

**Autor: Dr. Ahmet Kerim Gültekin**

## **Dersim - Jiar û Diyar (Heilige Geographie)**

Yayın Tarihi: **2 Temmuz 2025**

### **Zusammenfassung**

Dieser Eintrag versteht Dersim nicht als bloße geografische oder administrative Region, sondern als eine sakral-politische Topographie (kulturelle Geographie), die im Zentrum der Kosmologie und des gemeinschaftlichen Lebens der Raa Haqi (kurdisch-alevitischen) Glaubensstradition steht. Er stellt dominante, von außen gesetzte Wissensordnungen infrage – staatliche Kartographien, orientalistischen Deutungen und ethnopolitische Reduktionen –, durch die Dersim historisch als abweichende Randzone oder symbolisches Territorium definiert wurde.

Stattdessen nähert sich der Beitrag Dersim über innere (emische) Kategorien wie jiare (heiliger Ort bzw. heiliges Objekt), Zahir/Batin (sichtbare und verborgene Ebenen) und jiar û diyar (das heilige Land). Auf dieser Grundlage erscheint Dersim als eine lebendige, beseelte Landschaft, geprägt von Ahnengeistern, mythischer Zeit und nicht-menschlichen Akteuren.

Der Text arbeitet drei Wissens- und Deutungsrahmen heraus, die das heutige Verständnis von Dersim prägen: erstens den staatlich-kolonialen Blick, der gewaltsame Assimilation legitimierte; zweitens kurdische und alevitische Bewegungen, die Dersims Identität in unterschiedlichen nationalpolitischen Narrativen neu deuteten; und drittens die Raa-Haqi-Kosmologie selbst, die lineare Geschichtsbilder zurückweist und eine relationale Ontologie vorschlägt, die auf ökologischer und spiritueller Kontinuität beruht.

Zentral ist dabei das Konzept der jiare, das über institutionalisierte Religion hinausgeht und eine ortsbundene, von Talips getragene Religiosität beschreibt. Diese ist gekennzeichnet durch rituellen Dialog, persönliche Ethik und ein kosmologisches Zusammenleben mit dem Land. Mit dem Bedeutungsverlust der Ocak-basierten Hierarchien wenden sich Talips zunehmend direkt den heiligen Orten zu, wodurch religiöse Autorität individualisiert und emotional verankert wird.

Die sakrale Geographie Dersims erscheint hier nicht als Relikt vormoderner Glaubensformen, sondern als dynamischer Raum ökologischen Widerstands und diasporischer Erinnerung. Das Land selbst wird zu Zeugnis, Archiv und handelndem

Akteur in fortdauernden Auseinandersetzungen mit Umweltzerstörung, kultureller Auslöschung und epistemischer Gewalt. Der Beitrag zeigt damit, dass die Raa-Haqi-Kosmologie einen dekolonialen Wissensmodus darstellt, der in verkörperter Praxis, sakraler Ökologie und der affektiven Beharrlichkeit einer Gemeinschaft verwurzelt ist, die Dersim weiterhin bewohnt, verteidigt und als Ort kosmologischer Zugehörigkeit und politischer Möglichkeit neu imaginiert.

---

### **Einleitung: Dersim jenseits epistemischer Grenzen neu denken**

Um die Bedeutung Dersims für die heutigen Raa-Haqi-Gemeinschaften zu verstehen, ist es zunächst notwendig, jene epistemischen Schichten sichtbar zu machen, die seine gelebten Wirklichkeiten überdecken. Dersim ist nicht lediglich eine geografische oder administrative Einheit, sondern eine mehrdimensionale Landschaft, in der Natur, Erinnerung, Spiritualität und Politik ineinandergreifen (Gültekin 2019; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c). Ein Großteil der bestehenden Literatur reduziert diese Komplexität jedoch auf von außen auferlegte Kategorien oder instrumentalisiert Dersim für übergeordnete ideologische Projekte. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Neukategorisierung von Wissen, die indigene Perspektiven in den Mittelpunkt stellt und die kosmologischen sowie erfahrungsbezogenen Dimensionen des Raa-Haqi-Glaubens ernst nimmt.

Dersim existierte über lange Zeit als ein "veränderter" Raum in der türkischen politischen und historischen Imagination (Hanoğlu et al. 2025). Seit der späten osmanischen Epoche und insbesondere mit der Gründung der Türkischen Republik wurde die Region kartiert, klassifiziert und als "problematische Zone" markiert – als eine "ungehorsame" Region, bewohnt von "heterodoxen" und "tribalen" Gruppen, die staatlicher Autorität widerstrebten. Diese Erzählung, gestützt durch Reiseberichte, Militärdokumente und staatliche Diskurse, stellt Dersim entweder als exotisiertes Mysterium oder als Raum dar, der zivilisierender Gewalt bedürfe. Ein solcher epistemischer Zugriff negiert die eigenen Bedeutungssysteme und religiösen Praktiken der Region und macht die Selbstverständnisse ihrer Bewohner:innen unsichtbar (Gültekin 2019; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429).

Demgegenüber eröffnet die innere Perspektive Dersims, wie sie in der Raa-Haqi-Kosmologie artikuliert wird, eine alternative Wissensform. In diesem Weltverständnis ist Dersim nicht einfach ein Ort, sondern ein lebendiges heiliges Land (Jiār u Diyar), durchdrungen von nicht-menschlichen Wesen, Ahnengeistern und mythischer Zeit. Berge, Flüsse, Wälder und selbst Steine sind keine passiven Elemente der Natur,

sondern aktive Bestandteile einer sakralen Ökologie. Wie Gültekin (2019; 2021a, 225-243) zeigt, verweist das System der jiare (heiliger Ort) auf eine nicht-anthropozentrische Ordnung, in der Batın (verborgene Ebene) und Zahir (sichtbare Welt) untrennbar miteinander verwoben sind.

