Vilniaus universitetas

Filosofijos fakultetas

Azijos ir transkultūrinių studijų institutas

Azijos studijų Artimųjų rytų programos studentė

Irina Lapucko

Alevitų vaidmuo Turkijos Respublikos modernizacijoje liaudies respublikonų laikais 1919-1945 m.

BAKALAURO DARBAS

Vadovė – lekt. Maritana Larbi

Vilnius 2021

Lapucko, Irina

Alevitų vaidmuo Turkijos Respublikos modernizacijoje Liaudies respublikonų laikais 1919-1945 m., bakalauro darbas / Irina Lapucko, Artimųjų Rytų programos studentė; darbo vadovė lekt. Maritana Larbi; Vilniaus universitetas, Azijos ir transkultūrinių studijų institutas. –Vilnius, 2021, - 36 lap. Mašin. – Santr. Angl. – Bibliogr.:p 31 (27 pav.)

Alevitai, heterodoksija, Turkijos Respublika, integracija, turkiškumas, sekuliarizacija, modernizacija, nacionalizmas, etnopolitika

Bakalauro darbo objektas – alevitai Turkijos Respublikos modernizacijoje 1919-1945 m. Darbo tikslas – išsiaiškinti alevitų bendruomenės vaidmenį Turkijos Respublikos modernizacijos kontekste. Darbo uždaviniai: išsiaiškinti alevitų apibrėžimą ir padėtį nuo Osmanų imperijos laikų iki liaudies respublikonų partijos valdymo pabaigos; pateikti Atatiurko modernizacijos politiką konstruojant naują Turkijos tautą ir valstybę. Tyrimo dalyku tapo alevitų vaidmuo Turkijos Respublikos modernizacijos procese.

Atlikus istorinę-kritinę analizę, prieita išvados, kad alevitai, marginalizuojami Osmanų imperijoje gavo naują vaidmenį Turkijos Respublikoje. Alevitų vaidmuo Turkijos Respublikos modernizacijoje pirmajame dešimtmetyje pasižymėjo alevitų dalyvavimų Turkijos išsivadavimo kovose, jų lyderių vieta respublikos parlamente, alevitų bendruomenės sekuliarizacijos politikos palaikymu. Alevitų bendruomenė lieka agrarine iki XX a. vidurio. Tai nedarė įtakos alevitų tolimesniam vaidmeniui modernizacijos projekte. Atatiurkas, konstruodamas modernią, etniškai ir religiškai homogeninę tapatybę, siekė integruoti alevitus į tautą liaudies respublikonų partijos laikais.

Turinys

Įvadas 4

1. Alevitai prieš Turkijos Respubliką 6

1.1. Alevitų ištakos ir raida 6

1.2. Dersimo kurdų alevitai 9

1.3. Alevitų marginalizacijos politika 9

2. Turkijos respublikos tautybės kūrimasis 13

2.1. Sekuliarizacija ir islamo nacionalizacija 13

2.2. Turkiškumo konstravimo politika 16

2.2.1. Turkiškumo apibrėžimas 18

2.2.2. Demografinė inžinerija – turkifikacijos įrankis 19

2.3. Nacionalistų požiūris į alevitų integraciją 20

3. Alevitų vaidmuo Tukijos Respublikos modernizacijoje 21

3.1. Alevitai kaip „tikrieji turkai“ Turkijos Respublikos išvakarėse 21

3.2. Alevitai kaip politiniai veikėjai 23

3.3. Dersim Alevitų pasipriešinimas sekuliarizacijai 25

3.4. Alevitų integracija Turkijos Respublikos tautoje 28

3.5. Alevitų santykis su sekuliarizacija 30

Išvados 32

Bibliografinis sąrašas 33

Įvadas

Alevitai yra Turkijos Respublikos didžiausia etno-religinė bendruomenė. Bendruomenės tiksliąją populiaciją sunku nustatyti. Šaltiniuose alevitų skaičius svyruoja nuo 15 iki 40 procentų visos Turkijos populiacijos. Pagal Smith, alevitų populiacija siekia 10-15 milijonų Turkijos gyventojų (Smith 2005, 309). Alevitų vaidmuo Turkijos valstybėje priklauso nuo alevitų apibrėžimo. Alevitų tapatybės tema yra viena iš kontroversiškiausių polemikos temų Turkijos Respublikoje, dėl jų tapatybės apibrėžimų įvairovės. Iki šių dienų svarstoma, ar alevitų tapatybė yra politinė, etninė, sektariška ar religinė, diskutuojama, ar alevizmas laikomas islamo rėmuose. Turkijos alevizmo tema atsispindi turkų ir Vakarų orientalistų literatūroje. Po Vakarų protestantų misionierių išleistos monografijos apie alevitus XIX a. pab., alevitų nagrinėjimas turkų nacionalistais buvo pradėtas tik XX a. antrajame dešimtmetyje. Tokie turkų nacionalistų mokslininkai kaip Baha Sait Bey, Mehmet Fuat Köprülü ir Ziya Gökalp XX a. pradžioje pradėjo alevitų bendruomenės tyrimus. Tame pačiame dešimtmetyje, jie paskelbė pirmuosius mokslinius darbus, kurie buvo publikuojami nacionalistiniame laikraštyje „Türk Yurdu“. Jie teigė, kad alevitus reikia studijuoti kaip religinės ir kultūrinės tradicijos šaltinį. Iš to susiformavo tradicija interpretuoti alevizmą kaip neatsiejamą turkų tautinio paveldo dalį. Alevitų papročiai, kaip Anatolijos liaudies kultūros židinio teorija egzistavo iki 1970 m. Alevitų atgimimas 1980 m. paspartino populiarių leidinių gausą apie alevizmą turkiškoje visuomenėje.

Šio darbo tikslas yra istorinės-kritinės analizės būdu išsiaiškinti alevitų bendruomenės vaidmenį Turkijos Respublikos modernizacijos kontekste.

Darbo uždaviniai yra išsiaiškinti alevitų apibrėžimą ir padėtį nuo Osmanų imperijos laikų iki liaudies respublikonų partijos valdymo pabaigos; pateikti Atatiurko modernizacijos politiką konstruojant naują turkijos tautą ir valstybę; šiame kontekste išanalizuoti alevitų vaidmenį Turkijos Valstybėje, bei alevitų santykius su modernizacijos politika.

Darbas sudarytas iš trijų dalių. Siekiant suprasti priežastis, sukūrusias pretekstą alevitų vaidmeniui Turkijos Respublikoje, siekiama išsiaiškinti jų politinio, socialinio bei

religinio nepritapimo priežastis ortodoksiškoje Osmanų imperijos sunitinėje bendruomenėje, Osmanų ir Safavidų dinastijos politinio konflikto kontekste. Antrojoje dalyje bus nagrinėjamas Ataturko Turkijos Respublikos modernizacijos projektas ir turkiškumo politika, bei požiūris į alevitų integraciją. Trečiojoje, tiriamojoje dalyje, analizuojama alevitų vaidmuo Turkijos Respublikos valstybėje, santykis su sekuliarizacijos politika; tiriama alevitų padėtis ir statusas modernioje Turkijos Respublikos visuomenėje.

Alevitų vaidmuo Turkijos Respublikoje dažniausiai tyrinėjamas modernizacijos politikos kontekste. Šiuolaikinių mokslininkai Şener Aktürk, Necdet Saraç ir Reha Çamuroğlu savo darbuose diskutuoja apie alevitų apibrėžimą ir padėtį visuomenėje, atsižvelgiant į Turkijos Respublikos nacionalinės tapatybės kūrimo siekius. Markus Dressler išryškino nacionalistų bandymus apibrėžti alevitus tokiu būdu, kad asimiliuoti juos į tautą. Vienas iš įtakingiausių alevitų religijos tyrinėtojų yra Ahmet Yaşar Ocak. Ocak siūlo mokslininkams atsieti alevitų tyrimą nuo politinio konteksto ir ištirti alevitų religinę tapatybę kaip sinkretiškąją. David Shankland pirmasis pateikė etnografinę medžiagą, kurioje bandė apibrėžti Turkijos alevitų teritoriją.

Darbe bus pasitelkiama Markus Dressler „Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam" knyga. Darbe bus pasitelkiama pirminiais šaltiniais, tokiais kaip Turkijos Respublikos 1924 m. konstitucija bei 1925 m. išleistu įstatymu „677 Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun", kuris uždraudė liaudies islamo apraiškas.

1. Alevitai prieš Turkijos Respubliką

1.1. Alevitų ištakos ir raida

Prieš alevitų vardo atsiradimą, jie buvo vadinami *Kızılbaş* (liet. *raudona galva*). Terminas vartojamas apibūdinant įvairias ekstremistines šiitų gentis, kurios klestėjo Anatolijoje (Rytų Turkijoje) ir Kurdistano[1] teritorijose nuo XIII a. (Savory islamo enc). Pavadinimas kizilbašai iškyla Safavidų ordino pradininko šacho Khaidaro valdymo metais (1460–1488). Šiame darbe terminai alevitai ir kizilbašai naudojami kaip sinonimai. Kizilbašams pavadinimas buvo suteiktas pagal išvaizdą - jie dėvėdavo raudonos spalvos dvylikos sluoksnių dvylikabriaunus austos vilnos galvos apdangalus. Šie apdangalai buvo vadinami „Khaidaro karūna“. Pavadinimas pabrėžia kizilbašų kaip garbingų karių statusą (Melikoff 1998, 7). Dvylika briaunų simbolizuoja dvylika šiitų imamų[2], kurios garbino kizilbašai (Žygulskaya 2016, 18). Nuo XVI a. Osmanų imperijoje terminas įgavo menkinančią prasmę. Amerikos misionierius Horatio Southgate (1812–1894), keliavęs Rytų Anatolijoje, pabrėžė, kad Anatolijos Eliaziho provincijoje gyveno „žmonės, išpažįstantys būti musulmonais, tuo metu kai turkai juos labai paniekina ir šaukia jiems kizilbaš“ (Dressler 2013, 33).

Alevitų pavadinimas buvo naudojamas kizilbašų nariams bendruomenės viduje. Tai buvo pastebima, prasidėjus kizilbašų nagrinėjimui XIX a. pabaigoje. Su Jaunųjų turkų revoliucija (1908 m.), Osmanų imperijos sultono Abdulhamid II valdymo metais (1876 – 1909), terminas alevitai buvo adresuotas kizilbašų gentims, o vėliau visai išstūmė vardą kizilbašai. Pirmajame Turkiškame žodyne (1901 m.) terminas alevitai identifikuoja juos kaip Fatimos ir Ali palikuonius, skirtas Ali pasekėjams, kizilbašų bendruomenėms, bei šaho Ismailo kariams. (Dressler 2013, 3-4). Atskiro dėmėsio reikalauja Dersim regione gyvenantys alevitai, kurie vadinami Rytų alevitais, Dersimlitais ir kurdų alevitais. Darbe bus naudojama sąvoka kurdų alevitai, siekiant apibūdinti Dersimo regione gyvenančius alevitus.

[1] Teritorija Vakarų Azijoje, išsidėsčiusi Turkijos, Irako, Irano ir Sirijos teritorijose. Istoriškai laikoma kurdų žeme.
[2] Šiitų dvasiniai ir politiniai pranašo Muhammado įpėdiniai.

Alevitai ir kizilbašai suprantami, kaip tas pats istorinis reiskinys, todėl šiuolaikiniai alevitai yra kizilbašų bendruomenių Anatolijoje palikuoniai. Alevitai – terminas, naudojamas nuo XX a. pradžios, o kizilbašai yra alevitų istorinis vardas. Alevizmas yra sinkretinės alevitų religijos šiuolaikinis pavadinimas.

