

De rituele dansen van de Alevi-gemeenschap in Turkije: "de semahs"

Tijdens het folklorefestival deze zomer in Veliko Tarnovo (Bulgarije) waren er in de namiddag naast de voorstellingen ook lezingen in het programma opgenomen. Eén van de sprekers was de Turkse Fahriye Dinger. Zij is werkzaam aan de Bogazice Universiteit en verrichtte onderzoek voor het Atatürk Instituut voor moderne geschiedenis in Turkije. Op basis van veldwerk en literatuurstudie onderzocht zij de rituele dansen van de Alevige-meenschap in Turkije, nl. de semahs.

De Alevi vormen in Turkije met hun 15 miljoen de grootste religieuze minderheidsgroep die door de Sunnitische meerderheid met argwaan wordt bekeken. Het Alevitisme, ontstaan als reactie tegen de orthodoxe Islam, erkent Ali, de schoonzoon van Mohammed, als zijn opvolger als kalif. Voor deze religieuze groep is de filosofie en de poëzie van Hacı Bektaci Veli erg belangrijk. Hij leefde in de 13de eeuw in Khorasan (Perzië) en later in Anatolië. Hij stichtte de Alevi-Bektaci-orde, een naam die meestal gebruikt wordt om de hele Alevitische cultuur aan te duiden.

Wij laten Fahriye Dinger aan het woord :

De rituele dansen van de Alevi-gemeenschap in Turkije: "de semahs"

1. Inleiding

De Alevieten zijn een afwijkende religieuze minderheid die 15% tot 25% van de bevolking in Turkije omvat. Alhoewel de meesten onder de Alevi's zichzelf als moslim beschouwen, verschillen hun religieuze praktijken aanzienlijk van de Sunnitische meerderheid. Het gebed (namaz), de vasten tijdens de ramadan, za-kat en hajj zijn vreemde praktijken voor de meeste Alevigemeenschap-pen. Zij beloven daarentegen ge-hoorzaamheid aan een aantal eenvoudige morele regels. Zij beweren te leven naar de innerlijke (batin) betekenis van de godsdienst in plaats van naar de uiterlijke (zahir) kentekens.

Het belangrijkste ritueel van de Alevieten wordt gedragen in bijeenkomsten 'cem' geheten, die traditioneel plaatsvinden in privéhuizen, eerder dan in moskee's.

Deze rituelen worden georgani-seerd rond 'Oniki Hizmet' (de 12 diensten) en worden geleid door de 'dede', de religieuze leider. De semahs, die een onderdeel vormen van deze 12 diensten, zijn de rituele dansen van de Alevieten en worden begeleid door religieuze gedichten, de 'nefes'. De voorbije 10 tot 15 jaren waren we getuige van een belangrijke ontwikkeling in Turkije : de semahs van de Alevieten worden 'zichtbaar' voor publiek. Dit was een interessante ontwikkeling. Langs de ene kant waren de semahs verboden sinds 1925 bij de afschaffing van de 'broederschappen' in Turkije. Anderzijds wilden de Alevieten ook niet openlijk hun semahs tonen, zeker niet aan niet-Alevieten. De semah was een deel van een ritueel waaraan alleen Alevieten konden deelnemen en werd niet beschouwd als 'dans' maar wel als 'dienst' binnen het ritueel.

Het publiekelijk vertonen van semahs aan niet-Alevieten op een podium of los van het totale ritueel is duidelijk een nieuw fenomeen.

Wanneer we de socio-politieke ontwikkeling van de laatste 10-tallen jaren in ogenschouw nemen, kunnen we zonder problemen zeggen dat het openlijk vertonen van de semahs verband houdt met de veranderingen die plaats gevonden hebben bij de Alevieten en de relatie tussen de Alevieten en Turkije.

In dat opzicht heeft mijn onderzoek zich gericht tot de veranderingen in functie van het Alevietenritueel en de semah.