Wichtig ist, dass diese sakrale Geographie nicht statisch ist. Sie verändert sich im Zusammenspiel mit politischen Ereignissen, ökologischen Bedrohungen und den spirituellen Bedürfnissen der Gemeinschaft. Die Zerstörung der religiösen Ordnung von Ocağ und Talip durch Vertreibung und staatliche Gewalt hat den Glauben nicht ausgelöscht, sondern transformiert. Talips haben zunehmend selbst die Verantwortung für das religiöse Leben übernommen, indem sie direkte, persönliche Beziehungen zu jiare aufbauen, anstatt sich ausschließlich auf ererbte religiöse Autorität zu stützen (Gültekin 2019). Dieser Wandel verweist auf einen breiteren Prozess religiöser Individualisierung und wachsender ökologischer Sensibilität, der tief in ortsgebundenen Spiritualitäten verwurzelt ist.

Ziel dieses Eintrags ist es daher, gängige Kategorien zu verschieben und Dersim nicht allein durch staatliche Kartographien oder Identitätszuschreibungen zu erfassen, sondern als sakral-politische Topographie zu begreifen. Damit wird ein epistemischer Perspektivwechsel vorgeschlagen: weg von externen Definitionen, hin zu emischen Verständnissen, die im Raa-Haqi-Lebenswelt verankert sind. Diese Neurahmung ist nicht nur ein akademisches Unterfangen, sondern ein Akt der Wiederaneignung von Stimme, Handlungsmacht und Heiligkeit für eine Gemeinschaft, die über lange Zeit hinweg Auslöschung und tiefgreifenden Transformationen ausgesetzt war.

## **Drei epistemische Konstruktionen von Dersim**

### ***Externe Konstruktionen: Kartierung und staatliche Gewalt***

Der erste dominante Deutungsrahmen, durch den Dersim historisch konstruiert wurde, ist der externe Blick – insbesondere jener staatlicher Apparate, orientalistischer Reiseberichte sowie ethnografisch-militärischer Dokumente. Diese Quellen, die sich seit dem späten 18. Jahrhundert vervielfältigten, zielten nicht darauf ab, Dersim aus sich selbst heraus zu verstehen, sondern darauf, die Region epistemisch und politisch zu disziplinieren. Das dabei produzierte Wissen war niemals neutral: Es diente zugleich dazu, Dersim als abweichende Peripherie zu definieren und unterschiedliche Projekte der Eingliederung, Unterdrückung und Transformation zu legitimieren (Aygün 2010).

Diese Entwicklung lässt sich von osmanischen Verwaltungsdokumenten nachzeichnen, die die Region als “ungehorsam” und “ungläubig” (Kızılbaş) beschrieben, bis hin zu republikanischen Berichten, die Dersim als Raum “primitiver Stämme” klassifizierten,

der Assimilation und Kontrolle bedürfe. Diese Logik kulminierte im berüchtigten “Tunceli-Gesetz” von 1935, das den Namen “Dersim” aus offiziellen Karten tilgte und den Boden für die genozidale Gewaltkampagne von 1937-38 bereitete. In diesen Texten erscheint Dersim kaum je als Subjekt seiner eigenen Geschichte, sondern als Ausnahmezone – als eine innere Kolonie, deren Uneindeutigkeit gewaltsame Nationenbildungsprojekte rechtfertigte (Gültekin 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; Aygün 2010).

Dieses staatlich erzeugte Wissen wirkte eng zusammen mit westlichen missionarischen und orientalistischen Darstellungen, die Dersim häufig als mystifizierte und archaische Welt beschrieben. Autoren wie Josef Wünsch und andere europäische Reisende stellten die Region als eine “mysteriöse Akropolis des Nahen Ostens” dar – als vergessenes Land alter Riten und wilder Landschaften. Solche Narrative romantisieren die vermeintliche Abgeschiedenheit Dersims, verknüpften sie jedoch zugleich implizit mit Rückständigkeit und legitimierten so “zivilisierende” Eingriffe sowohl imperialer als auch moderner staatlicher Herrschaft (Gültekin 2022, 570-588; Dreßler 2013; Kieser 2011, 89-111; 2001, 89-111).

Ein besonders problematisches Merkmal dieses externen epistemischen Rahmens war seine klassifikatorische Obsession. Die Aleviten Dersims wurden als Kurden, Türken, Zazas oder sogar als Krypto-Armenier eingeordnet – niemals jedoch als das, was sie selbst zu sein glaubten. Religiös wurden sie je nach politischem Bedarf als Schiiten, Sufis, Kızılbaş, Synkretisten oder Häretiker bezeichnet. Innerhalb der osmanisch-islamischen Ordnung fielen sie außerhalb des Millet-Systems, das Juden und Christen rechtlichen Schutz gewährte. Sie blieben unklassifiziert und ungeschützt; ihre Glaubensformen galten als nicht-islamische Abweichungen (Gültekin 2021b, 39-69).

Insgesamt bildete diese Konstruktion Dersims als kartografische und religiöse Anomalie die ideologische Grundlage staatlicher Gewalt. Von den osmanischen Verfolgungen der Kızılbaş über das Dersim-Massaker von 1938 bis zu den Dorfverbrennungen der 1990er Jahre gingen externe Wissensordnungen stets Hand in Hand mit Strategien der Herrschaft. Die Zerstörung heiliger Orte, die gewaltsame Vertreibung tribaler Bevölkerungen und die Auslöschung mündlicher Kulturen beruhten auf der Annahme, dass Dersim eine Zone der Abweichung sei, die reformiert oder beseitigt werden müsse (Gültekin 2019).

Was diese Darstellungen nicht erfassen konnten – oder bewusst unterdrückten – war, dass Dersim nicht lediglich ein physisches Territorium ist, sondern eine sakrale Landschaft, bewohnt von nicht-menschlichen Wesen, durchzogen von Ahnenmemory und getragen von ritualisierten Beziehungen zum Ort. Die jiares, Berge, Flüsse und

Wälder Dersims waren kein totes Material, das kartiert, ausgebeutet oder militarisiert werden konnte. Sie galten als handelnde Träger spiritueller, moralischer und sozialer Ordnung – als lebendige Orte kosmologischer Bedeutung.

