

Etnicitet och historia

AV MAGNUS BERG

*d*en sanna historien om det förflutna är ännu inte berättad och kommer heller aldrig att bli det. Det myller av händelser som föregått nuet är alltför oöverskådligt för att låta sig fångas av en aldrig så ambitiöst upplagd dokumentation. Historikern måste välja ut sin historia bland andra möjliga historier. Vissa händelser och sammanhang identifieras som viktiga, andra sorteras ut som oväsentligheter. Dessa val är till syvende og sist intentionella och kulturbundna. Så lämnar varje historieskrivning också alltid vittnesbörd om det nu i vilket den är producerad.

Men också dessa historieskrivningar är föremål för kulturbundna uttolkningar. Den här artikeln handlar om sådana uttolkningar och mer precist om hur "den stora historien", den man kan läsa om i böcker och som inte är självupplevd, används i nuet när människor vill markera och legitimera en ideologisk hållning när de berättar om sina liv. Fokus ligger således på nuet och inte på det förflutna, på citatet och citattekniken och inte på förmedlingen av historia. Om man anlägger detta perspektiv är det i sig inte särskilt intressant hur historien faktiskt har utspelat sig. Uppmärksamheten riktas i stället mot hur människor tolkar och sovrar bland de historiska kunskaper som står till deras förfogande och mot intentionerna bakom dessa uttolkningar.

De människor som har givit mig inblick

i dessa processer är tjugo turkiska andragenerationsinvandrare i åldersintervallet sjutton till trettio två år som alla bor i min hemstad Göteborg. De flesta av dem kommer från några få landsbygdskommuner i centrala Anatolien, från vilka en mycket koncentrerad kedjeemigration utgått till Sverige.

Tillsammans med dessa tjugo unga människor har jag konstituerat fyra grupper vars sammansättning i det stora hela haft de tjugos egna sociogram som förlagor. Varje grupp har träffats en handfull gånger för att föra samtal och diskussioner om kulturella identitetsfrågor. Den samlande frågeställningen skulle kunna sägas vara: vem är man om man är turkisk andragenerationsinvandrare i Sverige? Att valet föll på just denna metod, gruppsamtalet, var en som jag då tyckte logisk följd av det övergripande syftet med min undersökning. Jag ville i första hand inte ta reda på hur det är att vara turkisk invandrare i Sverige. Jag ville i stället försöka analysera den kulturella och språkliga bearbetningen av sådana erfarenheter. Man kan säga att jag ville göra en studie av reflexivitet och inte av fakticitet. Det går naturligtvis att studera denna reflexiva nivå också med hjälp av individuella intervjuer, men jag föreställde mig att gruppsamtalet — där den enskildes utsagor fångas upp och kommenteras av andra — var bättre lämpat att belysa reflexiviteten som en dynamisk process av kollektivt meningsskapande.

Historiska referenser

Jag vill betona att jag under fältarbetet inte var ute efter att initiera samtal om historia i allmänhet och Turkiets historia i synnerhet. Däremot var en del av de samtalsämnen jag föreslog valda så att det skulle vara fullt möjligt att göra historiska referenser¹. Det visade sig att de flesta av informanterna tog till vara på denna möjlighet. Detta är knappast överraskande, utan kan kanske rent av betraktas som något som ligger i migrationens natur. När man lämnat den kultur bakom sig som, åtminstone för ens föräldrar, utgjort en förhållandevis självklar och oproblematiserad referensram och när denna relativiseras av alla de frågor som uppstår i mötet med värdlandets kultur, tvingar skillnaden fram ett generellt behov att ta reda på vad den egna kulturen egentligen består av och vilka historiska källor den har. Historien får då en dubbel funktion: den kan erbjuda ett analytiskt tillvägagångssätt när man vill förstå sin egen kultur, men den kan också legitimera den tolkning av den egna kulturen som man av olika anledningar gjort till sin.

De referenser till historien som gjordes kan delas in i två kategorier. Den första typen kan karakteriseras som sporadisk och situationell. Den andra, och det är den jag vill uppehålla mig vid här, skiljde sig från den första genom att referenserna gjordes betydligt mer systematiskt och regelbundet. I själva verket speglade de en genomtänkt syn på den turkiska historien och även av åtminstone utkast till en historiefilosofi.

Man kan fråga sig varför vissa av de unga turkarna gjorde dessa systematiska referenser och andra inte. Två inbördes relaterade förklaringar föresvävar mig. De flesta av de personer som sökte systematiseringar av den turkiska historien innehade i två bemärkelser ledande positioner inom den egna gruppen: somliga ingick i styrelsen för någon av stadens turkiska invandrarföreningar, som-

liga hade rollen av mediatörer mellan den turkiska gruppen och det svenska samhället: de arbetade som tolkar, lärare i turkiska klasser osv. Denna roll som talesman förutsätter bland annat en väl utvecklad uppfattning om vad som konstituerar den grupp vars talan man för. Det gäller att förfoga över så pass mycket kunskap om den egna kulturen att man av gruppen kan accepteras som en trovärdig ledare. I anspråken på en ledarroll är de historiska kunskaperna viktiga som ett kulturellt kapital i Bourdieus mening. Att presentera en systematisk tolkning av historien är också att hävda att man besitter detta kapital. Förstådda på detta vis är de historiska kunskaperna ett socialt maktmedel; de är prestigetyngda och ingenting att förfara lätt-sinnigt med för den som saknar ambitioner till ledarskap.