Alevitų ir alevizmo raida Anatolijos teritorijoje turi du periodus. Pirmas laikotarpis yra etno-religinės bendruomenės atsiradimas Anatolijoje XI–XII a., kai turkmėnų (ozgiurų) gentys migravo į Viduriniąją Aziją ir Kurdistaną. Antrasis periodas yra XV–XVI a., kuomet klestėjančios gentys Osmanų ir Safavidų dinastijos ima konfliktuoti dėl religinių ir politinių pažiūrų. Šis konfliktas paveikia bendruomenės galutinį susiformavimą.

Alevizmas yra tapatinamas su bektašizmu[3]. XX a. buvo randomos alevitų tradicijų šaknys viduramžių sufijų ordinuose, tokiuose kaip *Yasawi, Bektashi, Qalandari ir Wafa'i* (Yıldırım 2019, 449). Daugiausia alevitų tikėjimo elementų randama bektašizme. Turkų mokslininkas A.Y. Ocak teigia, kad abiejų doktrinų bruožai yra sinkretiškos[4]. Jas suformavo senovės Vidurinės Azijos šamanizmas, senovės Rytų įsitikinimai, tokie, kaip budizmas, zoroastrizmas, mazdeizmas, manicheizmas, krikščionybė, judaizmas, senovės Anatolijos ir Mesopotamijos mitologija (Žygulskaya 2016, 22).

Alevizmo ir bektašizmo tikėjimų pradininkas yra sufijus Hadži Bektaši (1209 – 1271). Jis atvyko į Anatoliją 1230 m. ir buvo vienas iš turkmėnų, išpažinęs islamą, ieškantis prieglobsčio nuo Mongolų. Jis sujungė vietines praktikas su islamu ir diegė religinius mokymus klajoklių gentims. Tuo metu Seldžiukų dinastija Anatolijos teritorijoje buvo palanki turkmėnų migrantams, dėl ko jie klestėjo ir vystė savo kultūrą ir tikėjimą (Melikoff 1998, 2). Po Hadži Bektaši mirties, turkmėnų gentys tęsė sufijaus mokymus. Hadži Bektaši buvo laikomas alevitų bei bektašitų šventasis globėjas, garbinamas iki šiol.

Alevizmo ir bektašizmo skirtumai atsiranda tik Safavidų dinastijos laikais. XVI a. kai kurios turkmėnų gentys patenka į Safavidų dinastijos įtakos zoną, kurie tuo metu išpažįsta šiitinį islamą. Tokie šiizmo elementai, kaip tikėjimas reinkarnacija, Dievo

[3] Sufijų ordinas.
[4] Skirtingų tikėjimo ar praktikos formų derinys.

apsireiškimas žmogaus pavidalu, Ali[5] ir dvylikos imamų kultas[6], šiitinių kankinių kultas galutinai suformavo alevizmo religiją (Žygulskaya 2016, 18). Melikoff teigė, kad alevizmo ir bektašizmo skirtumas yra daugiau socialinis, o ne religinis. Bektašitai, kaip ir alevitai, praktikavo savo ceremonijas slaptai, tačiau alevitų ceremonijos tapo artimesnės gentiniams papročiams. Bektašizmas išsivystė į sufizmo *tarikat*[7]. Bektašitai sėsliai gyveno organizuotose *tekkes*[8] prie urbanistinių centrų, tuo metu kaip alevitai formavosi į kaimo benruomenes su stipria gentine hierarchija. Alevitų gentys liko pusiau klajokliais iki XX a. vidurio, tikėjo turkų liaudies mitais ir legendomis (Melikoff 1998, 7). XX a. Turkijos Respublikos politiniame kontekste abi srovės atstovaują „žemojo“, liaudies turkų tikėjimo formai.

Šiuolaikinėje mokslinėje ir istorinėje literatūroje terminai alevitai, kizilbašai ir bektašitai naudojami kaip sinonimai. XIX a. turkų autorius Mehmet Esad Efendi (1847 – 1931) istorijos kronikose, pavadina bektašitus „alevitų ir [šiitų] eretikų gauja“ (Dressler 2013, 2). XX a. pradžioje turkų nacionalistai vartojo terminą alevitai bektašitams, o alevitus vadino „kaimo bektašitais“ (Ten pat, 4). Nepaisant istorinio tapatinimo, alevizmas ir bektašizmas yra vienos sinkretinės prigimties, tačiau tai nėra identiškos religijos srovės ar bendruomenės. Šią išvadą geriausiai iliustruoja pačių alevitų išraiška – „kiekvienas alevitas yra bektašitas, bet ne kiekvienas bektašitas yra alevitas“ (Žygulskaya 2018, 21). Bektašitai yra sufijų ordino nariai, o alevitai yra etno-religinės bendruomenės narių pavadinimas.

Alevitų bendruomenė lieka uždara iki XX a. antros pusės. Jų religinės tradicijos yra sužinomos iš vienintelio XVI a. rašytinio palikimo – *buyruk* (liet. *liepimas*). *Buyruk* yra raštų kolekcija, kuri reprezentuoja alevitų ir Safavido ordino apeigų aprašymą. Joje užrašytos poemos apie Hadžį Bektašį, cituojami Hadisai ir Koranas. *Buyruk* dogmos yra paremtos žodine tradicija, kurios yra perduodamos pagal *dede* giminę bendruomenėje. *Dede* yra alevitų bendruomenių dvasinis lyderis. Alevitų bendruomenėje *dede* turi priklausyti *ocak*[9] genealogijai, kuri tęsiasi iki Ali . Paveldėdami *dede* titulą, šventi genčių vadai prižiūrėjo socialinį, bei religinį bendruomenės gyvenimą. Visi vyrai, kurie priklausė

[5] Ali ibn Abi Talib – šiitų islame ketvirtasis kalifas.
[6] Šiitų dvasiniai ir politiniai islamo pranašo Muhammedo įpėdiniai.
[7] Sufizmo mokymų mokykla; terminas *tariqa* iš ararbų kalbos verčiamas kaip „kelias“.
[8] Sufijų rezidencija, kur vyksta mokymai ir atliekami ritualai.
[9] Iš turkų kalbos „širdis“.

ocak geneologijai, gali mokyti alevizmo. Religinėje hierarchijoje dvasinis lyderis veikė kaip teisėjas, kuris sprendė šeimos ir kitus ginčus (Markoff 1986, 46). Bendruomenėje vykdavo *cem* ritualas, kuriam vadovavo *dede*. *Cem* ritualas vykdavo slaptai. Tai buvo socialinio solidarumo, bei sektariškumo stiprinimo ritualas, veikiantis kaip doktrinų mokymas bendruomenės viduje. *Cem* praktika išsaugojo alevitų sektariškumą ir įsitikinimus.

1.2. Dersimo kurdų alevitai

Ilgą laiką apie Dersimo kurdų[10] alevitų tapatybę buvo mažai žinoma už Rytų Anatolijos ribų. Kurdų alevitų nagrinėjimas pradėtas XX a. pradžioje, kuris nagrinėjamas „Dersimo platesnio socialinės inžinerijos programos kontekste" (Dressler 2013, 115).

Kurdų alevitai formavo savitą etninę grupę, kurios apibrėžimai sunkiai nustatomi. Etniniu ir kalbiniu aspektu, dauguma alevitų yra turkmėnų kilmės, kalbantys turkų kalba. Apie 20 procentų yra etniniai kurdai, kurie kalba Kumandži ir Zazaki kurdų dialektais (Köse 2013, 591-592). Manoma, kad kurdų alevitai neturi būti siejami su kurdiškąja kilme. White, priešingai negu Köse, teigia, kad Dersimo kurdų alevitai formuoją savitą etninę tapatybę. Pasak White, Dersimo alevitai „nėra kurdiškesni, nei kita mažumos tauta Anatolijoje", ir yra senovės dailamitų migrantų Anatolijoje palikuoniai (White, 3-4). Ne tik turkmėnų klajoklių gentys, bet ir Dersimo gentys tapo Safavidų dinastijos pasekėjais (Ten pat, 6).

Turkų alevitų, bei kurdų alevitų skirtumas atsispindi ne religijoje, bet etniškume. Alevizmas buvo laikomas erezija sunitų islame, tradicinė kurdų dauguma žiūrėjo į kurdų alevitus "iš aukštai", todėl jie buvo atskirti nuo didesnės sunitų kurdų bendruomenės. Kurdų alevitai netapatina savęs su kurdais (Cagaptay 2006, 109).

1.3. Alevitų marginalizacijos politika

[10] Kurdai – Iranėnų etninė grupė, išpažinusi sunitinį islamą. Kurdų gyvenamosios teritorijos apima Rytų Turkiją, Irano, Irako ir Sirijos teritorijas.

Safavidų imperija buvo įkurta XIV a. šeihu Safijudunų (? – 1334). Safavidų šahai, tarp kurių buvo ir šahas Khaidaras, XV a. reformavo Safavidų ordiną į karingą judėjimą, kurių kariai buvo kizilbašai (Köse 2009, 56). Sunitinis sufijų ordinas buvo transformuotas šahu Ismailu ir tapo Safavidų valstybe, išsidėsčiusia Irano teritorijoje XVI a. Imperijos tranzitas nuo Shafi sunitinės mokyklos prie šiitinės dvylikos imamų ideologijos įvyko XVI a. Šiizmas tapo oficialiu Safavidų tikėjimu. Dressler teigė, kad Safavidų dinastijos religijos nukrypimas įvyko, kaip atsakas į priešo sunitinę ortodoksiją. Safavidų iškelta religinė dichotomija yra konflikto produktas, o ne pasekmė (Ten pat, 58). Musulmonų įsitikinimais, karas gali būti pateisintas dėl vienos priežasties – jeigu karas vyksta vardan tikėjimo. Vykusiame kariniame Safavidų ir Osmanų imperijos konflikte dėl politinių, ekonominių ir teritorinių priežasčių abi imperijos iškėlė savo religiją, kaip „teisingąją“, kas legitimavo jų politinį varžymąsi. Po Chaldirano mūšio 1514 m., visos alevitų gyvenimo zonos buvo prijungtos prie Osmanų imperijos. Nepaisant Chaldirano mūšio pralaimėjimo Safavidais, alevitų politinė ištikimybė Safavidų šahams liko iki pat dinastijos žlugimo XVIII a. vidurio (Yıldırım 2019, 472).

Istoriografijoje yra užfiksuoti alevitų maištai prieš Osmanų centrinę valdžią, tokie kaip Šahkulu (1511 m.) ir Nur Halife (1512 m.). Safavidai siekė nusilpninti Osmanų centrinę valdžią, todėl skatino alevitų maištus Anatolijoje (Köse 2009, 60). Po sultono Selimo I nugalėjimo prieš Šahą Ismailį, maištai buvo nuslopinti. Nepaisant neįvykusių sukilimų, Osmanų istorijoje jie iškyla kaip grėsmingiausi priešai, motyvuoti Safavidų politiniais interesais. Išleistose fatvose[11] sultonas Selimas I teisėtai paskelbė alevitus eretikais ir netikinčiaisiais, tuo pateisindamas savo persekiojimų ir žudymo kampanijas prieš juos. Remiantis oficialiais duomenimis, tose kampanijose mirė 40 000 žmonių, tačiau, pasak alevitus, aukų skaičius yra didesnis (ten pat, 59-60). Sultono Murado III laikais (1546-1595), kova su alevitais buvo „religinė džihado[12] pareiga“, todėl buvo skatinami alevitų žudymai, jų turto pagrobimai (Karolewski 2008, 441-443).

Dėl alevitų religijos sinkretiškumo ir egzoterinių bruožų, alevitai Vakarų orientalistų tyrimuose, buvo priskirti prie „islamo heterodoksijos“. Terminas

[11] Islamo teisės mokslininko oficialus sprendimas.
[12] Šventasis karas.