### ***Kurdische und alevitische Bewegungen: Ethnische und politische Neurahmung***

Die zweite zentrale epistemische Konstruktion Dersims entstand nicht aus staatlichen oder orientalistischen Quellen, sondern innerhalb der politisierten Felder des kurdischen Nationalismus und der alevitischen Wiederbelebungsbewegung, insbesondere seit den 1990er Jahren. Mit der Neuordnung der politischen Landschaft der Türkei durch wachsende ethnopolitische Ansprüche und identitätsbasierte Mobilisierungen wurde Dersim zunehmend zu einem symbolischen Austragungsort, auf den unterschiedliche Bewegungen ihre jeweiligen Deutungen projizierten. Jede von ihnen versuchte, das komplexe Erbe Dersims in breitere ideologische Rahmen einzubinden – oder es sich anzueignen (Bruinessen 1997, 1-23).

Innerhalb der kurdischen Bewegung wurde Dersim häufig als durch und durch kurdische Region neu gefasst – als Ort von Aufstand, Widerstand und indigener Autonomie. Historische Ereignisse wie der Koçgiri-Aufstand (1921) und der Dersim-Genozid (1937-38) wurden zu grundlegenden Momenten des kurdischen nationalen Bewusstseins erklärt. Die in Dersim gesprochenen Sprachen – Kirmancki (Zazaki) und Kurmanci (Kurdisch) – galten als weiterer Beleg für eine kurdische Identität, während die gewaltsame Unterdrückung der Region als koloniale Operation gegen das Kurdischsein interpretiert wurde (Bruinessen 1997, 1-23).

Diese Rahmung führte jedoch häufig zu einer Reduktion der Raa-Haqi-Glaubensvorstellungen auf Marker ethnischer Zugehörigkeit. Die innere religiöse Vielfalt und die kosmologische Eigenständigkeit der Gemeinschaft wurden dabei eingeebnet. In manchen nationalkurdischen Diskursen erschien das Alevitentum vor allem als “kulturelle” Schicht, nicht jedoch als eigenständige religiöse Weltdeutung mit eigener theologischer und ontologischer Tiefe. Wiederkehrend war die Tendenz, die sakrale Geographie in nationales Territorium zu übersetzen – jiares wurden als kulturelles Erbe gelesen, nicht als beseelte Orte, die in einer fortdauernden kosmologischen Beziehung zur Gemeinschaft stehen (Gültekin 2021a, 225-243).

Parallel dazu entwickelte die alevitische Bewegung, insbesondere in der Diaspora, ein eigenes Projekt politischer Anerkennung und identitärer Neuformierung. Seit dem späten 1980er-Jahren organisierten sich Alevit:innen zunehmend als religiöse Minderheit und forderten staatliche Anerkennung, den rechtlichen Status der Cemevi sowie gleichberechtigte Repräsentation in Bildungs- und Kulturinstitutionen. In diesem

Zusammenhang wurde der alevitische Charakter Dersims stärker betont, und die Region als symbolisches Herz des Alevitentums positioniert – klar abgegrenzt vom sunnitischen Islam und als Träger eigener institutioneller Rechte verstanden (Walton & Ilengiz 2024).

Auch hier zeigte sich jedoch eine Spannung. Die dominante Strömung innerhalb der etablierten alevitischen Bewegung zielte auf die Konstruktion einer vereinheitlichten alevitischen Identität – häufig auf Türkisch formuliert, durch kemalistischen Säkularismus geprägt und gegenüber der radikalen Andersartigkeit Dersims oft gleichgültig oder misstrauisch. Kurdische Alevit:innen, insbesondere jene mit einer Raa-Haqi-Perspektive, fanden sich in diesem Rahmen vielfach marginalisiert wieder. Ihre Sprache, Rituale, sakralen Landschaften und mythologischen Erzählungen passten nur schwer in das rationalisierte und institutionalisierte Bild von “Alevitentum”, das in der Diaspora oder im Kontext rechtlicher Anerkennung vorherrschte.

Diese doppelte Marginalisierung – durch kurdischen Nationalismus ebenso wie durch alevitischen Institutionalismus – hat eine dritte epistemische Reaktion hervorgebracht: die Suche nach einer lokal verankerten, kulturell spezifischen und spirituell autonomen Selbstdefinition. In diesem Prozess wurden Begriffe wie Raa Haqi, jiare, Batın/Zahir und Kirmanc zu zentralen emischen Kategorien, mit denen Dersimer Alevit:innen ein Zugehörigkeitsgefühl artikulieren, das zugleich religiös, ökologisch und politisch ist. Diese Begriffe widersetzen sich sowohl staatlicher Reduktion als auch ethnischer Vereinfachung, indem sie auf einer nicht-anthropozentrischen, ortsgebundenen Identität bestehen – einer Identität, die nicht nur im Gedächtnis verankert ist, sondern in der fortdauernden Präsenz heiligen Lebens in der Landschaft selbst (Gültekin 2019; 2025c).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die kurdischen und alevitischen Bewegungen zwar entscheidend dazu beigetragen haben, historische Ungerechtigkeiten und gegenwärtige Kämpfe Dersims sichtbar zu machen. Zugleich haben sie jedoch eigene epistemische Deutungsrahmen hervorgebracht, die die ontologische Tiefe der Raa-Haqi-Kosmologie häufig verfehlen oder umgehen.

### ***Raa-Haqi-Kosmologie: Sakrale Geographie als gelebte Welt***

Jenseits externer Kartierungen und politisierter Identitätsdiskurse entsteht eine dritte epistemische Konstruktion aus dem Inneren selbst: aus der kosmologischen Weltanschauung der Raa Haqi, wie sie von den Gemeinschaften Dersims praktiziert, erzählt und rituell gelebt wird. Dieser innere Bezugsrahmen stellt sowohl staatliche Kartographien als auch nationalistische Essentialisierungen infrage, indem er eine grundlegend andere Weise anbietet, Raum, Zeit, Sein und Zugehörigkeit zu verstehen

- nicht auf der Grundlage linearer Geschichte oder territorialer Souveränität, sondern auf der fortdauernden Beziehung zwischen Menschen und dem nicht-menschlichen Heiligen (Gültekin 2019; 2020; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c).