Rollen som mediatör är per definition dubbelsidig och även dess andra sida, den som inte vetter mot den egna gruppen utan mot det svenska samhället, stimulerar en systematisk tolkning av historien. Denna form av stimulans har anmärkningsvärda likheter med den "sekulära pilgrimsfärd" som Benedict Anderson i sin bok *Imagined Communities* (1991/1983:53ff) föreslagit som en betydelsefull process bakom det gryende nationalistiska medvetandet i 1800-talets absolutistiska monarkier.

Detta medvetande bars upp av en av den absolutistiska monarkins novationer: den centraliserade administrationens kadrer av ämbetsmän. Till skillnad från förhållandet i renodlat feodala system, där makt följer börd, saknade den absoluta monarkins ämbetsmän en personlig, från ämbetet frikopplad makt och var därmed ett utbytbar instrument för monarkens vilja. Deras "pilgrimsresa" var mer komplicerad än de gamla religiösa pilgrimsfärder som gick till t.ex. Rom eller Mekka: den gick vertikalt, förhoppningsvis uppåt, i ett hierarkiskt karriär-system och horisontellt i den administrativa

geografin: mellan provinser och mellan provins och metropol. Trots dessa skillnader ställdes samma frågor till såväl de sekulära som de religiösa pilgrimerna: varför företar just vi denna pilgrimsresa gemensamt? Vad förenar oss?

Den absolutistiska monarkins tjänstemän förenades av två saker: dels deras utbytbarhet och opersonliga makt, dels av det faktum att de kommunicerade med varandra, i skrivelser och dokument, på ett standardiserat skriftspråk. Dessa svar disponerade pilgrimerna för den nationalistiska ideologins två viktigaste tankar. Makt legitimeras inte dynastiskt och religiöst utan utgår från den opersonliga statens suveränitet. Staten är ett uttryck för folkets vilja och detta folk definieras etniskt och, kanske först och främst, språkligt. Det blir därför av största vikt att fördjupa sin kunskap om detta etniskt och språkligt definierade folk. Fördjupningen görs i historien — den historiskt inriktade lingvistik, etnologin, folkloristiken osv., är alla discipliner som kan sättas i samband med detta nya nationalistiska projekt och dess behov av nya, nationella, symboler.

Detta Andersons perspektiv, som får sin mest förtätade sammanfattning i vallfartsmetaforen, verkar användbart när man vill förstå den nationalistiska ideologins framväxt i stora delar av världen, inte minst i Turkiet där såväl Unga Osmaner, Unga Turkar som kemalister i mycket stor utsträckning hade sin sociala hemvist i detta skikt av vallfärdande ämbetsmän, civila och militära (se t.ex. Lewis 1962). Flyttar man över Andersons resonemang till en karta i mindre skala visar sig vallfartsmetaforen vara användbar när man reflekterar över den aktuella gruppen av turkiska mediatörer i Göteborg. Också de kan sägas företa en form av pilgrimsfärd. De vandrar mellan förhandlingsborden hos olika svenska myndigheter. De har också tillträde till en vertikal färdväg. Det finns en speciell invandrarkarriärbana

inom svensk administration, i vilken den första stationen kan vara arbete som tolk eller hemspråkslärare och den sista t.ex. expert på etniska relationer på Statens Invandrarverk eller varför inte invandrarforskare.

Samma frågor aktualiseras vid denna pilgrimsfärd: varför företar just vi denna resa gemensamt? Vad förenar oss? Och svaret blir: vi förenas av att vi som turkar företrädar den turkiska gruppen i Sverige². "Biljetten" till resan är den kunskap man besitter om den egna gruppen, dess kultur och dess historia. Man har kompetensen att för det svenska samhället kunna tala om vad turkisk kultur egentligen är och hur det svenska samhället bör förhålla sig till den. Och vill man fortsätta analogin med Andersons analys kan man säga att precis som den absolutistiska monarkins sätt att organisera rikets förvaltning skapade grogrunden för ett nationalistiskt tänkande, stimulerar den svenska statens försök att organisera kulturmöten de invandrade mediatörerna att förstå världen med etniska kategorier.

