıştır diyebiliriz

Bilag 7.

Spørgeskema til Aleviforeninger i Danmark

1. Hvad er baggrunden for foreningen, hvordan kom I i gang?
2. Hvad er dens formål?
3. Hvem har stiftet den?
4. Hvordan er den organiseret; bestyrelse, leder, evt. vedtægter?
5. Er der nogle undergrupper til foreningen; ungdomsafdeling eller lignende?
6. Hvor mange medlemmer er der?
7. Hvordan tror du at fordelingen mellem kurdere og tyrkere er i foreningen?
8. Hvordan tælles medlemmerne sammen, er der et medlemskab pr. familie eller hvordan?
9. Hvilke arrangementer laver I, og hvor ofte?
10. Kan du fortælle noget om Alevi Kulturforening i København?
11. Findes der ellers nogle aleviforeninger i Danmark?
12. Hvordan arbejder I sammen?
13. Arbejder I sammen med foreninger i udlandet?
14. Hvilke og hvordan?
15. Har I nogle overordnede planer for foreningens fremtid?
16. Hvordan er synet på foreningen blandt alevier?
17. Har I mødt modstand mod foreningen, fra alevier, sunnier eller andre?
18. Hvad ser du som foreningens største problem?
19. Andet du kan fortælle om foreningen?
20. Andet du vil fortælle om alevisme generelt?
21. Hvad er din egen funktion i foreningen?

Abstract of thesis

Department of History of Religion

University of Copenhagen

January 2000

Title: Revitalization of Ethnicity among alevi in Denmark

Name of student: Katja Maria Aarø Pakalski

Name of adviser: Peter B. Andersen

The alevi population has been victim of discrimination and persecution in Turkey for centuries. The alevi religion and way of living has been looked upon as being in conflict with Islam, and the alevi has been considered to be heretics. In the 1950's a massive migration of alevi to the larger cities began. The change from living in small mountain villages to living in big cities had enormous religious and cultural consequences for alevism. It wasn't possible to practice alevism in the cities surrounded by a hostile Sunni Muslim environment. To do so would lead to persecution and the alevi therefore had to conceal their alevi background. Together with the fact that many young alevi joined the political leftwing movement during the 1970's and 1980's and in this process renounced religion, this meant that many alevi has had very little or non contact with their cultural and religious background for a couple of decades. In the last ten years there has been an increased attention upon alevism among alevi in Turkey, Denmark and other places. Alevi are now trying to put together an alevi identity by combining what the elder generations tell them, new and old material about alevism and own experiences with the culture during their upbringing.

In the thesis I am researching this revitalization of ethnicity that is occurring in these years among alevi in Denmark. I am looking at this revitalization or reconstruction of ethnicity with a starting point in an analysis of interviews with alevi in Denmark and written material. What is the background for the revitalization. what kind of an ethnicity is being constructed and how is it constructed?

The thesis is structured as follows: A chapter presenting the theoretical foundation for the research discussing different positions in the field of ethnicity. A chapter presenting the methods used in doing interviews. Two chapters that describes the history and religion of alevism and the increased attention on alevism in Turkey in the last ten years. A chapter of analysis wherein the results of the interviews are presented.

The analysis is primarily based on -interviews with 22 alevi. Most of the informants are connected to alevi associations in Denmark. Methods of doing ethnographic interview by

James P. Spradley have been used as guidelines for the work with the interviews. His methods seek to get hold of a given culture from the informers' point of view.

The concept of creolization of culture is used to examine the process of revitalization of ethnicity that alevis in Denmark are undergoing. This theory is presented as an intermediate position between instrumentalism and primordialism in the field of ethnicity studies in the thesis. This intermediate position combines the best from these two positions. Focusing on the ever changing nature of ethnicity, like in the instrumentalist point of view, the concept also takes heritage and the feelings of belonging into consideration which the primordialists stresses as the key element to understanding ethnicity.

The way the concept is used in this thesis is inspired by the work of the sociologist of religion, Flemming Røgilds. He argues that young immigrants create a creolized ethnic identity by mixing many different cultural elements. This mixture consists of elements from Denmark as well as elements from the native country handed down to the young people from their families.

In this understanding ethnicity neither is to be seen as something constructed completely unlimited by the members of the ethnic group, nor is it totally restricted by biological and cultural heritage.

The analysis is divided into themes: Religion and rituals, political affiliations, the consciousness of suppression, the relations to the surrounding society and the revitalization of ethnicity.

The analysis reveals that alevis in Denmark are undergoing a process of revitalization of ethnicity. Many of the alevis who is now highly involved with alevism haven't been so earlier or only to a very limited extend. They are now researching what alevism is. The revitalization is influenced from Turkey where the increase of consciousness about alevism started. Terror actions against alevis and other incidents in Turkey have increased the awareness among alevis in Denmark of being a persecuted people. This awareness is very much a basis for the new creation of an ethnic identity. The alevis define themselves in opposition to the Sunni Muslims, the group they have been suppressed by for centuries. The analysis also reveals that the revitalization of ethnicity is influenced by an experience that other immigrant groups increasingly have been focusing on their ethnic and religious background during the last ten years.

The alevis is mixing different cultural elements and are creating a whole new alevi identity like the theory of creolization suggests. They mix and change elements from alevi religion and rituals with new ideas, new literature and information from the elder generations, and are encompassing this into a modern and Danish context.