In der Raa-Haqi-Tradition ist Dersim nicht bloß eine Heimat (welat), sondern eine heilige Entität (jiär u diyâr). Das Land selbst gilt als lebendig, erzählend und personifiziert. Natürliche Elemente wie Berge, Quellen, Bäume und Felsen sind keine passiven Kulissen religiösen Lebens, sondern aktive Teilnehmende daran. Sie sind jiares – heilige Wesen, die sehen, hören, Zeichen geben, Gebete annehmen und Respekt einfordern. Jeder Ort in Dersim ist von solcher Präsenz geprägt; jeder Fluss und jeder Gipfel ist mit einem Mythos, einem Opfer, einer heiligen Gestalt oder einem gemeinschaftlichen Ritual verbunden. Wie Gültekin beschreibt, ist die sakrale Landschaft Dersims von einer nicht-menschlichen moralischen Ordnung durchzogen, in der Batın (die verborgene, innere Welt) und Zahir (die sichtbare Welt) zugleich existieren und ineinandergreifen (Gültekin 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c).

Diese Kosmologie ist untrennbar mit dem Alltag verbunden. Im Unterschied zu schriftbasierten Religionen oder institutionalisierten Theologien ist Raa Haqi ein verkörperter, performativer Glaube – eine Lebensweise, die Gebet, Ökologie, Ethik und Erinnerung miteinander verwebt. Menschen besuchen heilige Orte nicht nur; sie leben mit ihnen, kümmern sich um sie, flüstern ihnen Sorgen zu, bitten um Heilung oder bringen Niyaz (Opferbrot) als Gabe dar. Die jiare ist nicht nur ein ritueller Ort, sondern ein Mitglied der Gemeinschaft (Gültekin 2022, 570-588; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c).

Die Batın-Welt ist bevölkert von Wayırs (Geistern), halbgöttlichen Gestalten, Ahnenbeschützern und Märtyrern. Diese sind keine abstrakten theologischen Kategorien, sondern reale Präsenzen, die in Träumen, Zeichen, Naturereignissen und rituellen Erfahrungen begegnen. Diese spirituelle Ökologie verwischt die Grenze zwischen Mensch und Nicht-Mensch und macht die Landschaft selbst zu einem empfindungsfähigen Wesen, das Trauer, Zorn und Vergebung kennt. Wie Gültekin in seinen ethnografischen Arbeiten zeigt, wird sogar das Land selbst als verletzt wahrgenommen, wenn es missachtet oder entweiht wird – etwa durch Bergbau, Abholzung oder invasive Tourismusprojekte (Gültekin 2022, 570-588; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c).

Darüber hinaus erzeugt die Raa-Haqi-Kosmologie eine geschichtete Zeitlichkeit, in der mythische Zeit und historische Gewalt miteinander verwoben sind. Ereignisse wie das Massaker von 1938 oder die jüngere Zerstörung von Dörfern gelten nicht als bloß “vergangen”, sondern sind spirituell im Land eingeschrieben, das sich an sie

“erinnert”. Pilgerfahrten zu Orten wie Kemerê Duzgi oder den Munzur-Quellen sind daher nicht nur religiöse Handlungen, sondern auch Formen politischer Erinnerungsarbeit – Rückkehrbewegungen zu einer verletzten, aber lebendigen Heimat, die gemeinschaftliche Widerstandskraft erneuern (Gültekin 2022, 570-588; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c).

Diese Weltanschauung widersetzt sich nicht nur äußeren Kategorisierungen, sondern auch inneren Essentialisierungen. Sie verweigert sich sunnitisch-schiitischen Dualismen, der Reduktion auf Türkisch- oder Kurdischsein sowie der Homogenisierung als bloß “ländlicher” oder “synkretistischer” Islam. Stattdessen bietet sie eine andere Ontologie an – eine, die Beziehung vor Hierarchie, ortsgebundenes Wissen vor Doktrin und spirituelle Nähe vor institutionelle Autorität stellt. Ihre Stärke liegt darin, mehrere Wahrheiten zugleich zu halten: die Vergangenheit zu erinnern, die Gegenwart zu bewohnen und eine Zukunft zu entwerfen, die in sakraler Kontinuität gründet.

In diesem Sinne rahmt die Raa-Haqi-Kosmologie nicht nur Dersim neu, sondern dekolonisiert Wissen selbst. Sie bietet eine indigene Theorie von Raum, Ethik und Sein, die die Grundlagen sowohl säkularen Nationalismus als auch globaler Religionskategorien infrage stellt. Der folgende Abschnitt wird zeigen, wie diese Kosmologie religiöse Praxis neu formt – insbesondere durch den Aufstieg einer talip-zentrierten Religiosität und die Dezentralisierung sakraler Autorität.

### **Vom sakralen Ort zum heiligen Land: Das Konzept der jiare**

Im Zentrum der Raa-Haqi-Kosmologie steht das Konzept der jiare, ein kirmanckisches Wort, das zugleich heiliger Ort, beseeltes Wesen und kosmologische Präsenz bezeichnet. Weit mehr als ein Schrein oder ein bloßer Besuchsort (ziyaret) verkörpert die jiare eine relationale Ontologie, die Menschen, Land, Geister und Ahnen in ein lebendiges Netzwerk wechselseitiger Beziehungen einbindet. Im Unterschied zu den institutionalisierten heiligen Räumen der Weltreligionen – Kirchen, Moscheen oder Tempeln – wird die jiare nicht gebaut, sondern offenbart; sie wird nicht besessen, sondern begegnet; sie wird nicht von Klerikern verwaltet, sondern von Gläubigen mitbewohnt (Gültekin 2019; 2022, 570-588; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c).

Jiares können natürliche Erscheinungsformen annehmen – eine Quelle, ein Stein, ein Baum, ein Berg oder eine Höhle. Entscheidend ist dabei nicht ihre physische Gestalt, sondern die Erzählungen, Zeichen und Rituale, die sie umgeben. Viele sind mit mythischen Gestalten wie Duzgi, Xızır oder namenlosen Wayırs (Geistwesen) verbunden, von denen angenommen wird, dass sie erscheinen, heilen, warnen, strafen oder schützen. Andere sind an ahnenbezogene Erinnerung gebunden: Orte, an denen Märtyrer fielen, ein pir ruhte oder eine Gemeinschaft Zuflucht fand. Jede jiare trägt

damit eine mehrschichtige Zeitlichkeit, gewoben aus Mythos, Geschichte und alltäglicher Begegnung (Gültekin 2022, 570-588; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c).