„heterodoksiškas" naudojamas siekiant supriešinti alevitus su ortodoksiniu sunizmu, nepaisant to, kad terminas naudojamas krikščionybės kontekste. Krikščioniškoje teologijoje buvo suformuoti terminai „ortodoksija", „heterodoksija" ir „erezija", siekiant klasifikuoti tikrąjį tikėjimą ir jo nukrypimą (Ten pat, 434-435). Alevitai atmeta islamo stulpus (iš jų tiki tik šahada, o kitus kaip maldą penkis kartus per dieną, pasninką, piligrimystę, *zakat*[13] mokėjimą ignoruoja), vartoja alkoholį savo apeigose, kur moterys dalyvauja kartu su vyrais. Šitos praktikos prieštarauja sunitinio islamo dogmoms, todėl osmanų dokumentuose alevitai vadinami „*Râfizî*"[14]. Osmanai pasmerkę Safavidų šiizmo variaciją. Dėl šitos priežasties alevitai tampa aršiausiais osmanų priešais jų teritorijoje, todėl terminas „erezija" puikiai tinka alevitų religiniam kitoniškumo pabrėžimui Osmanų imperijos istoriniame kontekste.

Alevitai dingsta iš istoriografinių šaltinių pradedant XVII a. Įprastai manoma, kad po alevitų sukilimų numalšinimų, jie visgi tęsė pasyvų priešinimąsi osmanams. Alevitai tęsė savo religinę praktiką atokiose Anatolijos vietose, ginčus sprendė savarankiškai, be kreipimosi pas *kadis*[15]. Kai kurios alevitų grupės buvo palaipsniui integruotos į bektašitų ordiną ar vadovaudamiesi *taqiya*[16] principų, priėmė sunitinį islamą, tuo apsisaugodami nuo persekiojimų. (Köse 2009, 66-67). Karolewski teigia, kad persekiojimai ir marginalizacija paskatino alevitų pasitraukimą į Pietryčių Anatoliją, kur jie buvo sociališkai, ekonomiškai ir politiškai izoliuoti nuo urbanistinių centrų ir sunitų musulmonų bendruomenių. Pagaliau didžiausia alevitų dalis tapo sėslaus gyvenimo būdo, vykdė žemės ūkį. Izoliuotos bendruomenės sustiprino savitą socialinių ir religinių normų sistemą, išvystė stiprią gentine valdžią. Kitas marginalizacijos rezultatas buvo dar didesnis atstumas tarp alevitų bendruomenių ir sunitų turkų, tačiau iš kitos pusės, tai nuslopino konfliktą tarp alevitų ir osmanų (Karolewski 2008, 445-446). Šiuolaikinis Osmanų imperijos istorikas İlber Ortaylı (1947 m.) teigia, kad nuo XVII a. nebuvo vykdoma alevitų diskriminacija ir marginalizavimo politika (Dressler 2013, 41). Alevitai sudarė didižiausią ne sunitų islamo bendruomenę Anatolijoje Osmanų imperijos laikais. Osmanų populiacijos surašymai atskleidžia, kad alevitai priskirti prie musulmonų (Ten pat, 4). Būdami nominaliai šiitais,

[13] Musulmono mokestis.
[14] Iš arabų kalbos „eretikai".
[15] Islamo teisėjas.
[16] Savo tikėjimo paneigimas, siekiant išvengti persekiojimo.

jie buvo nepriskirti musulmoniškoms bendruomenėms. Jiems nebuvo suteiktas *dhimmi*[17] statusas. Alevitai nominaliai buvo laikomi eretikais, tačiau nekėlė pavojaus centrinei valdžiai (Köse 2009, 68).

XIX a. pirmoje pusėje alevitai sugrįžta vėl į istorinį diskursą, pirmiausia, Vakarų protestantų misionierių. Amerikos misionierių dalyvavimas Osmanų imperijoje prasidėjo apytiksliai tuo pačiu metu, kai oficialūs ekonominiai ir politiniai santykiai buvo užmegzti tarp Osmanų imperijos ir JAV. Amerikos užsienio reikalų komisarų taryba (ABCFM) buvo įkurta 1810 m. ir jau 1819 m. išsiuntė pirmuosius du protestantų misionierius į Vakarų Anatoliją, o jau 1830 m. į Rytų Anatoliją. Misionieriai siekė įgyvendinti tris tikslus. Pirmas tikslas buvo ištirti armėnų ir Sirijos krikščionių bendruomenes. Antrasis buvo atgaivinti krikščionybę Rytų šalyse. Trečiasis buvo atversti musulmonus ir žydus į krikščioniškąją religiją (Dressler 2013, 35). Pasak misionierių, osmanai tęsia alevitų diskriminaciją. Misionieriai, mokslininkai, diplomatai, ir buržuazinės klasės atstovai, gyvenę ir keliavę Anatolijos provincijose, fiksuoja etnografinę ir istorinę informaciją apie kizilbašų bendruomenių būklę, kurią publikuoja į akademinius ir populiarius leidinius. Jie mini juos laiškuose ir oficialiuose leidiniuose, kur pabrėžia, kad alevitai yra „labiausiai skriaudžiami žmonės“, kuriuos sunitai turkai ir kurdai laikė „beverčiais eretikais ir nevertais rūpintis“ (Kieser 2007, 42). Alevitai buvo protestantų misionierių prozelitizmo[18] taikiniai. ABCFM religinio atvertimo siekiai tarp alevitų bendruomenių buvo pagrįsti tuo, jog alevitų įsitikinimai kyla iš krikščionybės. Amerikos misionierius Renseler Trovbridž (1794-1859 m.) savo straipsniuose analizuoja alevitų tikėjimą už sunitinio ir šiitinio islamo ribų. Trovbridž savo darbuose teigė, kad alevitų pasaulėžiūra yra suformuota krikščionybės, todėl misionieriai turi grąžinti alevitus į „teisingąjį“ tikėjimą, į krikščionybę (Taş 2015, 330-331). Protestantų atvertimo bandymai ypač matomi po Tanzimat reformų[19] (1839–1871), kada buvo paskelbta religijos laisvė. Istorikas Selimas Deringilas (1951 m.) pabrėžė, kad tuo laikotarpiu kyla įtampa tarp osmanų valdžios ir misionierių (Dressler 2013, 36). Amerikiečių misionieriai, skverbėsi į Anatolijos kaimus, steigė prestižines mokyklas, bei

[17] Ne musulmonų bendruomenės, tokios kaip žydai ir krikščionys, glabojamos valstybės.
[18] Pastangos patraukti kitus į savo tikybą.
[19] Osmanų reformos 1839–1871 m., vadinami Tanzimat, nukreiptos į teisinės sistemos modernizavimą. Tai pat reformos žadėjo lygybę, nepriklausomai nuo religinio išpažinimo.

ligonines, kur skleidė krikščionikąsias idėjas. Kieser teigia, kad tai padarė didelį įspūdį nesunitinėms bendruomenėms (Kieser 2007, 44-45). Osmanai skeptiškai vertino misionierių siekius ir suvokė tai, kaip grėsmę visuomenei, todėl pradėjo gynybą prieš protestantus.

Sultono Adulhamido II valdymo metai (1876 –1909) pasižymi savo despotiška centralizavimo politika. Abdulhadimas II siekė užsitikrinti Anatolijos kontrolę, kur buvo sukoncentruoti kriksčionių misionieriai. Sultono pan-islamistinė ideologija, bei Anatolijos religinė homogenizacija buvo bandymas apsaugoti musulmonų bendruomenę nuo protestantų prozelitizmo politikos (Dressler 2013, 36). Sultonas vykdė religinių bendruomenių sunifikaciją, kaip atsaką į misionierių veiklą Anatolijoje. Jis siuntė sunitų Hanafi imamus į atokius Anatolijos regionus, tarp kurių buvo ir alevitų kaimai (Kieser 2007, 45). Jų tikslas buvo mokyti sunitinio islamo. Köse teigimu, dauguma alevitų priešiškai vertino tokią atvirą asimiliacijos politiką (Köse 2009, 68).

2. Turkijos respublikos tautybės kūrimasis

2.1. Sekuliarizacija ir islamo nacionalizacija

Tanzimat erą tęsė antroji konstitucinė era, kuri prasidėjo su Jaunųjų turkų revoliucija 1908 m. Revoliucija buvo siekiama panaikinti absoliutinį sultono Abdulhamido II valdymą ir judėti link pasaulietiško Vakarų valdymo modelio. Modernizacijos idėjos nepakeitė absoliučios Osmanų imperijos monarchijos. Tik Mustafa Kemalio Atatiurko (1881–1938) laimėjimas išsivadavimo kovose (1919-1923) leido „suteikti šaliai pasirinkimo teisę kokybiškai naujo reformacijos tęsinio, turkiškos visuomenės ir valstybės modernizacijos“ (Kireev 2007, 157). Atatiurkas, tapęs Turkijos respublikos prezidentu 1923 m., siekė įsteigti moderniąją, Vakarų orientuotą valstybę, todėl vykdė šalies modernizaciją per nacionalizacijos ir sekuliarizacijos politikas (Dressler 2013, 122). Kemalizmas, oficialioji Turkijos Respublikos ideologija, kuri formavosi liaudies respublikonų vienpartinės sistemos laikais (1923-1945) siekė atsisakyti religijos viešose erdvėse. Sultonato, paskui kalifato galutinis panaikinimas 1923 m. buvo pirmas iš daugybės sekuliarizacijos reformų, kuria buvo siekiama paspartinti visuomenės progresą.

Išsivadavimo karo metais, islamas buvo nacionalizmo įrankis. Jis veikė kaip visos tautos mobilizacijos priemonė, kuri turėjo suvienyti Anatolijos ir Turkijos populiacijas prieš Vakarų Anatolijos okupaciją[20]. Po Balkanų karų (1912 –1913), po pirmojo pasaulinio karo (1914 –1918), islamas nacionalistams tarnavo kaip „kultūrinė gynyba“, arba kaip kompensacinė jėga prieš krikščionis, graikus ir armėnus Anatolijoje (Peker 2020, 321). Atatiurkas skelbė, kad Vakarų pasikėsinimas į Anatoliją yra paskutinis Kristaus žygis, o išsivadavimo kova yra džihadas (Aktürk 2012, 132).

Kireev teigia, kad po Lozanos sutarties[21] 1923 m., islamas buvo siejamas ne tik su kalifatu, bet ir su viskuo, kas konservatyvu ir atsilikę. Islamas Turkiją pavertė Europos puskolonija ir sukėlė karinį pralaimėjimą pirmajame pasauliniame kare (Kireev 2007, 160). Ziya Gökalp, (1877–1924), turkų nacionalizmo tėvas, skelbė, kad sunitinis islamas yra ne tik tikėjimas, o tam tikras įsitikinimų ir papročių rinkinys, diktuojantis musulmonų kasdienio gyvenimo ir socializacijos rutinas ir tarnauja kaip kultūra turkams (Cagaptay 2006, 15). Naujos valstybės vertybių poslinkis link sekuliarizacijos siekė panaikinti religiją socialiniame-politiniame kontekste. Sekuliarizacija nebuvo palaikoma daugumos piliečių, respublikos pirmaisiais metais, dėl to kad religija vis dar formavo kolektyvinę sąmonę.

Sekuliarizacija žadėjo išplėsti religinę laisvę. Pagal „religijos privatizavimo“ projektą, religija yra piliečio sąžinės reikalas. Pagal 1924 m. Respublikos konstitucijos 75 straipsnį, niekas negali būti apkaltintas dėl savo religijos, sektos, ritualo ar dėl savo filosofinio įsitikinimo. 1937 m. 75 straipsnis buvo papildytas. Nuo tol, visi religiniai tikėjimai gali būti praktikuojami, su sąlyga, kad jie negriaus visuomenės taikos, ir egzistuos nepažeidžiant įstatymus[22].