Het is gebaseerd op een kritische bestudering van de teksten van de Alevieten en de semahs, op veldwerk en mondelinge historische interviews. Het veldwerk vond

plaats in Istanboel. Ik interviewde een aantal eerste generatie-immigranten, die omwille van economische redenen in de jaren 1950 tot 1970 naar Istanboel verhuisden. Hun thuishaven lag in het noord-oosten van Anatolië dat 20 Alevidorpen kent. Vijf van deze dorpen waren Turkse Alevidorpen, de andere Koerdisch. Het veldwerk en de interviews omvat mensen van beide groepen. Binnen de beperkingen van deze voordracht wil ik kort verwijzen naar het belang van de 'cem' rituelen (en de semahdansen) in een gesloten en gemarginaliseerde gemeenschap (van 1950 tot 1960). Nadien wil ik proberen om de veranderingen aan te tonen, gebaseerd op de recent verzamelde informatie, en het belang van het nieuwe ritueel en de nieuwe dansvorm bediscussiëren.

2. De geschiedenis van de Alevietengemeenschap in relatie tot het Alevietenritueel.

De Alevietengemeenschap is sociaal, politiek en geografisch gemarginaliseerd sinds de 16de eeuw. In politieke termen werden de Alevieten vaak beschouwd als afstammelingen van rebellen, die nauw verbonden waren met de Safavids in het oosten. In religieuze termen werden de Alevieten, door de belangrijkste religieuze autoriteiten van de islam in het Ottomaanse rijk, beschouwd als niet-gelovigen

(Rafizi) (1)

Door strenge sociale en religieuze groepsregels zijn de Alevieten erin geslaagd zich te handhaven als gemeenschap, ondanks een vijandige omgeving. Het was het cemri-tueel dat als meest significant fenomeen in dit proces naar voor kwam. Eigenlijk functioneerde de cembij-eenkomst voor de Alevieten als systeem van rechtspraak, onderwijs, ordening van sociale relaties en oplossing voor spirituele problemen van de gemeenschap. (2)

Na de stichting van de Turkse republiek, tijdens het secularisatieproces, werd een grotere emancipatie van de Alevieten mogelijk. In 1925 raakte de afschaffing van de broederschappen ook de Alevieten en kregen hun rituelen geen wettelijk kader meer. Bovendien werden de wijdverspreide vooroordelen van de Sunnieten tegen de Alevieten niet doorbroken door de secularisatie. Zoals bij andere afwijkende groepen werden ook zij beschuldigd van seksuele losbandigheid en ander immoreel gedrag.

In de jaren '50 kenden de Alevieten geleidelijk een integratie met de bredere gemeenschap door de migratie naar steden, onderwijs en contacten met hulpdiensten. Dit bracht hen nauwer in contact met de Sunnis, maar soms ook in directe wedijver. Door structurele veranderingen verminderde de invloed van de gemeenschap en de religie op de individuen. In sommige gevallen verdween deze zelfs.

De politieke omstandigheden in de jaren '60 en '70 waren van die aard dat de meeste Alevi-jongeren snel verpolitiseerden (meestal met linkse sympathieën) en dat ze verkozen om zich te identificeren met hun politieke overtuiging i.p.v. met hun religieuze. De jeugd uit die periode en de volgende generatie had dus geen praktische ervaring met de Alevi-rituelen en ze kenden de sociale-religieuze ordening van deze gemeenschap niet.

De jaren '70 eindigden met een reeks bloedige botsingen tussen Sunni en Alevi tijdens de anti-Alevi programs in verschillende steden (Malatya, Kahramanmaraş en Corum). Na de militaire coup in 1980 hebben de sociale en politieke veranderingen een grote invloed gehad op het Alevisme en de Alevieten. Eén vorm van de Sunni islam werd aangemoedigd. Godsdienst en on-derwijs werden verplicht en in de Alevidorpen werden moskeën gebouwd. Tijdens dezelfde periode zien we een heropbloei van verschillende etnische gemeenschappen in Turkije, zoals de Koerden, Lazes en de Tsjerkessen. Door de dreiging van de Sunni islam als opgelegde godsdienst door de staat en tegelijkertijd de opleving van verschillende etnische gemeenschappen werd er de laatste 10-tal jaren een plotse heropleving van de Alevi-identiteit vastgesteld.