In diesem Sinne ist die jiare nicht nur ein heiliger Ort innerhalb einer ansonsten profanen Landschaft, sondern Teil eines heiligen Landes – eines umfassenden kosmologischen Feldes, in dem keine scharfe Trennung zwischen sakral und profan, menschlich und nicht-menschlich besteht. Ganz Dersim ist potenziell jiare. Wie Gültekin schreibt, steht “jeder Quadratmeter Dersims in direktem Bezug zur Wahrnehmung eines heiligen Landes”, in dem das Soziale, das Spirituelle und das Geografische untrennbar miteinander verflochten sind (Gültekin 2021a, 225-243).

Dies hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis religiöser Praxis und sozialer Ordnung im Raa Haqi. Während traditionelle Ocak-Systeme soziale und spirituelle Hierarchien über vererbte Linien und rituelle Verpflichtungen regelten, eröffnet eine jiare-basierte Religiosität eine stärker horizontale, talip-zentrierte Spiritualität. Jede Person kann sich einer jiare nähern, mit ihr sprechen, Niyaz darbringen oder um Orientierung bitten – ohne die Anwesenheit eines pir oder die Autorisierung durch einen Ocak. Dadurch entsteht nicht nur eine personalisierte Form der Frömmigkeit, sondern auch eine ökologische und nicht-anthropozentrische Ethik der Fürsorge (Gültekin 2020).

Jiaries fungieren zudem als Orte der Aushandlung – zwischen Leben und Tod, Sichtbarem und Unsichtbarem, Erinnerung und Vergessen. Opferpraktiken (heute oft symbolisch transformiert), Votivgaben, Kerzenrituale und Traumdeutungen gehören zum rituellen Repertoire, über das Menschen mit der jiare kommunizieren. In diesen Interaktionen sind Menschen keine passiven Empfänger sakraler Kraft, sondern aktive Teilnehmende eines kosmologischen Dialogs. Die jiare hört zu, antwortet, warnt oder sanktioniert – und verankert die Gläubigen zugleich im Land und in der Linie der Vorfahren (Gültekin 2022, 570-588; 2025a, 513-526; 2025b, 405-429; 2025c).

Entscheidend ist schließlich, dass jiares im heutigen Kontext von Umweltzerstörung, religiöser Verdrängung und politischer Repression auch zu Knotenpunkten des Widerstands geworden sind. Proteste gegen Staudämme, Bergbauprojekte und Eingriffe in die Munzur- und Pülümür-Täler werden nicht allein ökologisch begründet, sondern als sakrale Kämpfe verstanden – getragen von der Überzeugung, dass das Land selbst ein bedrohtes Wesen ist. So verbindet das Konzept der jiare Kosmologie und Aktivismus, Erinnerung und Territorium, Ritual und Widerstand (Gültekin 2021a, 225-243).

Zusammenfassend markiert die Verschiebung vom sakralen Ort zum heiligen Land

durch das Konzept der jiare einen paradigmatischen Wandel im Verständnis der spirituellen Geographie Dersims. Sie macht ein kosmologisches System sichtbar, das weder auf islamische Heterodoxie noch auf kulturelle Folklore reduziert werden kann, sondern als lebendige, relationale und politisch wirksame Seinsweise verstanden werden muss (vgl. auch Gezik 2021, 560-580; Deniz 2021, 243-261; 2019, 45-75; 2017, 13-33; 2016, 177-197; Yürür 2015, 109-132; Çakmak 2013; Gezik & Çakmak 2010).

### **Talip-zentrierte religiöse Praxis und der Aufstieg individualisierter Religiosität**

Eine der bedeutendsten Folgen der Transformation der sakralen Geographie in Dersim ist die Verschiebung religiöser Autorität und Praxis von ocak-zentrierten zu talip-zentrierten Formen. Traditionell beruhte die sozial-religiöse Struktur des kurdischen Alevitentums (Raa Haqi) auf einer kastähnlichen Ordnung, in der die Ocaks – heilige, erbliche Linien – religiöse Autorität über ihre Talips ausübten. Diese Beziehung wurde durch den İkrar (sakrales Gelöbnis), rituelle Verpflichtungen und moralische Kodizes aufrechterhalten, die von Pirs, Mürşids und Raybers getragen wurden (Gültekin 2019; 2020).

Die tiefgreifenden Umbrüche des 20. Jahrhunderts – insbesondere das Massaker von 1938, die erzwungenen Vertreibungen der 1990er Jahre sowie rasche Urbanisierung und Diasporamigration – zerrissen diese sozialen und rituellen Infrastrukturen. Ocak-Talip-Netzwerke erodierten, und die Möglichkeit regelmäßiger religiöser Anleitung durch Pirs nahm ab. Als Reaktion darauf entstand eine neue religiöse Dynamik, in der Talips selbst aktive Rollen bei der Aufrechterhaltung, Neuinterpretation und teils auch Neuerfindung religiöser Praxis übernahmen (Gültekin 2019; 2020).

Diese Verschiebung bedeutete keinen religiösen Niedergang. Vielmehr führte sie zu einer individualisierten, zugleich hoch engagierten Religiosität, die häufig in direkten Beziehungen zu jiares verankert ist. Ohne formale Vermittlung durch Ocak-Autoritäten suchten Talips sakrale Präsenz, Schutz und Sinn über persönliche Besuche heiliger Orte, Traumvisionen, Opferhandlungen (niyaz) und die Pflege mündlicher Überlieferungen. In diesem Sinne wurde die jiare nicht nur zum Ersatz religiöser Autorität, sondern zu einer spirituellen Partnerin, die erfahrungsbasierte und autonome religiöse Ausdrucksformen ermöglicht (Gültekin 2019; 2020).

Diese talip-zentrierte Religiosität ist zugleich stark moralisch und emotional geprägt. Feldforschungen zeigen, dass Menschen Zeichen in der Natur deuten, Schuld oder Sanktionen bei Respektlosigkeit gegenüber heiligen Orten empfinden oder Pilgerfahrten zur Heilung und Orientierung unternehmen. Religiöse Praxis wird weniger

durch kollektive Zeremonien wie den Cem bestimmt, sondern durch alltägliche Akte der Verehrung, des Erzählens, Erinnerns und der ökologischen Fürsorge. In dieser gelebten Religiosität rücken Subjektivität und Innerlichkeit ins Zentrum – Religion ist nicht nur das, was man tut, sondern das, was man fühlt, sieht und weiß im Verhältnis zum heiligen Land (Gültekin 2019; 2020; 2022, 570-588).