Po sekuliarizacijos paskelbimo, *ulema*[23] ir kemalistai tampa konkurentais dėl įtakos visuomenei. Nauja valdžia pozicionuoja šiuolaikišką visuomenę, tuo metu kai *ulema* atstovauja „šalies kultūriniam ir moraliniam paveldui“ (Smith 2006, 308). Sekuliarizacijos

[20] Kovos vyko prieš Graikijos, Armėnijos ir Vakarų sąjungininkų aljansą.
[21] Lozanos taikos konferencija 1922 –1923 m., kurios metu buvo nustatyta Turkijos teritorija; buvo patvirtintas Osmanų imperijos iširimas; taip pat buvo patvirtinta taika tarp Antantos šalių ir Turkijos.
[22] 1924 Anayasası.
[23] Musulmonų dvasiniai lyderiai, išmanantys islamo teisę bei teologiją.

politika galutinai pasiekė kulminaciją su laicizmo įstatymu 1927 m. Buvo pasirinktas prancūziškojo filosovo Žan Žako Ruso (1712 –1778) laicizmo modelis, t.y. valstybės kontrolė virš religijos (Smith 2005, 455). Laicizmo principai skelbė, kad „jokie religiniai jausmai neturi daryti įtakos valstybės reikalams bei politikai" (Smith 2006, 310). Bet kuris religinis lyderis laikomas opozicija modernizavimo projektui. Religinių institucijų, tokių kaip religinių mokyklų, religinių teismų uždarymas atėmė iš dvasininkijos pajamas. Laicizmas siekė nutraukti dvasininkijos ryšius su kaimų gyventojais. Dvasiniai lyderiai visgi bandė išsaugoti religinį tautos bruožą, kaip ir savo autoritetą, todėl jie skatino valstiečius organizuoti lokalizuotus maištus. Feodalams taipogi buvo svarbu užsitikrinti dvasininkijos parama. kad išlaikytų savo įtaką ir padėtį kaimuose. Atatiurkas siekė panaikinti dvasininkų politinę galią ir „pasirinko kontroliuojamą religinės valdžios mažinimą, kur valstybė toliau monopolizavo religinį gyvenimą ir institucijas, siekiant palaipsniui mažinti jų reikšmę viešajame gyvenime" (Peker 2020, 313-314; 315).

Atatiurkas negalėjo visiškai išbraukti islamo iš politinio, bei socialinio gyvenimo, todėl jis iškėlė islamo modifikavimo poreikį. Buvo kuriamas nacionalinis, „aukštasis" arba „oficialusis" islamas. Valstybė siekė religijos kontrolės, kurią ji vykdė per *Diyanet*[24]. Nuo 1930 m. islamas buvo turkifikuotas. „Vyriausybė skatino „turkų reformą", tam kad modernizuoti ir nacionalizuoti islamą. Valstybinė komisija rekomendavo turkifikuoti tekstus ir tarnybas, maldos laiką derinti prie šiuolaikinės darbo dienos, mečetėse įvesti bažnyčios stiliaus suolus ir giesmėmis pakeisti Korano recitavimą" (Smith 2005, 459). Pasak Peker, naujos valstybės tapatybės bruožą formavo neo-durkhemiška sunitų islamo sampratą, todėl socio-religinių grupių, įskaitant alevitus, įsitikinimai buvo išstumti iš tautinės-religinės tapatybės (Peker 2020, 320). Religinės, bei kultūrinės apraiškos laikomos senamadiškomis naujoje konstruojamoje visuomenėje. Nepaisant religijos išpažinimo laisvės, *Diyanet* diegė sunizmą, kaip nacionalinę religiją.

1925 m. „Resmi Gazette" (liet. „Oficialusis laikraštis") pateikė visuomenei 667 įstatymą dėl kultų ir garbinimo vietų uždarymo. Įsakymas uždraudė „žemojo" islamo apraiškas. Įsakymas draudė naudotis religiniais titulais, kaip šeichas, dervišas[25], *dede,* ir

[24] Religijos reikalų direktoratas, įkurtas 1924m. kad administruotų religines institucijas
[25] Sufijus

kitais. Praktikos, kaip raganavimas, egzorcizmas ir pranašystės taipogi buvo uždraustos. Visos respublikos kultų šventovės buvo uždarytos. Įstatyme skelbiama, kad tie, kas atidaro šias įstaigas, suteikia galimybę jas atidaryti ar teikia paslaugas naudodamiesi uždraustais titulais, baudžiami mažiausiai trijų mėnesių laisvės atėmimu arba mažiausiai penkiasdešimt turkiškų lirų bauda. Sufijų ordinai buvo uždrausti, dervišų namai ir šventieji kapai uždaryti, mečetės, šventųjų kapai, garsių islamo dvasinių lyderių kapai buvo administruojamos *Diyanet*[26]. Atatiurkas matė „žemo“ islamo bendruomenes, kaip priešpriešą modernizacijai. Jis teigė, kad „jokia civilizuota tauta negali toleruoti daugybės žmonių, kurie leidžia sau buti lydimais *shaykhs, dedes, sayyids, chelebis, babas ir amirs*[27]“ (Smith 2005, 465). 667 įstatymas buvo laikomas kaip „priemonė, pažabojanti religinį fanatizmą“ (Markoff 1986, 48).

Nepaisant sekuliarizacijos, religijos laisvė buvo labai ribota. Smith pabrėžia, kad valstybė vykdė totalitarinį sekulirizmą, kurio buvo siekiama „sutriuškinti lokalines liaudies kultūras ir pakeisti jas vieninga nacionaline kultūra“ (Smith 2006, 310). Dvasininkija, bei sufijų ordinų nariai reiškė pasipriešinimą tokioms idėjoms. Nepriklausomybės tribunolai vykdė mirties bausmes prieš religines pasipriešinimo reakcijas (Smith 2005, 455).

2.2. Turkiškumo konstravimo politika

Pirmaisiais Turkijos Respublikos egzistavimo metais, nacionalizmas tapo vienu iš valstybės modernizacijos ramsčių, o pradedant 1930 m. nacionalizmas tapo oficiali Turkijos Respublikos ideologija (Cagaptay 2004, 86). Kaip teiga Kireev, nuo 1930 m. nacionalizmas tapo antraja Turkijos religija (Kireev 2007, 171).

Osmanų vėlyvajame periode, bei Turkijos Respublikos pradžioje, Turkija buvo daugia-etninė ir daugia-tautinė valstybė. Milijonai migrantų XVIII a. atvyko į Anatoliją ir Trakiją[28] iš Europos ir Juodosios jūros baseino regiono, kurie susimaišė su Anatolijos

[26] 677 Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun
[27] Turkų „žemojo“ islamo dvasiniai lyderiai
[28] Balkanų pusiasalio Rytinė dalis

turkais ir musulmonais. Po Balkanų (1912-1913), pirmojo pasaulinio (1914-1919) ir po Turkijos-Graikijos (1920-1922) karų, Turkija patyrė stambius demografinius pokyčius. 1927 m. vyriausybė pateikė pirmąjį populiacijos surašymą, kuris pristatė didžiulę šalies etninę ir religinę įvairovę. Po Lozanos sutarties, 1923 m. Turkija vykdė tautų mainus su Graikija. „Visi šie imigrantai buvo priimami, nes jie buvo musulmonai, taigi ir potencialūs turkai" (Cagaptay 2006, 78). Iš Anatolijos buvo perkelta 1,2 milijono graikų, o iš Graikijos perkelta 800 000 turkų (Smith 2005, 444). Dvidešimtaisiais Turkijos Respublikoje gyveno 16 157 450 žmonių, iš jų 15 838 673 buvo musulmonai. Likusią gyventojų dalį sudarė graikų stačiatikiai, žydai, grigališkieji armėnai, katalikai, protestantai ir kiti. Turkų kalba buvo pirmoji šalyje, kurdų buvo antroji. Arabų, graikų, čerkesų, lazų, armėnų, gruzinų, žydų-ispanų, bosnių, albanų, bulgarų, totorių, ispanų kalbomis taip pat kalbėjo didelė populiacijos dalis (Cagaptay 2004, 93). Turint mintyje šalies populiacijos įvairovę, kilo klausimas, kaip valstybei diegti nacionalizmą, bei kontroliuoti etniškai susiskaldžiusią valstybę.

Atatiurkas pirmaisiais valdymo metais pagrindinį tiklą iškėlė „sukurti etniškai homogeninį ir religiškai sekuliarią modernią nacionalinę tapatybę" (Köse 2009, 77). Susilpnintoje pokarinėje Turkijoje iškyla nacionalistinių albanų ir arabų judėjimų, kurie paskatino valstybę prikelti turkiškus simbolius (Köse 2013, 592). Atatiurkas atitrūko nuo Ziya Gökalp mąstymo, kurio tautos pagrindas yra islamas (Cagaptay 2006, 63). Vietoj islamo, po išsivadavimo karų Atatiurkas diegė turkiškumą, kaip nereliginį vienybės ryšį**.** Turkiškumas tarnavo kaip opozicija nacionalistinėms ir religinėms mažumų judėjimams, todėl akcentas nuo religinės tapatybės bruožo nuslinko prie etninio (t.y. turkiško) su laicizmo įstatymu.

Turkų tautos naujos tapatybės konstravimas prasidėjo pirmajame respublikos dešimtmetyje. Atatiurkas pasirinko Prancūzijos tautos apibrėžimo modelį. Turkijos tautos apibrėžimas yra teritorinis, pilietinis ir antietninis (Aktürk 2012, 123). Oficialiai visi Turkijos gyventojai buvo laikomi Turkijos piliečiais pagal 1924 m. konstituciją, nepaisant religijos, kalbos ar rasės (Cagaptay 2004, 87). Lozanos sutartis, kurią pasirašė Turkija, garantuoja lygias teises visoms etno-religinėms bendruomenėms.. Praktiškai, sutartis galiojo tik armėnų, graikų ir žydų bendruomenėms. Jų nepriklausomos cerkvės ir sinagogos

oficialiai pripažintos Stambule (Smith 2006, 311). 1926 m. buvo priimtas įstatymas, apie etninės tapatybės draudimą, kuris „siekė palengvinti Anatolijos musulmonų susiliejimą į turkų tautą“ (Cagaptay 2006, 16). Įstatymas galutinai panaikino skirstymą į musulmoną ar ne musulmoną. Žodis „musulmonai“ dingo iš politinių tekstų. Įvairiausios etno-religinės grupės (išskyrus žydus, armėnus ir krikščionis) nominaliai buvo laikomi musulmonais. 1926 m švietimo ministerija išleido įsakymą, kad etninių bendruomenių pavadinimai neturėtų būti vartojami, nes jie „kenkia turkų vienybei“ (Ten pat, 106).

2.2.1. Turkiškumo apibrėžimas

Atatiurko tikslas buvo sukurti nacionalistinį turkiškumą. 1929 m. jis paskyrė istorikus, kurie turėjo parašyti Turkijos istoriją bei atrasti turkiškumo ištakas. Atatiurkas buvo motyvuotas turkų tautą paversti lygiaverte Europos tautoms. Turkijos istorijos disertacija – knyga, išleista 1930 m., kuri atstovavo nacionalistiniams tikslams. Joje skelbiama, kad europiečių ir turkų kalbos, civilizacijos, bei genealogijos ištakos glūdi Vidurinės Azijos bei Anatolijos stepėse. Turkai buvo brachicefalinės rasės, kaip ir europiečiai. „Vakarizacijos“ (t.y. modernizacijos) projektas buvo suvoktas tarsi grįžimas prie turkų pirminės tapatybės. Knygoje turkiškumas yra iškeltas dominuojančiu naujos tautos bruožu. Tauta apibrėžta per politinę, kalbinę, geografinę, genealoginę, bei istorinę vienybę. Kemalistai pradėjo skleisti knygos turkiškumo principus per savo leidinius (Atakuman 2008, 219).