Intellectuelen en leiders van de Alevigemeenschappen probeerden te omschrijven wat de Alevi-identiteit is, wat de tradities zijn en hoe de geschiedenis ervan is.

3. De heropbloei en herformulering van de semahs in de jaren '90

Onder deze omstandigheden was er in de jaren '90 een stijgend enthousiasme voor de folklore en religieuze praktijken van de Alevieten. In deze periode werden veel vrijwilligers-organisaties en huizen voor godsdienstbeoefening (cemevi) opgericht en de rituelen (cem) die sinds 1925 praktisch afgeschaft waren, werden openlijk vertoond.

Hierbij moet worden opgemerkt dat het niet langer bijeenkomsten waren van de leden van een lokale en gesloten Alevigemeenschap maar wel ontmoetingen van relatieve vreemdelingen in de steden. Ze konden niet langer dienen als systeem voor rechtspraak, onderwijs en sociale orde. Er was een transformatie van een geheime, inwijdings-, lokaal gevestigde en mondeling overgedragen religie naar een publieke godsdienst met geformaliseerde, of ten minste een geschreven doctrine en ritueel.

Traditioneel begint het ritueel met een gebed door de 'dede' die de 12 assistenten uitnodigt. De laatste diensten zijn de zang en dans. De semah dansen (3) beginnen traag na een gebed. De deelnemers vormen een kring en bewegen rond met verschillende armbewegingen om uiteindelijk langzaam naar een climax te gaan. Terwijl ze bewegen draaien de dansers, uit respect, nooit hun rug naar de religieuze leider. De gangbare, populaire semahs volgen hetzelfde patroon. Er is echter een groot verschil in de aard van de deelnemers, de plaatsen waar de semahs worden ge-toond en in de vorm van de semah.

Traditioneel was de semah het laatste onderdeel van het ritueel en zoals mijn oudere geïnterviewden onthulden en zegden : "Als je de semah met je hart wil dansen, doe het dan". In de populaire semahgroepen in de grote steden zie je ook jonge mensen die lid zijn van een semahgroep. Vandaag beschouwen de Alevieten de semahs als één van de beste mogelijkheden om jongeren te laten kennis maken met het geloof en de cultuur van de Alevieten. Het is correct dat jongeren meer leren over het Alevisme via de dansen en de muziek.

Anderzijds betekent dit een wijziging in de aard en de functie van de semahs. Waar een uitvoering "vanuit je hart" een persoonlijk engagement vraagt, waarbij de danser alleen is met zijn of haar geloof en bijna tot extase komt, vragen de nieuwe semahs aan de uitvoerder om de choreografie te volgen, de bewegingen op exact dezelfde wijze als de anderen uit te voeren, enz... Deze visie is bekeken vanuit het publiek dat naar het ritueel kijkt maar op dat ogenblik niet deelneemt aan de semahs. Waar de traditionele visie ook toelaat te handelen naar wat het hart en het geloof aanbrengt, moet in de nieuwe context het publiek publiek blijven.

De huidige populaire semahs zijn dus meer dan een 'dienst' die elke Alevi zou moeten vervullen. Ze hebben nu een meer kritische plaats in het overbrengen van de Alevi-cultuur en de vertegenwoordiging van Alevi identiteit in Turkije.

Als een podiumgebeuren staan ze niet duidelijk gedefinieerd tussen een traditionele "dienst" en een "podiumact". In de eerste plaats tonen de semahs, die we publiekelijk zien,

een grote tendens naar 'uniformiteit'. Dit wil niet zeggen dat uniformiteit een vereiste is bij het op het podium brengen van de semahs. Het lijkt eerder zo dat de uniformiteit een gevolg is van de nieuwe functies van de semahs nl. de voorstelling van de Alevi-identiteit en de manier waarop deze identiteit werd geformuleerd. Het onderzoek suggereert dat als de Alevi-identiteit zijn interne diversiteit verliest, de semahs, die deze strikt moeten vertegenwoordigen, ook hun verscheidenheid verliezen en dus meer uniform worden. Het volgende deel handelt over de aard van de identiteit die door de semahs worden onthuld op basis van formele regels.