Darüber hinaus eröffnet diese Transformation Räume für neue religiöse Bedeutungen, die häufig mit zeitgenössischen Werten wie Geschlechtergerechtigkeit, Umweltbewusstsein und Widerstand gegen hegemoniale Religionsformen verbunden sind. Wie Gültekin (2019; 2020) festhält, ist die Sakralisierung von Orten zu einem zentralen Feld geworden, auf dem kurdisch-alevitische Identität nicht-institutionell und plural neu artikuliert wird. Der moderne Talip kann politisch säkular und zugleich spirituell engagiert sein, kulturell kurdisch und rituell alevitisch, diasporisch lebend und dennoch emotional in Dersim verwurzelt. Diese neue religiöse Subjektivität entzieht sich klassischen theologischen oder konfessionellen Kategorien; sie stellt eine alltagsnahe religiöse Handlungsfähigkeit dar, geformt durch historische Traumata und spirituelle Widerstandskraft.

Zugleich schafft diese dezentralisierte Religiosität Raum für Neuinterpretation und Kreativität. Junge Talips in der Diaspora schreiben Gedichte über den Munzur, führen Semah bei Protesten auf, organisieren digitale Kampagnen zum Schutz heiliger Orte und deuten sakrale Erzählungen aus feministischen oder ökologischen Perspektiven neu. Was von manchen als Verlust von Orthodoxie gelesen wird, ist genauer als Reformulierung von Tradition zu verstehen – als Versuch, Kontinuität unter radikal veränderten Bedingungen zu bewahren (Gültekin 2025d, 48-64).

Zusammenfassend spiegelt der Aufstieg talip-zentrierter Religiosität nicht nur den Niedergang ocak-basierter Autorität wider, sondern die adaptive Resilienz des Raa-Haqi-Glaubens. Er steht für eine dezentralisierte, affektive und ortsgebundene Spiritualität, die sakrale Präsenz nicht durch institutionelle Macht, sondern durch verkörperte, intime und landschaftsbezogene Praktiken aufrechterhält.

### **Die politischen Nachleben sakraler Geographie**

Die kosmologische Vorstellung von Dersim als heiligem Land ist nicht nur eine religiöse Weltanschauung, sondern zugleich eine politische Kraft. In den vergangenen Jahrzehnten ist sakrale Geographie (Drozdewski 2016, 447-456; Luz 2015, 326-336; Stephenson & Lynch 2025) zu einem zentralen Ort politischer Artikulation, des Widerstands und der Neuerfindung für kurdische Alevit:innen geworden. Die Annahme, dass das Land lebendig ist, Geschichten trägt und über spirituelle Handlungsmacht verfügt, stellt sowohl die materialistischen Logiken kapitalistischer Ausbeutung als

auch die assimilatorischen Strategien staatlicher Kontrolle infrage. Daraus entsteht eine ortsgebundene Form von Gegen-Governance, in der nicht Bürokratien, sondern jiares ethisches Handeln und gemeinschaftliche Orientierung legitimieren.

Diese Politisierung sakraler Geographie zeigt sich besonders deutlich in den ökologischen Kämpfen Dersims. Proteste gegen Wasserkraftwerke, Bergbauprojekte oder staatlich geförderte Tourismusvorhaben werden nicht allein als Umwelt- oder Kulturfragen formuliert. Sie werden häufig in religiösen und kosmologischen Begriffen artikuliert: als Entweihung, als Gewalt gegen lebendige Wesen oder als Angriff auf Ahnengeister. Kampagnen zum Schutz von Orten wie den Munzur-Gözeleri, den Halvori-Quellen oder Kemerê Duzgi sind daher rituell-politische Ereignisse, die Sprache der Ökologie, der Erinnerung und der göttlichen Präsenz zu einem gemeinsamen Ruf nach Bewahrung verbinden (Gültekin 2021a, 225-243; İlengiz 2022, 369-413).

Diese Politik sakraler Geographie entfaltet sich auch im diasporischen Raum, wo transnationale kurdisch-alevitische Organisationen das heilige Land zugleich als Symbol und als Ort der Rückkehr mobilisieren. Jährliche Pilgerfahrten zu jiares, öffentliche Gedenkveranstaltungen zu Massakern und digitale Rituale des Erinnerns tragen zu einer translokalen Re-Territorialisierung Dersims bei. In diesen Praktiken wird das Land nicht nur als Herkunftsort, sondern als symbolische Heimat neu gefasst – als Knotenpunkt politischer Identität und emotionaler Zugehörigkeit, der sich sowohl türkischem Nationalismus als auch standardisierten Formen alevitischer Diasporareligion widersetzt.

Darüber hinaus ermöglicht die Reaktivierung der jiares in diesem Kontext eine Form post-säkularer Widerstands. Anstatt Religion zugunsten säkularer Identitätspolitik zurückzuweisen, haben kurdische Alevit:innen – insbesondere Talips – ihre religiösen Traditionen neu gedeutet und mit feministischen Ethiken, ökologischen Werten, Anti-Autoritarismus und diasporischer Solidarität verbunden. So entstehen hybride Religiositätsformen, die die Gegensätze von Tradition/Moderne, Religion/Säkularismus und Lokal/Global infrage stellen. Das Sakrale wird nicht zum Rückzug aus der Politik, sondern zu einer Quelle ethischer Imagination und kollektiven Widerstands (Gültekin 2021a, 225-243).

Zugleich sind diese sakralen Geographien keineswegs nur symbolisch – sie sind physisch bedroht. Staatlich gelenkte Entwicklungsprojekte, militarisierte Ökologien und extraktive Ökonomien zielen darauf ab, diese Orte nicht nur von Karten, sondern auch aus dem kollektiven Gedächtnis zu tilgen. In diesem Kontext ist die Politik des jiare-Schutzes zugleich eine Politik des Überlebens, die das Recht behauptet, als eigenständige ethno-religiöse Gemeinschaft zu existieren, deren Identität untrennbar

mit dem Land verbunden ist (Gültekin 2021a, 225-243).