Vienas iš disertacijos tikslų buvo galutinai nutraukti ryšį su osmanų ir islamo praeitimi. Pagrindinis dėmesys buvo skirtas pabrėžti iki-islaminę tautos istoriją, bei kultūrą, kuri išsivystė Anatolijoje ir Viduriniojoje Azijoje. Anatolija buvo suprantama, kaip turkų tautos gimtinė. Disertacija įrodė, kad turkai ir Anatolijos priešistorinės tautos buvo genealogiškai susijusios (Ten pat, 219-220) „Įrodymas, kad Anatolija buvo priešistorinė Turkijos tėvynė, pateisins ir Lozanos sutartį ir pasitarnaus etniniu požiūriu suvienytos tautinės valstybės idėjai“ (Ten pat, 224)

Pirmasis istorijos kongresas, skirtas istorijos disertacijos aptarimui, pasibaigė tvirtinant turkiškąją tapatybę. Viena iš reikšmingų tautos savybių tapo kalba. Kalba išsaugojo tautinį identitetą ir kultūrą nuo prešistorinių laikų. Piliečiai, kalbantys turkiškai priklausė Turkijos kultūrai ir visuomenei (Ten pat, 217). Pradedant 1935 m. kemalistai diegė „kalbėk turkiškai“ kampaniją. Buvo siekiama, kad „turkų kalba būtų vienintelė viešai girdima kalba“ (Cagaptay 2006, 59). Tas, kas nemoka turkų, kenkia harmoningam socialiniam sambūviui (Ten tap, 60). Tik tie žmonės, kurie kalbėjo turkiškai, buvo tinkami narystei į tauta.

Turkiškoji rasė, etninė priklausomybė ir istorija buvo turkiškumo trikojai. Religija buvo laikoma nesvarbi apibrėžiant tapatybę. Kemalizmo politika paneigia bet kurias kitas etninės tapatybes, išskyrus turkiškąsias. Aktürk pabrėžia, kad etno-religinės mažumos visgi buvo laikomos antrąja klase ir ne oficialiai buvo išstumtos iš turkų tautos (Aktürk 2012, 124).

2.2.2. Demografinė inžinerija – turkifikacijos įrankis

Tarp 1920 m. ir 1930 m. Turkija patyrė musulmonų imigrantų antplūdį iš Artimųjų Rytų ir Sovietų sąjungos. Turkija pasirašė imigracijos sutartis su Bulgarija ir Romunija. Tautos homogenizacijos instrumentas tampa perkėlimo politika, kuri buvo vadinama „demografine inžinerija“ (Dressler 2013, 106). Ne turkiškų musulmonų perkėlimu buvo siekiama „užkirsti kelią šalies de-turkifikacijai“ (Cagaptay 2006, 85). Pirmas perkėlimo įstatymas buvo priimtas 1926 m. tam kad neturkiškus musulmonus apgyvendinti regionuose su etniniais turkais.

Perkėlimo įstatymas taip pat buvo naudojamas kurdų priverstiniam asimiliavimui. Pradedant nuo Osmanų imperijos vėlyvojo laikotarpio, kurdai, sukoncentruoti Rytų Anatolijoje, buvo perkeliami į Vakarų Turkijos regionus. Tuo buvo siekiama „turkifikuoti jų kalbą ir kultūrą, siekiant asimilioti juos turkų tautoje“ (Dressler 2013, 110). Perkėlimo įstatymo tikslas buvo pertvarkyti Turkų tautos gimtinę (Anatoliją), siekiant jos homogenizacijos ir kontrolės.

Respublikos pirmaisiais dešimtmečiais etno-religinė homogenicazija buvo akivaizdi. Osmanų surašymas 1906 m. parodė, kad penktadalis Turkijos gyventojų buvo religinės mažumos (10 procentų graikų, 7 procentai armėnų, 1 procentas žydų ir kitų). XX a. trečiame dešimtmetyje demografija pasikeitė akivaizdžiai. 1927 m. surašymas parodė, kad ne musulmonai sudarė tik 3 procentus populiacijos (Smith, 2005, 448). Anatolijos populiacija sumažėjo trečdaliu nuo 1914 iki 1922 m. (Dressler 2013, 109). Populiacija sumažėjo po karų, priverstinio Armėnų perkėlimo ir genocido, po kurdų persikėlimo į Vakarų Turkiją.

2.3. Nacionalistų požiūris į alevitų integraciją

Turkiškumo konstravimo politikoje religinės bendruomenės buvo laikomos asimiliacijos taikiniais. Aktürk teigia, kad „visi Turkijos piliečiai, įskaitant turkmėnus, buvo asimiliuojami į naujai sukurtą, radikaliai pasaulietišką ir modernią turkų tapatybę, pagrįstą kalbomis apie sugalvotą naują modernią standartinę turkų kalbą, dėvint vakarietiškus drabužius, naudojant vakarietišką kalendorių ir laikydamiesi tariamai šiuolaikinės kasdienybės, atvirkščiai nei bet kuri etninė grupė tuo metu, įskaitant etninius turkmėnus“ (Aktürk 2012, 125). Alevitai, politiškai nepatikimi osmanų laikais įgavo naują prasmę nacionalistų akivaizdoje.

Habil Adem, kurio tikrasis vardas buvo Naci İsmail Pelister (1893-1949) paskirtas nacionalistų, tyrinėti Anatolijos gentis. Jis buvo CUP[29] Nacionalinio saugumo organizacijos nariu. Jo alevitų ir alevitų kurdų nagrinėjimas buvo pradėtas 1912 m., o jo pirmieji darbai buvo išleisti 1918 m. laikraštyje „Büyük Gazette“ (liet. „Didelis laikraštis“). Habil Adem pristatyti duomenys apie alevitus, bei apie kurdų alevitus „yra reikalingi socialinės ir demografinės inžinerijos politikai“ (Dressler 2013, 134).

Publikacijų tikslas buvo sukurti viešąją politinę nuomonę apie alevitus, tinkamą modernizacijos projektui. Savo darbuose jis svarsto „kaip priversti turkmėnų gentis

[29] Sąjungos ir pažangos komitetas, įkurtas 1889 m. kaip organizacija; 1908-1919 m. veikė kaip politinė partija

prisitaikyti prie šiuolaikinio gyvenimo“ (Ten pat, 135). Jis siūlo suartinti alevitus su Turkijos gyventojais, tuo panaikinant jų klajoklišką gyvenimo būdą. „Genčių suskaidymas mažomis grupėmis trukdytų jiems atlikti pagrindinius ritualus, o tai kartu su jų ekonomine ir socialine integracija į Turkijos gyvenimą palaipsniui paskatintų jų tikėjimo suirimą“ (Ten pat, 136).

Habil Adem akivaizdoje, alevitai yra turkai bei musulmonai, tačiau jis pakankamai kontroversiškai vertina alevitų tikėjimo santykį su islamu. Jis polemizuoja, kad alevitų tikėjimas istoriškai atsirado islame, tačiau jų ritualai ir teologija susiformavo atskirai nuo islamo doktrinos. Alevitų religiniai mokymai jo darbuose vaizduojami, kaip nesuderinami elementai su modernumo principais. Alevizmas yra kliūtis turkmėnų genčių civilizavimui. Ademas pasisako už jų religinę asimiliaciją, uždraudžiant pagrindinius religinius ritualus. Alevitų perkėlimas prie urbanistinių centrų suteiks galimybę jų civilizavimui, kuris sunaikins genčių socialinius tinklus ir miestuose dėmesys bus skiriamas alevitų švietimui. Habil Adem pabrėžia alevitų lėtą asimiliavimą, siekiant išvengti pasipriešinimo (Ten pat, 134-136).

3. Alevitų vaidmuo Tukijos Respublikos modernizacijoje

3.1. Alevitai kaip „tikrieji turkai“ Turkijos Respublikos išvakarėse

XIX a. pabaiga laikoma alevitų integravimosi turkų visuomenėje ir jų asimiliavimo politikos pradžia. Sekuliarizacijos principai, diegiami Jaunųjų turkų, siekė pakeisti pan-islamistinę Abdulhamido II ideologiją. Tam CUP bandė įgyti palaikymą grupių, kurie buvo Abdulhamido II asimiliacijos politikos taikiniai (Köse 2013, 592). Alevitai rodė palaikymą CUP sekuliarizacijai, dėl to kad sekuliarizacija žadėjo sumažinti sunitinio islamo įtaką. Kontraste su Abdulhamido II sunifikacijos politika, alevitai palankiai vertino imperijos modernizaciją.

Po pralaimėjimo Balkanų karuose, CUP vykdė etninę politiką – Mažosios Azijos (Anatolijos) homogenizaciją (Kieser 2007, 47). Homogenizacija reikalavo tikslių

populiacijos duomenų ir žinių apie Anatolijos regioną. Dressler teigia, kad alevitų tyrimai buvo pradėti, kaip „platesnės etnografijos programos dalis, kurią reikia aiškinti CUP socialinės inžinerijos politikos kontekste“ (Dressler 2013, 127), siekyje kontroliuoti etniškai suskaidytą Anatoliją.

Kuriant turkų tautinę tapatybę, turkiškumas buvo surištas su Vidurinės Azijos kultūra ir religija, „kurių nuorodos buvo labiau matomos alevitų bendruomenės kultūrinėje praktikoje“ (Ten pat, 131). CUP skeptiškai vertino protestantų misijas Anatolijoje ir laikė jas „užsienio intervencijomis, remiančiomis etninį ir religinį separatizmą Turkijos valstybėje“ (Köse 2009, 75). Vakarų protestantų misionieriai priskyrė alevitus prie krikščionių populiacijos, todėl tai ragino CUP paneigti teorijas apie alevitų ne islamiškąjį prigimtį ir priskiri juos prie turkiškosios populiacijos. Siekiant užsitikrinti etno-religinių grupių lojalumą imperijai, CUP paskyrė Baha Sait Bey tyrinėti alevitų bendruomenes Anatolijoje, pradedant 1910 m.

Dėka Baha Sait Bey, vyko pirmieji bandymai suprasti alevitus, kaip „tikruosius turkus“. Savo tyrimuose jis vengia įrodymų, kad alevizmas yra artimas islamui. Jo darbuose sunitinis islamas tapatinamas su arabų kultūra, kurią jis kaltina dėl turkų tautos „turkiškumo“ sunaikinimo. Jis teigia, kad „alevitai iš esmės yra turkai ir įkūnija turkų pasaulietinę kultūrą“ , todėl alevitų bendruomenė jo naujojoje reprezentacijoje turėtų būti reintegruota į visuomenę (Taş 2015, 332-333). Jo cenzūruoti raštai apie alevitus viešai buvo publikuoti tik pradedant 1925 m., dėl to kad osmanų valdžia Baha Sait Bey tyrimus laikė alevitų propaganda (Ten pat, 332).

Kieser vadina šį laikotarpį „alevitų renesansu“ (Köse 2013, 592). Kieser teigimu, „pirmą kartą po to, kai XVI amžiuje kilo kizilbašų sukilimas, 1908 m. perversmas paskatino alevitus atvirai ir kolektyviai iš naujo patvirtinti savo tapatybę“ (Kieser 2007, 46). Taş teigia, kad remiantis Baha Sait Bey alevitų nagrinėjimais CUP politiniame kontekste, „alevitai yra nutildomi, ne dėl to, kad jie yra ignoruojami, bet todėl, kad už juos kalbama” (Taş 2015, 335). CUP idealizavo alevitus, kaip „tikruosius turkus”. Motyvuojami pragmatiniais siekiais, CUP siekė užsitikrinti jų integraciją į turkų tautą, bei jų naujos valdžios palaikymą.