De uniformiteit werd bekomen door de herformulering van de semahs op basis van bepaalde regels. De regels

zelf, evenals de uitleg daaromtrent, omvatten de basisaangelegenheden/ problemen van de Alevieten verbonden aan hun zelfidentificatie in publiek. Ik zal spreken over vier fundamentele regels en karakteristieken.

De eerste drie luiden als volgt :

1. De semahs worden altijd door mannen en vrouwen samen uitgevoerd.
2. De uitvoerders (semahçı) raken nooit elkaars armen, handen en polsen.
3. Er bestaan geen 'solo' vormen in de semahs.

Alhoewel het helemaal niet gevraagd werd, in elk verhaal is het mogelijk om een vergelijking te vinden tussen de religieuze praktijken van de Alevieten en de Sunnieten. Voor de laatsten zijn de Alevieten 'modern' en/of 'gelijkheidspredikers' omdat hun religieuze praktijken geen seksuele discriminatie omvatten. Dus, ze benadrukken dat de semahs altijd door mannen en vrouwen worden uitgevoerd. Nochtans proberen ze hun naam te beschermen tegen de vooroordelen van de Sunnieten door aan te halen en ook enkel die vormen van semahs te vertonen die aanraking uitsluiten.

De tweede regel en het taboe rond de Üryar semahs zijn veelbetekenend in dit opzicht : de geïnterviewden wilden over deze semah niet praten omwille van zijn naam. Sinds 'Uryar' naakt betekent, verzwijgen de Alevieten, die beschuldigd werden van immoraliteit gedurende de geschiedenis, deze semah omdat hij schade zou kunnen aanbrengen aan het positieve imago van het Alevisme.

Wat betreft de verwaarlozing van de solodansen zeggen sommigen dat de Alevieten geloven in de gelijkwaardigheid van alle mensen, waarbij anderen de term 'humanist' gebruiken. Deze solovorm werd dus verworpen om hun bescheidenheid en hun geloof in de gelijkheid van iedereen te rechtvaardigen. Het is echter interessant te weten dat sommige semahs niet aan deze criteria voldoen. Voor elke regel bestaan er voorbeelden van uitzonderingen die voorzien zijn van verschillende verklaringen en verhalen.

Wanneer we de verklaringen rond deze drie regels in de verhalen analyseerden, was het duidelijk dat het sterk verband hield met de wijze waarop de Alevieten zichzelf identificeren t.o.v. de Sunnitische meerderheid.

Op basis van de verzamelde gegevens kunnen we stellen dat in de semahs een tendens tot 'uniformiteit' (4) bestaat, dat sommige kenmerken van verschillende semahs werden verkozen ten koste van andere. Gebaseerd op deze voorkeuren impliceren de huidige, herleefde semahvormen, die zichtbaar zijn, dat de Alevieten een modern, gelijkwaardig, humanistisch en eerbaar volk zijn. Voor hen dragen deze karakteristieken bij tot een positief imago. Er zijn veel groepen Alevieten verspreid over gans Turkije en onder hen zijn Turken, Koerden en Arabieren. Alle geïnterviewden vermelden dat ondanks het feit dat de inhoud niet verandert, er verschillende semahs bestaan in heel Turkije. Zij onderscheiden de semahs op basis van geografische grenzen. Zij spreken ook op een specifieke wijze over de etnische diversiteit van de Alevitische bevolking. Zij benoemen de groepen niet als Turkse of Koerdische Alevieten. Ze verkiezen de term 'Turks sprekende Alevieten' en 'Koerdisch sprekende Alevieten'. De taal werd dus gekozen als basis voor de verscheidenheid. Op dit punt gekomen wil ik de laatste regel vermelden die handelt over de taal, die bij het ritueel en de religieuze gedichten die de dansen begeleiden, gebruikt wordt. Alle geïnterviewden, of ze nu Turks of Koerdisch spraken, beklemtoonden dat de rituele taal van de Alevieten Turks is.