So erweist sich die sakrale Geographie Dersims als Ort eines fortdauernden politischen Nachlebens: als Palimpsest, in dem Erinnerung, Märtyrertum, Kosmologie und Gemeinschaft aufeinandertreffen. Das Land trägt Geschichte nicht nur passiv – es vollzieht Geschichte, bietet zugleich Zuflucht vor Verlust und eine Plattform für neue Artikulationen kurdisch-alevitischer Präsenz in der Welt.

### **Schlussfolgerung: Dersim als sakral-politische Topographie**

Um die volle Bedeutung Dersims im 21. Jahrhundert zu erfassen, muss es nicht als Territorium verstanden werden, das durch administrative Grenzen oder ethnopolitische Ansprüche definiert ist, sondern als sakral-politische Topographie – als lebendige, erzählende und umkämpfte Landschaft, in der Kosmologie und Widerstand zusammenlaufen. Wie die vorangegangenen Abschnitte gezeigt haben, lässt sich Dersim weder auf eine Minderheitenregion im Nationalstaat noch auf ein Schlachtfeld identitätspolitischer Auseinandersetzungen oder auf ein Relikt heterodoxen Islams reduzieren. Vielmehr handelt es sich um eine aktive epistemische Welt, die durch das relationale Zusammenspiel von Land, Erinnerung, Glauben und Kampf fortwährend neu geformt wird.

Die Kategorie Raa Haqi, lange Zeit in den Mainstream-Alevi-Studien übersehen, bietet einen Schlüssel zu diesem Weltverständnis. Als kosmologisches System zentriert sie sich nicht auf Textdogmen oder formale Institutionen, sondern auf eine dynamische Beziehung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren. Berge, Flüsse und Steine sind keine Symbole des Heiligen – sie sind das Heilige selbst. Durch Pilgerpraxis, mündliche Überlieferung, Traumdeutung und rituelle Gaben vollziehen Talips eine Religiosität, die verkörpert, ökologisch und kontinuierlich mit dem Ort verbunden ist. Dadurch kann religiöses Leben auch ohne Ocak-Autorität oder formale Anerkennung fortbestehen – ja, sich sogar erneuern.

Zugleich ist diese sakrale Geographie zutiefst politisch. Sie trägt die Spuren von Trauma – von Massaker, Exil und Vertreibung – und bleibt dennoch eine Quelle von Würde, Resilienz und Mobilisierung. In einer Welt, in der spirituelle Kosmologien häufig marginalisiert oder folklorisiert werden, behauptet das Überleben und die Revitalisierung jiare-zentrierter Religiosität eine epistemische Autonomie. Sie stellen dominante Kategorien von Religion, Ethnizität und Politik infrage, indem sie eine emische Grammatik der Zugehörigkeit anbieten – in Dersim verwurzelt und zugleich in diasporische und transnationale Räume ausstrahlend.

Die politischen Nachleben sakraler Geographie zeigen eine Gemeinschaft, die nicht in

der Vergangenheit erstarrt ist, sondern Tradition durch neue Praktiken, Diskurse und Solidaritäten neu belebt. Talips übernehmen Glauben nicht nur, sie kuratieren, überarbeiten und erweitern ihn – häufig im Dialog mit feministischen, ökologischen oder dekolonialen Perspektiven. Diese kreativen Neuinterpretationen schwächen Tradition nicht; sie machen sie lebendiger, flexibler und gegenwartsfähiger.

Dersim ist somit mehr als eine Heimat. Es ist ein kosmologisches Archiv, ein Ort ahnenbezogener Erinnerung und spiritueller Präsenz, ein Schauplatz epistemischer Gewalt und ökologischen Widerstands sowie ein produktiver Raum für ethische Zukünfte. Seine sakrale Topographie wird nicht nur erinnert oder verehrt – sie wird bewohnt, angesprochen und verteidigt.

Über Dersim heute zu sprechen heißt daher, von einer Weise des In-der-Welt-Seins zu sprechen, die sich jeder Reduktion verweigert – einer Ontologie von Beziehung, Widerstand und Ehrfurcht. Angesichts fortdauernder staatlicher Auslöschungen, kapitalistischer Einhegungen und ideologischer Vereinfachungen bietet der Raa-Haqi-Weg weiterhin eine radikal andere Vision: nicht nur von Alevitentum, sondern vom Leben selbst.

### Quellenangaben und weiterführende Literatur

Aygün, Hüseyin. 2010. *Dersim 1938 ve Zorunlu İskân: Telgraflar, Dilekçeler, Mektuplar* [Dersim 1938 and Forced Resettlement – Telegrams, Petitions, Letters]. Ankara: Dipnot Yayınları.

Bruinessen, Martin van. 1997. “‘Aslını İnkâr Eden Haramzadedir!’: The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevi.” In *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, 1-23. Leiden: Brill.

Çakmak, Hüseyin. 2013. *Dersim Aleviliği: Raa Haqi*. Ankara: Kalan Yayınları.

Deniz, Dilşa. 2017. “Dersim Kutsal Tarihi: Çevre, Toplum ve İnancın Ortaklaştığı Kutsal Coğrafyada Yaşam ve Direnme Hukuku.” *Toplum ve Kuram* 12: 13-33.

Deniz, Dilşa. 2016. “Dersim’de Su Kutsiyeti, Mızur/Munzur Nehri İlişkisi, Anlamı ve Kapsamı ile Baraj/HES Projeleri.” In *Sudan Sebepler: Türkiye’de Neoliberal Su-Enerji Politikaları ve Direnişler*, edited by Cemil Aksu, Sinan Erensü, and Erdem Evren, 177-197. İstanbul: İletişim.

Deniz, Dilşa. 2019. “Kurdish Alevi Belief System, Reya Heqi/Raa Haqi: Structure, Networking, Ritual and Function.” In *Kurdish Alevi and the Case of Dersim: Historical*

and *Contemporary Insights*, edited by Erdal Gezik and Ahmet Kerim Gültekin, 45-75. Lanham: Lexington Books.

Deniz, Dilşa. 2021. "The Philosophy of Ecology and Réya Heqi: Religion, Nature and Femininity." In *Ecological Solidarity and the Kurdish Freedom Movement: Thought, Practice, Challenges, and Opportunities*, edited by Stephen E. Hunt, 243-261. Maryland: Lexington Books.