Habil Adem išplėtojo teoriją, kad alevitai kurdai yra turkiškosios kilmės. „Derinant turkų genčių antrinės kurdifikacijos teoriją su teorija, kad alevizmas yra tradicija, iš esmės susijusi su turkų kultūra, atrodo akivaizdu, kad tie alevitai, kurie kalba kurdų kalba ar tvirtina kurdų tautybę, turi būti „originalūs“ turkai, kurie laikui bėgant buvo kurdifikuoti“ (Dressler 2013, 137). Teorija apie alevitų kurdų turkiškumą buvo asimiliacijos teoretiniu pagrindimu.

3.2. Alevitai kaip politiniai veikėjai

Išsivadavimo kovose alevitai pirmą kartą iškyla, kaip politiniai veikėjai. 1919 m. Atatiurkas nuvyko į bektašitų rezidenciją Hadžibektaš provincijoje, kad surinktų karinę ir finansinę paramą išsivadavimo kovai. Hadži Bektaši mauzoliejuje jis susitiko su bektašitų ir alevitų dvasiniais lyderiais, iš kurių gavo materialinę paramą 1800 auksinių turkiškų lirų (Žygulskaya 2016, 45). Atatiurkas pirmiausia siekė užsitikrinti alevitų dvasinių lyderių paramą, kurių jie klausiesi nepriekaištingai. Savo telegramoje kariuomenės vadui, jis pateikia duomenis, kad 80 procentų Tokad ir Amasya provincijų alevitų yra globojami Bektaši ordino autoritetų. Atatiurkas liepia rašyti laiškus provincijų bektašitų lyderiams, raginant palaikyti išsivadavimo kovas, „kurios gresia tautos nepriklausomybei” (Kehl-Bodrogi 2003, 59). Cemaleddin Çelebi (1862-1921) buvo pripažintas daugeliu alevitų „aukščiausiuoju religiniu autoritetu” (Ten pat). Cemaleddin Çelebi tarpininkavo tarp valstybės, alevitų bei bektašitų. Jis skatino alevitus jungtis prie išsivadavimo kovos. Pasak buvusio Čorumo provincijos vyriausiojo pareigūno Cemal Bardakçı (1887-1981), Cemaleddin Çelebi nutarė alevitų bendruomenėje paskleisti idėją, kad Ataturkas yra *mahdi*[30], kuris išgelbės juos nuo šimtmečio osmanų persekiojimo. Cemaleddin Çelebi skleidė modernizmo idėjas ir skatino balsuoti už Atatiurką nacionalinėje asamblėjoje. Bektašitų lyderiai užsitikrino alevitų dalyvavimu kare.

„Nors nėra išsamių istorinių šio vizito aprašymų, alevitų ir bektašitų atmintyje jis įgavo mitinius matmenis, kurie baigėsi istorija apie vieningą bektašitų ir alevitų palaikymą

[30] Dvyliktasis šiitų tikėjimo imamas, kaip manoma, slepiasi

nacionalistiniam tikslui“ (Dressler 2013, 120-121). Atatiurko aljansas su alevitais buvo pragmatinis žingsnis. Kad laimėtų nepriklausomybės karą prieš Vakarų Anatolijos okupaciją, jis turėjo užsitikrinti populiacijos palaikymą. Atatiurkas taip pat užsitikrino kitų sufijų ordinų paramą (Azak 2010, 146).

Kaip ir dauguma etninių-religinių grupių, kurdai palaikė Atatiurką išsivadavimo kare ir stojo prieš Anatolijos okupaciją. Pagrindinė priežastis tam, yra tai, kad Atatiurkas pažadėjo autonomiją kurdams (Aktürk 2012, 132). Dersimo kurdų alevitai nebuvo motyvuoti jungtis į nepriklausomybės karą siekiant nepriklausomo Kurdistano.

Nepaisant to, kad išsivadavimo kovos vyko vardan islamiškojo sultonato gynybos, Atatiurko viešos sekuliarizmo idėjos buvo priimtos ir palaikomos alevitų, kas skatino juos palaikyti Atatiurko kylimą į valdžią. Alevitų istorikas Reha Çamuroğlu (1958 m.) paaiškina tai tuo, kad alevitai matė Atatiurką, kaip CUP partijos narį, kurią jie palankiai vertino. Dėl šitos priežasties alevitai palaikė jo tęsiamos partijos ideologiją (Kehl-Bodrogi 2003, 58).

Po nepriklausomybės karo alevitų ir bektašitų lyderiai prisijungė prie Turkijos Didžiosios Nacionalinės Asamblėjos (TBMM / TGNP). 1920 m. pirmajame parlamento susirinkime dalyvavo dvidešimt septyni alevitų atstovai, o šeši atstovai buvo kurdų alevitai iš Dersimo (Köse 2013, 600). Cemaleddin Çelebi tarnavo prezidento pavaduotojui. Cemaleddin Çelebi narystė Didžiojoje Nacionalinėje Asamblėjoje nebuvo panaikinta iki jo mirties. 1922 m. jo vietą parlamente užėmė jo brolis Veliyüddin Çelebi, taip pat palaikantis valstybės modernizacijos siekius. Jis palaikė Atatiurką per rinkimus į Antrąją Nacionalinę Asamblėją bei tęsė siųsti deklaracijas į visus alevitų regionus, raginančias palaikyti Atatiurką (Azak 2010, 146).

Alevitų ir bektašitų parama yra vertinama, kaip „reikšmingas indėlis nepriklausomybės karo metu” (Köse 2009, 75). Nepaisant alevitų ir Atatiurko aljanso išsivadavimo kovose, negalima teigti apie vienareikšmišką alevitų genčių palaikymą. Istorikės Hülya Küçük (1961 m.) teigimu, „bektašitų parama išsivadavimo kovose yra sudėtingas procesas. Bektašitai, kaip ir kiti sufijų ordinai, nei visiškai palaikė, nei visiškai priešinosi nacionalinei kovai. Kai kurie bektašitų lyderiai mobilizavosi į nacionalistinį judėjimą, kiti palaikė antinacionalistinį judėjimą, kurį rėmė osmanų rūmai“ (Azak 2010, 146).

Dersimo kurdų alevitai atsisakė mobilizuotis į Atatiurko kariuomenę. Atatiurkui pavyko užsitikrinti kai kurių Dersim genčių vadų palaikymą. Dauguma Dersim provincijų kurdų alevitų genčių vadai įtariai vertino Atatiurko kilimą į valdžią ir visiškai nepripažino jo autoriteto (Azak 2010, 146). Per išsivadavimo kovas Dersimo Kočkiri kurdų alevitų lyderiai reikalavo autonomijos nuo Ankaros, pagrindžiat tai savo etninių kitoniškumų (Kehl-Bodrogi 2003, 60). Cemaleddin Çelebi atsisakė tarpininkauti tarp valstybės ir Dersimo kurdiškai kalbancių alevitų. Jis neturėjo jokios įtakos kurdų alevitams, dėl Cemaleddin Çelebi bendradarbiavimo su naują valdžia. Tai pasirodo yra neigiamas veiksnys kurdų alevitams, kurie nepripažino jokios valstybės valdžios. Cemaleddin Çelebi taip pat akcentavo alevitų bei bektašitų turkiškumą, kas dar labiau atstūmė kurdų alevitus. Turkiškieji alevitai buvo linkę palaikyti sulonatą ir nacionalistinį judėjimą, labiau negu kurdų alevitų autonomijos siekį (Dressler 2013, 121).

Nepaisant to, kad iš alevitų ir Atatiurko aljanso buvo teigiama nauda ir Atatiurkui ir alevitams, kurie pirmą kartą atstovavo valstybei, grupių santykius galima pavadinti sudėtingais su Ataturko modernizacijos projektu. Iš aljanso matoma alevitų paramą naujai respublikai, tačiau ne visos alevitų bendruomenės palankiai vertino naujos respublikos politikas. Sekuliarizacijos principai nebuvo vienodai priimti tarp alevitų. Tai nurodo keletą įvykusių maištų prieš naująją valstybę, kuriuos organizavo kurdų alevitai.

3.3. Dersim Alevitų pasipriešinimas sekuliarizacijai

Nuo XVIa. Dersim regionas liko vieninteliu nenumalšintu regionu po kizilbašų sukilimų. 1930 m. Dersime gyveno net 65 000–70 000 žmonių (Cagaptay 2006, 103). Reikėtų pabrėžti, kad Dersim regionas liko labai izoliuotas ir neraštingas[31], su stipria gentine valdžia. Regiono uždarumas ir neprieinamumas buvo vertinamas nacionalistų, kaip grėsmė centriniai valdžiai. Nuo XIX a. pabaigos į Dersimą vyko karinės ekspedicijos, kad užtikrintų regiono subordinaciją. Dersim regionas buvo pavojinga teritorija, kur civiliniams buvo draudžiama keliauti (Aktürk 2012, 133)

[31] Rytų Anatolijoje nebuvo nei vienos mokyklos iki 1960 m. (Kieser 2007, 53).

Dressler teigia, kad Jaunųjų turkų revoliucija, kuri pasiūlė naują konstitucinį valdymą, palankiai buvo vertinama kurdų alevitų. Tuo metu CUP siekė kontrolės per bendradarbiavimą, vietoj brutalios jėgos. Abipusis nepasitikėjimas išauga per pirmąjį pasaulinį karą. Kurdų alevitai atsisakė mobilizuotis į osmanų kariuomenę, o vėliau stoti į kampaniją prieš Rusiją. Dersime gyvenantys kurdų alevitai tapo CUP represijų taikiniais dėl manomų aljansų su rusais, taip pat dėl jų etno-religinės atskirties ir nelojalumo valdžiai. Tuo metų Rusijos imperija okupavo keletą Anatolijos provincijų ir 1916 m. paskatino kurdų alevitų maištus. Köse teigimu, Dersim alevitai kurdai maištavo dėl valstybės bandymų primesti savo valdžią (Köse 2013, 595). Bendruomenių maištai taip pat buvo motyvuoti baime, kad jų laukia toks pat likimas, kaip Armėnų, kurie buvo ištremiami ir žudomi Anatolijoje nuo XIX a. pabaigos (Dressler 2013, 115-120). Kurdų alevitų baimė vis gi buvo motyvuota. Po sukilimų numalšinimo, buvo siekiama, kad Dersime neliktų nei vieno kurdo alevito. CUP kariuomenės pareigūnai norėjo visus kurdų alevitus „ištremti, kaip armėnus“ (Kieser 2007, 48).

Kurdų alevitai nepalaikė kurdų nacionalistinio separatizmo. Jie neprisidėjo prie etno-religinio šeiho Saido maišto (1925 m.), kuris reikalavo autonomijos nuo Turkijos Respublikos. Kurdų alevitai teigė, kad „geriau sekuliarizuotoje Turkijoje, nominaliai sunitėje, nei savarankiškai pasiskelbusiame sunitų Kurdistane, kuriame Nakşibendî (sunitų) *tarikat* [mistinė tvarka] užimtų pagrindinį vaidmenį“ (White 11). Šeichas Saidas kreipėsi į visas Dersim gentis, siekiant užtikrinti palaikymo planuojamam sukilimui. Tam, kad padidintų savo sąjungininkų skaičių, genčių vadovai aktyviai vykdė valstybės antipropagandą (Žygulskaya 2016, 50). Alevitų kurdai Dersime liko neutralūs arba įstojo į Turkijos armiją prieš šaihą Saidą (Cagaptai 2004, 109). Kurdų alevitų sukilimų centre nei alevizmas, nei kurdų nacionalizmas nebuvo pagrindiniais motyvais. Kurdų alevitai maištavo dėl savo nepripažinimo valstybėje.