Ik wil hieraan toevoegen dat ik nooit getuige was van een semah, die begeleid werd door een religieus gedicht in een andere taal. De melodie en de gedichten zijn goed gekend, vertrekken vanuit het Alevi repertoire dat werd gepromoot door een elite van professionele Alevi-muzikanten die vroeger verbonden waren aan de Turkse radio en televisie.

De eindconclusie is vrij ingewikkeld : de semahs worden onderscheiden op basis van geografische grenzen,

de verscheidenheid binnen de Alevi gemeenschap is gebaseerd op de taal en de rituele taal van de Alevieten is het Turks. De verzamelde informatie hieromtrent vertelt ons dat als de semahs de Alevi-identiteit willen vertegenwoordigen, zij de mogelijkheid hebben om de verscheidenheid binnen de Alevitische gemeenschap te duiden, maar de algemene tendens verwijst naar de voorstelling van de Alevieten als een homogene groep.

4. Conclusie

Als conclusie wil ik aanhalen dat er een nauw verband bestaat tussen de voorstelling van de Alevieten als homogene groep (en eerder ontkenning of het bedekken van de etnische verschillen binnen de Alevitische gemeenschap) en het promoten en op de voorgrond brengen van de herleefde vormen van de semah.

Zoals eerder gesuggereerd, eisen de semahs, als ze dienen als podiumact, een nieuwe woordenschat in het kader van deze act. Dit houdt een poging in om de grenzen van de 'uniformiteit' te overwinnen en tevens een herdefiniëring van de relatie tussen de uitvoering en het publiek. In de huidige situatie zegt men over de semah, gepresenteerd op het podium, dat ze strikt gebaseerd zijn op traditie. De hoofdbedoeling was het realiseren van een positief imago en de voorstelling van een Alevi-identiteit. In deze context en geconfronteerd met de tendens naar uniformiteit wordt de grote variëteit en verscheidenheid binnen de Alevitische gemeenschap en bij de semahs ontkend of op zijn minst ondergewaardeerd.

Voetnota's

(1) Onder het hoofdstuk 'Rafizilik', zie P..J. Bumke, 1989, 'De Koerdische Alevieten. Grenzen en vooruitzichten (p. 510-518). In 'Etnische groepen in de republiek Turkije', P.A. Andrews, Wiesbaden. (2) C. Koçgirili, juni 1996, 'Alevilic İnancında Cem Törenleri' p 30-31 in Yeni Zülficar, nr. 1 (3) Voor gedetailleerde informatie over dit onderdeel : V.L. Salci, 1941, Gizli; Türk Dirî Oyunları, İstanbul : Numune Natbaası; F. Bozkurt, 1990, Semahlar, İstanbul. Cem Yayinevi; I.C. Erseven, 1990, Aleviler de semah, Ankara: Ekin Yayinevi; B.Aygün, p 282, Alevi Bektasi Semahlari vi Törenlezi, ongepubliceerde verhandeling, AU. Dil ve Tarih Cografya Fakültesi Tiyatro Bölümü.

(4) Zie : Martin Stokes, 1996, 'Ritueel, identiteit en staat : een Alevi (shi'a) Cem ceremonie', in K. Schulze, M. Stokes en C. Cambell. 'Nationalisme, minderheden en diaspora, identiteiten en rechten in het midden-oosten' Londen, New York: Taurin Academic Studies p 188-202. In dit artikel ligt de nadruk op het overwicht van muziek en dans in de huidige cemrituelen en de betekenis van de 'uniformiteit' wordt via een systematische benadering bediscussieerd