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

Drozdowski, Danielle. 2016. "Geographies of Memory, Place and Identity." *Geography Compass* 10 (11): 447-456. <https://doi.org/10.1111/gec3.12287>.

Eliade, Mircea. 1954. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.

Gedik, Erdoğan, and Hande Birkalan-Gedik. 2020. "Alevism in Turkey and in Transnational Space: Negotiated Identities between Religion, Culture and Law." *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale* (17): 51-59. <https://www.statoechiese.it>.

Gezik, Erdal. 2021. "The Kurdish Alevis: The Followers of the Path of Truth (Raa Haq/Riya Heqi)." In *The Cambridge History of the Kurds*, edited by Hamit Bozarslan, Cengiz Güneş, and Veli Yadırgı, 560-580. Cambridge: Cambridge University Press.

Gezik, Erdal, and Hüseyin Çakmak. 2010. *Raa Haqi – Riya Haqi / Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Kalan Yayınları.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2019. *Kurdish Alevism: Creating New Ways of Practicing the Religion*. Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities," no. 18. Leipzig: Leipzig University. <https://www.multiple-secularities.de/publications/working-papers>.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2020. *Kutsal Mekânın Yeniden Üretimi: Kemerê Duzgı'dan Düzgün Baba'ya – Dersim Aleviliğinde Müzakereler ve Kültür Örüntüleri*. İstanbul: 7 Renk Yayınları.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2021a. "Dersim as a Sacred Land: Contemporary Kurdish Alevi Ethno-Politics and Environmental Struggle." In *Environmental Solidarity and the Kurdish Freedom Movement*, edited by Stephen E. Hunt, 225-243. Maryland: Lexington Books.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2021b. "Kurdish Alevis – A Peculiar Cultural Identity at the

Crossroad of Multiple Ethno-Politics.” In *The Ethno-Cultural Others of Turkey: Contemporary Reflections*, edited by Ahmet Kerim Gültekin and Çakır Ceyhan Suvari, 39-69. Yerevan: Russian-Armenian University Press.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2022. “Kemerê Duzgı: The Protector of Dersim (Pilgrimage, Social Transformation, and Revitalization of the Raa Haqi Religion).” *British Journal of Middle Eastern Studies* 51 (3): 570-588.

<https://doi.org/10.1080/13530194.2022.2126350>.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2024. “Ewladê Raa Haqi: Die kurdischen Aleviten von Dersim.” In *Dersim – Identität und Vernichtung*, edited by Christian Gudehus and Alexander Husenbeth, 17-55. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2025a. “Kutsal Toprak Dersim: Raa Haqi Mitolojisi, Jiare Ritüelleri ve Dinin Bireysel Boyutu.” In *Dersim/Tunceli'nin Yüzyılı (1900-2000)*, edited by Mesut Özcan, 513-526. Tunceli: Oroji Yayınları.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2025b. “Kendini Küllerinden Yaratan Kadim Bir Dini Yeniden Okumak: 21. Yüzyılda Yerini Arayan Raa Haqi (Dersim Aleviliği).” In *100. Yılında Cumhuriyet ve Aleviler*, edited by Ayhan Yalçınkaya and Mehmet Kendirci, 405-429. Ankara: Dipnot Yayınları.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2025c. *The Hidden Realm of Dersim Jiare: Sacred Place Beliefs and Practices in Kurdish Alevism (Raa Haqi)*. Manuscript.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2025d. “The Alevi Identity Dilemma: A Never-Ending Story of an Identity Crisis or a Creative Reformulation of an Alevi Mindset? What Does the Case of Alevi Youth in the German Diaspora Suggest Today?” *Studies in Ethnicity and Nationalism* 25 (1): 48-64.

Gültekin, Ahmet Kerim. 2025e. *Heilige Geografie – Dersim und Diaspora*. Deutsche Digitale Bibliothek (online sergi). Erişim tarihi: 15 Eylül 2025.

<https://ausstellungen.deutsche-digitale-bibliothek.de/heilige-geografie-dersim-und-diaspora>.

Hanoğlu, Hayal, Dobrosława Wiktor-Mach, Wendelmoet Hamelink, and Marcin Skupiński. 2025. “Resistance in a ‘Sacred Geography’: Critical Perspectives on Land, Ecology, and Activism among Dersimi Alevi in Turkey.” *Geoforum* 161 (May): 104263. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2025.104263>.

Harvey, Graham, ed. 2014. *The Handbook of Contemporary Animism*. London: Routledge.

- İlengiz, Çiçek. 2022. "The Aesthetics of Open-Ended Mourning: The Statue of a Holy Madman in Dersim, Turkey." *Journal of Material Culture* 27: 396-413.
- Kieser, Hans-Lukas. 2001. "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia." *Die Welt des Islams* 41 (1): 89-111.
- Kieser, Hans-Lukas. 2011. "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia." *Die Welt des Islams* 41 (1): 89-111.
- Luz, Nimrod. 2015. "Theorising Place and Scale in the Geography of Religion." *Religion Compass* 9 (10): 326-336. <https://doi.org/10.1111/rec3.12165>.
- Perdibon, Anna. 2019. *Mountains and Trees, Rivers and Springs: Animistic Beliefs and Practices in Ancient Mesopotamian Religion*. Oxford: Archaeopress.
- Stephenson, Barry, and Nicholas Lynch. 2025. *Spaces of Alterity: Contemporary Geographies of Alternative Sacred Space*. London: Routledge.
- Walton, Jeremy F., and Çiçek İlengiz. 2024. "Alevism and the Politics of Religious Freedom." In *The Oxford Handbook of Religion in Turkey*, edited by Caroline Tee, Fabio Vicini, and Philip C. Dorroll. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197624883.013.23>.
- Wilson, Andrew. 2021. "The Sacred Geography of Bangkok's Markets." *International Journal of Urban and Regional Research* 45 (2): 294-310. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12966>.
- Yürür, Kızılca Gül. 2015. "Dersim Alevileri'nin Yaratıcı Bir Deneyim Alanı Olarak Ritüel: Zahir ile Bâtın'ın Karşılaşması ve İyileşme." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 76: 109-132.