Dvi ryškiausios Kurdų alevitų opozicijos Ataturko režimui yra Kočkiri (1920) ir Dersim (1937-1938) sukilimai. Sukilimai yra laikomi grėsmingiausi Turkijos Respublikai, kurie buvo organizuojami valstybės viduje. Köse teigimu, kurdų alevitų gentys atsirado tarp turkų ir Dersim genčių nacionalizmo. Kai kurios kurdų alevitų gentys prisijungė prie Kočkiri (1920) ir Dersim (1937-1938) sukilimų, remdami kurdų alevitų etnonacionalizmą,

o kitos gentys nusprendė paremti Turkijos valstybę, todėl manoma, kad dėl šitos priežasties maištai nepavyko. Sukilime nedalyvavo sunitų kurdai ir turkai (Köse 2013, 594). Pasak Didžiosios Britanijos vyriausiąjį komisarą Horace Rumbold (1869-1941) sukilimas laikomas antikemalistiniu, „kuris nebuvo paplitęs už Dersim alevitų kurdų regiono“ (Ten pat).

Dersimo regionas buvo „Rytų alevizmo širdimi“ Mažojoje Azijoje ir Sirijoje. Regionas buvo laikomas modernizmo priešprieša, todėl valstybė vykdė propagandą apie „civilizuojančią“ Dersimo politiką (Kieser 2007, 54) 1935 m. slaptoje karinėje vadovybės ataskaitoje buvo suformuluota etno-religinė „Dersimo problema“. Pasak kemalistų, „blogiausias alevizmo aspektas, kuris nusipelno analizės, yra gili bedugnė, atskirianti juos nuo Turkijos. Ši bedugnė yra kizilbašų religija“ (Ten pat, 54-55). Taigi vienintelis valstybės konflikto su kurdų alevitais sprendimas buvo „radikalus Dersim problemos pašalinimas vykdant kariuomenės bendrą valymo operaciją” (Ten pat, 55).

Sukilimo numalšinimams, buvo naudojama brutali karinė jėga. Pagal oficialius to meto dokumentų duomenius, 10 procentų visos Dersimo populiacijos buvo nužudyta (Köse 2013, 595). Alevitai aplinkui Dersim regiono, kurie neprisidėjo prie sukilimų, 1938 m. buvo suimti ir nužudyti dėl jų etninio ir religinio ryšio su Dersim gentimis. Tais pačiais metais po sukilimo numalšinimo ministrų taryba įsakė perkelti 5000-7000 Dersim žmonių į Turkijos teritorijas, kuriose buvo siekiama padidinti populiacijos skaičių (Kieser 2007, 55). Po abiejų sukilimų vyko priverstinė deportacija Vakarų Anatolijo regionus, kuri prasidėjo kaip bauda po Kočkiri sukilimo, vėliau išaugo į etnopolitika 1930 m. 1934 m. Turkijos Nacionalinė Asamblėja priėmė „perkėlimo įstatymą”, kuris vadinosi „nacionalinės tapatybės kūrimo” projektas (Smith 2005, 477). Įstatymas buvo paskelbtas viešai laikraštyje „Resmi Gazete“ir įsigaliojo po jo paskelbimo. Įstatymo tikslas buvo paspartinti mažumų turkifikaciją ir jų integraciją į turkų tautą. Perkėlimu buvo užtikrinama, kad vadai apsigyventų atskirai nuo savo kaimų miestuose, kur jie negalėjo būti įtakingi. Po maištų numalšinimo, ministras pirmininkas Mustafa İsmet İnönü (1884-1973) paskelbė, kad rėžimo tiesioginė pareiga yra paversti turkais visus tuos, kurie gyvena Turkijos tėviškėje, t.y. Anatolijoje. Mažumos, kurios priešinasi valstybei, bus „išpjautos ir išmestos” (N. Bali 2006, 43-44). Dersim sukilimų numalšinimas buvo pateisintas, nes jie buvo

laikomi kaip grėsmė valstybei. Vykdant Anatolijos demografijos politiką, alevitai, priešingai negu kurdų alevitai, nežymiai patyrė persikėlimo politikų represijas. Daugumą alevitų neprisidėjo prie maištų, nes tai reiškė, kad jie maištauja prieš Ataturką ir jo reformas. Kose teigimu, daugumai alevitų buvo nepriimtina priešintis sekuliarizmo reformoms (Köse 2013, 595). „Sukilimams malšinti naudojamas smurtas laikomas pernelyg dideliu, o visas reikalas [sukilimų numalšinimas] alevitų apibūdinamas, kaip „liūdnas epizodas“, tačiau dauguma alevitų savaime nemano, kad tai yra valstybės puolimas prieš alevitus” (Aktürk 2012, 130)

3.4. Alevitų integracija Turkijos Respublikos tautoje

Kaip buvo minėta anksčiau, visi Turkijos musulmonai bei etno-religinės bendruomenės yra laikomos tautos dalimi. Oficialiai pripažintų musulmonų mažumų respublikoje pagal Lozanos sutartį nėra, todėl alevitai neturėjo nei statuso, nei atstovavimo. Shakman Hurd teigimu, alevitai buvo vadinami *asli unsur*. Terminas išverčiamas Turkijos Respublikos „pagrindinis elementas” arba „sudedamoji dalis”. Tokiu apibrėžimu buvo siekiama pabrėžti alevitus, kaip istoriškai svarbius ir ištikimus piliečius. Jeigu alevitai gautų mažumos statusą, tai padidintų jų socialinę atskirtį arba galimai pradėtų religinę diskriminaciją (Shakman Hurd 2015, 93). Turkijos Respublika pasirinko naują požiūrį į alevitų bendruomenę, negu Osmanų imperija – oficialiai alevitai nebuvo nei diskriminuojami, nei persekiojami dėl jų heterodoksijos. Tai buvo garantuota 1924 m. konstitucijos, kur buvo žadėta išpažinties laisvė. Pasak Karolewski, alevizmas nebuvo laikomas „religinio islamo nukrypimu, bet grupių visuma, kuri reprezentuoja Turkijos liaudies tradicija” (Karolewski 2008, 449). Pasak ja, jaunųjų turkų, o vėliau ir kemalistų toks alevitų traktavimo būdas buvo pasirinktas, kad „joks heterodoksiškas elementas negalėtų pakenkti jaunosios valstybės vienybei, o būtų integruotas kaip turkų liaudies kultūros nešėjas” (Ten pat).

Iki XX a. vidurio alevitai visgi buvo vertinami įtartinai Turkijos Respublikos visuomenėje. XX a. antrajame dešimtmetyje geltonos spaudos žurnale jie vaizduojami

morališkai abejotini, buvo kaltinami kraujomaiša, bei dalyvavimo ritualinėse orgijose. Dressler teigimu, tai gali būti interpretuota tarsi nacionalistų poreikis apibrėžti morališkumo ribas tarp valstybės ir „potencialiai pavojingų elementų“ (Dressler 2013, 125). Vienas iš alevitų socialinės integracijos žingsnių, buvo jų istorinio vardo „kizilbaš“ keitimas į vardą „alevitas“. Iki XX a. pabaigos vardas „kizilbaš“ buvo vartojamas kaip įžeidžiantis keiksmažodis. Kieser teigimu, šio termino keitimas žodžiu „alevitai“ XX a. pradžioje „nepakeitė gilių ir dažnai abipusių išankstinių nusistatymų, apibūdinančių šios svarbios mažumos ir sunitų santykius” (Kieser 2001, 90).

Atatiurko modernizacijos politika žadėjo panaikinti periferinę alevitų poziciją ir perkelti alevitų tapatybę į turkų tautą, o liaudies respublikonų partijos metai yra pavadinti „aukso konvergencijos metais” alevitų naratyvuose (Ten pat). Köse pabrėžia, kad alevitai yra ištikimi kemalizmui, taipogi jis apibūdina ryšius su naujai kuriama respublika, kaip stabilius, nuoseklius ir teigiamus, ypač Atatiurko valdymo laikais. Populiariose diskursuose, alevitai iškyla kaip „kemalistinio režimo gynėjai” (Ten pat). Svarbi priežastis, kodėl alevitai palaikė modernizacijos projektą teigiamai yra jų valdymo rolės naujos respublikos pirmajame dešimtmetyje. 1950 m. naujose rinkimuose alevitai savo balsus atiduos demokratų, o ne liaudies respublikonų partijai. 1966 m. alevitai įkūrė „Türkiye Birlik Partisi” (liet. „Turkijos vienybės partija”), kuri atstovavo Atatiurko principams (Žygulskaya 2016, 65-66) . Alevitų lyderių dalyvavimas parlamente nesugebėjo pakeisti bendruomenės periferinės pozicijos. Dauguma kaimo alevitų buvo izoliuoti nuo socialinių, kultūrinių ir politinių procesų, todėl jie atitols nuo socialinių ir politinių procesų liaudies respublikonų partijos laikais. Alevitai nebuvo įtraukti į Turkijos Respublikos politines ir biurokratines valdžios struktūras labai ilgą laiką. Pasak Aktürk, didžioji dalis alevitų buvo kaimo gyventojų, kai kurios alevitų bendruomenės liko pusiau klajokliais, turėjo žemą raštingumo lygį, dėl ko jie negalėjo dirbti valstybės biurokratijoje. Aktürk teigimu, „Atatiurko tikslas asimiliuoti etniškai skirtingus gyventojus sukėlė susierzinimą, ypač tarp etninių mažumų, demografiškai reikšmingiausios iš jų yra alevitai ir kurdai“ (Aktürk 2012, 125). Tokie įvykiai, kaip alevitų lyderių priverstinis barzdų kirpimas, bei sunitinių vardų būtinas nustatymas, sukūrė prarają tarp alevitų ir kemalizmo režimo (Ten pat, 131).

Tik nuo 1950 m. galima kalbėti apie socialinę alevitų integracijos pradžią. Nuo XX a. vidurio prasidėjo alevitų aktyvus kultūrinis, socialinis bei politinis vystymasis, dėl jų sparčios migracijos į miestus. 1938 m. buvo įkurtas valstybinis radijas, kur alevitai buvo tarp regioninių muzikantų, kurie buvo samdomi dainininkais bei muzikos atlikėjais. Jie buvo pakviesti ankstyvųjų turkų liaudies muzikos tyrinėtojais. Alevitai savo saugojamas muzikos tradicijas pradėjo skleisti populiarioje savaitinėje radio laidoje „Yurttan Sesler“ (liet. „Balsai iš mūsų šalies”) (Markoff 1986, 49). 1955 m. Ankaroje ir 1957 m. Stambule alevitai įkūrė dvi kultūrines asociacijas, o 1963 m. įkūrė Hadži Bektaš „Kultūros, plėtros ir savitarpio pagalbos asociaciją”, kuri sulaukė „didelio gyventojų susidomėjimo” (Žygulskaya 2016, 61-62). Nuo 1964 m. alevitai paleido keletą kultūrinių laikraščių, tačiau jose akcentą dėjo ne į aleviškumą, bet į folklorą.

3.5. Alevitų santykis su sekuliarizacija

1925 m. 667 įstatymas apie kultų vietų uždarymą patvirtina teiginį, kad visi religiniai autoritetai ir liaudies religijos apraiškos buvo laikomos kliūtimi valstybės modernizacijos projekte. Pasak Dressler, Baha Sait Bey tekstai apie alevitus, išleisti iškart po 1925 m. 667 įsakymo, turėjo dvigubą poveikį. Naujas Baha Sait Bey požiūris (kad alevitai yra „tikrieji turkai”) padėjo integruoti alevitus į turkų tautą ir leido tai padaryti tuo pačiu panaikinant jų religinį neišmanymą. Jo išleisti tekstai pateisino „žemojo” islamo apraiškų ir kulto garbinimo vietų draudimą. (Dressler 2013, 144). Religinis „neišmanymas” oficialiai buvo uždraustas, bei baudžiamas. Alevizmas naujame valstybės požiūryje yra Turkijos liaudies tradicija, kuri vyravo Turkijos tėvynėje – Anatolijoje. Formaliai, alevitai, kaip ir kitos religinės mažumos, gavo emancipaciją, tačiau jų praktikos ir tradicijos buvo atstumtos, dėl to kad jos nėra sunitinės ortodoksijos doktrinoje.

Religinių vietų, uždarymas nebuvo vertinamas alevitų, kaip puolimas prieš jų bendruomenę – priešingai, toks įstatymas buvo vertinamas palankiai, dėl to kad jis „uždarė neveikiančias įstaigas, kurios jau buvo sugadintos” (Köse 2009, 81). Iš kitos pusės, draudimas nebuvo naudingas alevitams. Sekuliarizacija sumažino sunitinio islamo viešąją

įtaką taip pat panaikino viešas religines praktikas, tuo tarpu alevitai vykdė religines ceremonijas pogrindyje. „Lyginant su „liaudies islamu“, „aukšto islamo“ sąvoka buvo labiau suderinama su modernistinėmis kemalizmo prielaidomis. Kontrolės institucijos buvo formuojamos pagal stačiatikių sunitų tradiciją, o ne pagal heterodoksinę ir nerašytinę alevitų tradiciją” (Köse 2013, 591). Nepaisant religijos laisvės paskelbimo, respublikos sekuliarizacijos politika siekė priversti atsisakyti alevitų tradicinių gyvenimo aspektų, tokių kaip ištikimybę gentiniams vadams ir „žemojo” islamo praktikoms, to pasėkoje skatinti jų asimiliaciją į sunitinę pagrindinę srovę. Dauguma alevitų nesipriešino tokiai integracijai, tačiau iššūkiu tampa Dersimo kurdų alvetų integracija dėl jų ginkluoto priešinimosi valstybės vidiniai politikai. Požiūris, kad visi alevitai yra turkiškosios kilmės paneigia kurdų alevitų etninį kitoniškumą. Dersimo kurdų alevitų nepripažinimas paskatino maištus prieš nacionalistinį režimą.

Išvados

Įvykus osmanų-safavidų politiniam konfliktui XVI a., alevitai atsiranda tarp priešų įtakos zonoje Anatolijoje. Osmanai, norėdami pateisinti karą dėl Anatolijos teritorijų, iškelia sunizmą, kaip teisingąjį tikėjimą, kas legitimuoja jų puolimus prieš šiitų Safavidų dinastiją. Alevitai, likdami ištikimi safavidams, tampa nepatikimi Osmanų imperijoje. Osmanų naratyvuose jie vaizduojami eretikais ir grėsmingiausiais valstybės priešais, todėl tampa persekiojimo ir marginalizavimo taikiniais. Iki XX a. pradžios alevitai lieka izoliuoti Anatolijoje, kas skatino jų gentinės valdžios išsivystymą, sektariškumą ir religinio sinkretiškumo išsaugojimą.

Atatiurkas, siekyje reformuoti Turkijos valstybę, pasirinko nacionalizaciją, bei sekuliarizaciją, kaip pagrindinius įrankius valstybės modernizacijai. Sekuliarizacija buvo siekiama atsisakyti religijos viešose erdvėse, tačiau sunitinis islamas liko valstybės „aukštoji" religija. Nepaisant religijos išpažinimo laisvės, visos liaudies, kitaip „žemo" islamo apraiškos buvo uždraustos, nes liaudies islamas matomas priešprieša modernizacijai. Siekiant sukurti religiškai ir etniškai homogeninę valstybę, Atatiurkas diegė turkifikacijos ir perkėlimo politikas. Jomis buvo siekiama priversti etno-religines bendruomenės atsisakyti savo tradicinių prisirišimų, taip pat skatinti jų asimiliaciją į naują konstruojamą valstybės tapatybę.

Alevitų vaidmuo Turkijos Respublikos modernizacijoje pasižymi jų dalyvavimu, bei indėliu išsivadavimo kovose. Aljansas su Atatiurku užtikrino alevitų lyderių vietą parlamente pirmaisiais respublikos metais, tačiau alevitų rolė modernizacijoje lieka nežymi iki liaudies respublikonų partijos valdymo pabaigos. Alevitai (išskyrus Dersim kurdų alevitus), aktyviai palaikė Atatiurko sekuliarizacijos reformas ir pasyviai priėmė įstatymą apie „žemojo" islamo apraiškų draudimą. Alevitų religija yra priskiriama prie islamo heterodoksijos, todėl alevitai išlieka islamo rėmuose, bet jų religinė praktika lieka už nacionalinio islamo aiškinimo. Politiniame kontekste, alevitai reprezentuojami kaip „tikrieji turkai", gyvenantys agrarinėje Anatolijoje. Alevitų turkiškumas turėjo leisti bendruomenei integruotis į naują konstruojamą turkiškąją tapatybę.

Bibliografinis sąrašas

Pirminiai šaltiniai:

„677 Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun". Prieiga: <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf> [žiūrėta 2021 05 23]

„1924 Anayasası". Prieiga: <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/ > [žiūrėta 2021 05 23]

Antriniai šaltiniai:

Dressler, Marcus 2013. *Writing religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, New York: Oxford University Press

Aktürk, Şener 2012. *Regimes of Ethnicity and Nationhood in Germany, Russia, and Turkey*, New Yourk: Cambridge University Press

Atakuman, Çiğdem 2008. „Cradle or crucible. Anatolia and archaeology in the early years of the Turkish Republic (1923–1938)", *Journal of Social Archaeology*, [interaktyvus], Vol 8(2): 214–235. Prieiga: SAGE [žiūrėta 2021 04 28].

Azak, Umut 2010. *Islam and seculiarism in Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State*, New York: I. B. Tauris

Cagaptay, Soner 2004. „Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s", *Middle Eastern Studies*, [interaktyvus], Vol. 40, No. 3, 86-101. Prieiga: JSTOR [žiūrėta 2021 04 13]

Cagaptay, Soner 2006. *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, New York: Routledge

Karolewski, Janina 2008. „What is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment", *Die Welt des Islams* [interaktyvus], 434-456. Prieiga: JSTOR [žiūrėta 2021 04 17].

Kehl-Bodrogi, Krisztina 2003. „Ataturk and the Alevis: a holy alliance?" iš *Turkey`s Alevi enigma. A comprehensive overview*, ed. Paul J. White, Joost Jongerden, Boston: Leiden

Kieser, Hans-Lukas 2001. „Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia", *Die Welt des Islams* [interaktyvus], 89-111. Prieiga: JSTOR [žiūrėta 2021 05 17].

Kieser, Hans-Lukas 2007. „The Alevis' ambivalent encounter with modernity. Islam, reform and ethnopolitics in late Ottoman and early Republican Turkey", *The other Shiites*, [interaktyvus], 42–57. Prieiga: JSTOR [žiūrėta 2021 05 17].

Kireev, Nikolaj 2007. *История Турции XX век*, Maskva: ИВ РАН: Крафт+

Köse, Talha 2009. *Re-Negotiating Alevi Identity: Values, Emotions and the Contending Visions on Future*, daktaro disertacija, George Mason University Fairfax

Köse, Talha 2013. „Between Nationalism, Modernism and Secularism: The Ambivalent Place of 'Alevi Identities'", *Middle Eastern Studies* [interaktyvus], 590–607. Prieiga: Taylor and Francis Online [žiūrėta 2021 04 28].

Markoff, Irene 1986. „The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam: The Case of the Alevis of Turkey", *The World of Music*, [interaktyvus], 42-56. Prieiga: JSTOR [žiūrėta 2021 04 13]

Melikoff, Irene 1998. „Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences" iš *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, ed Tord Olsson, Elisabeth Özclalga, Catharina Raudvere, Istanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık

N. Bali, Rifat, 2006. „The politics of Turkification during the Single Party period", iš *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-nationalist Identities*, ed. Hans-Lukas Kieser, New York: I. B. Tauris

Peker, Efe 2020. „Beyond Positivism: Building Turkish Laiklik in the Transition from the Empire to the Republic (1908–38)", *Social Science History* [intraktyvus], 301–327. Prieiga: Cambridge University Press [žiūrėta 2021 04 22].

Savory, R.M. 1997. „Ḳïzïl-Bāsh" iš *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman, et al., Vol.IV,IRAN—KHA, [interaktyvus], Prieiga: BrillOnline [žiūrėta 2021 04 23]

Shakman Hurd, Elizabeth 2015. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press

Taş, Hakkı 2015. „Can the Alevis Speak? The Politics of Representation in Early Writings on Alevism", *Islam and Christian–Muslim Relations* [interaktyvus], 325–338. Prieiga: Taylor and Francis Online [žiūrėta 2021 04 28].

W. Smith, Thomas 2005. „Civic Nationalism and Ethnocultural Justice in Turkey", *Human Rights Quarterly,* [interaktyvus], 436–470. Prieiga: Academia.edu [žiūrėta 2021 05 12]

W. Smith, Thomas 2006. „Between Allah and Atatürk: Liberal Islam in Turkey", *International Journal of Human Rights*, [interaktyvus], 307 – 325. Prieiga: Taylor and Francis Online [žiūrėta 2021 04 28].

White, Ali. *Ethnic Differentiation among the Kurds and Debate on the Identity of the Kizilbas, and Zaza,* [interaktyvus]. Prieiga: Academia.edu [žiūrėta 2021 05 12]

Yıldırım, Rıza 2019. „The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formationof the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, c. 1500–c. 1700", *Iranian Studies*, [interaktyvus], 449-483. Prieiga: Taylor and Francis Online [žiūrėta 2021 04 28].

Žygulskaya, Darya 2016. *Алевиты Турции*, Maskva: ПРОБЕЛ-2000

Alevis' role in the modernization of The Turkey's Republic in the period of Republican People's Party 1919-1945

Abstract

The Alevis are the largest ethno-religious community in The Republic of Turkey. Depending on a political context, Alevis have experienced different perceivences of the Turkish state since the 16th century. During The Turkish Republic first decades, Alevis had become actors in Turkey's modernization process.

The goal of this paper is to find out the definition and status of the Alevis from the time of Ottoman Empire till the end of the rule Republican People's Party, to analyze Atatürks's goal policies of modernization while constructing new Turkey's nation-state, to investigate the role of the Alevis and analyze their relations with the modernization policy.

The role of the Alevis in the modernization of the Republic of Turkey is characterized by their participation and contribution to the struggle for liberation. The alliance with Atatürk provided a place for their leaders in parliament in the first years of the republic, but the role of Alevis in modernization remains insignificant until the end of the leadership of the People's Republican Party. The Alevis (with the exception of the Dersim Kurdish Alevis, whom organized rebels against Atatürk policies) actively supported national secularization reforms. In the national-state building context, Alevism is classified as “folk” islam and Alevis are represented as “true Turks” living in the agrarian Anatolia. The Alevism is classified as an Islamic heterodoxy that makes Alevis remain within the framework of Islam although traditions are left beyond Turkish national Islam. Alevis did not receive minority status during a single party rule that made them a target for assimilation policies and distanced them from being active actors in The Turkey's Republic modernization.