Det ska tilläggas att just den svenska staten kan betraktas som särskilt flitig på detta område. I decennier har den svenska staten på olika sätt gynnat föreningsbildande och svenskarna lär vara ett av de mest genomorganiserade folken i världen. Det är också i denna tradition man försökt hantera kulturmöten. I Sverige finns det numer en rik flora av invandrarföreningar som i en rad sammanhang, t.ex. vad gäller statligt och kommunalt föreningsstöd och anskaffandet av föreningslokaler, förhandlar med svenska myndigheter. En av orsakerna bakom föreningsbildandet bland invandrarna, och det ska noga understrykas att det givetvis finns många fler, är de svenska myndigheternas behov av icke-religiösa och partipolitiskt obundna invandrarorganisationer — organisationer som företrädar så många som möjligt av medlemmarna i en etniskt definierad grupp — som förhandlingspartners

"Det gäller att förfoga över så pass mycket kunskap om den egna kulturen att man av gruppen kan accepteras som en trovärdig ledare." " 'Biljetten' . . . är den kunskap man besitter om den egna gruppen, dess kultur och dess historia. Man har kompetensen att för det svenska samhället kunna tala om vad turkisk kultur egentligen är och hur det svenska samhället förhåller sig till den." Det svenska intresset för Turkiet har alltsedan Karl XII:s dagar varit stort. Ett av många verk om den turkiska kulturen är M. Crassis Turkiska Kartan eller Ottomanniska Rikets Religiösa, Civila och Militära Organisation, som utkom i svensk översättning från N. M. Lindhs tryckeri i Örebro 1833.

och kanaler för ett dubbelriktat informationsflöde.

Två turkiska historier

Bland de systematiserade referenser till Turkiets historia som gjordes bland sagesmännen framträder med all önskvärd tydlighet två skilda historieskrivningar. Tydligheten är effekten av att de två historieskrivningarna i flera avseenden är varandras polemiskt formulerade motsatser. Turkiets historia är

rik och omväxlande och tillåter utan svårighet två så skilda infallsvinklar. Skillnaden uppstår genom att olika faser, skeenden och teman i den turkiska historien betonas eller underbetonas i historieskrivningen, genom att motsägelser och spänningar framhålls eller förbigås.

I min beskrivning av dessa två turkiska historier är utgångspunkten att de främst är en produkt av nuet och inte av det förflutna. De två historieskrivningarna används i första hand för att legitimera vissa ideologiska ställningstaganden som informanterna gjort. Jag

vill också försöka visa att de två historierna berättas för skilda publikar. Den ena publiken är intern — den utgörs av den egna, turkiska gruppen. Här använder man historieskrivningen för att ange sin position i gruppen och för att stärka argumentationen för hur man tycker att gruppen bör betrakta sig själv. Den andra publiken är extern och får väl i första hand beskrivas som svensk. Här används historieberivningen främst som ett sätt att försvara den egna värdigheten som turk och invandrare.

I den första av de två historiska orienteringarna, som främst omfattas av några drygt tjugoåriga män, betonas den turkiska kulturens uråldriga rötter. Den kronologiska utgångspunkten är ett centralasiatiskt turkiskt urhem som dock aldrig tydligt fixeras i tiden. Från detta urhem har turkiska nomadstammar utvandrat och tagit en bred landremsa från Mindre Asien till västra Kina i besittning. Över detta gigantiska område har en form av turkisk kulturell gemenskap vidmakthållits som representeras av det nomadiserande levnadssättet och den språkliga gemenskapen.

Det som främst gör att man talar om denna arkaiska, delvis mytiska kultur med sådan värme och fascination är just dess uråldrighet. Den är inte bara gammal, den är äldst. "Mänsklighetens historia är ju egentligen från inre Asien", säger en ung man och visar därmed att det är möjligt att binda ihop den egna, turkiska gruppens historia med all civilisations uppkomst. Denna tanke är alls inte en göteborgsprodukt utan spirar ur det sena artonhundratalets turanistiska etnisk-nationalistiska rörelse, som föreställde sig ett urturkiskt Turan, som i vissa versioner också var all kulturs vagga (Kemal Atatürk själv anslöt sig under en period på 1930-talet till en sådan teori). För de unga turkar som presenteras här spelar dock den turanistiska rörelsen mindre roll som inspiratör än den mycket uppmärksammade historiskt-antro-

pologiska utställningen Sidenvägen som 1986 visades i Göteborg. Den var t.ex. en mycket viktig upplevelse av närmast paradigmatiske karaktär för den unge man som just citerats. Han besökte den tillsammans med sin skolklass och sin svensklärarinna. I klassens ögon steg både hans och landsmännens anseende när den turkiska uråldrigheten uppenbarades. Perspektivet svindlade när t.o.m. symboler för den svenska kulturens ålderdomlighet visade sig vara ganska unga och inte ens svenska.

Vi fick se en sån där runsten med inskrifter. Hon som gajda runt sa att runstenar och skriften som vikingarna tog åt sig, att det ursprungligen kom från inre Asien. Då tittade vår lärare på mig: "har vi tagit det också från er, änna?!" "Jag är oskyldig", tyckte jag.³

Föreställningen om denna arkaiska och autentiska turkiskhet bärs också upp av iakttagelser från det moderna Turkiet. I svensk TV visades ett program om en yörük⁴-nomad i Taurusbergen och hans familj, som uppgavs bestå av honom själv, hans fyra hustrur och ungefär fyrtio barn. Denne man kommenterades av de unga turkarna med en blandning av skämtsamhet och stolthet som "en äkta turk" hörandes till ett folk som lever ett så ursprungligt, sunt och naturligt liv att de ofta uppnår en ålder av 150 år.

Just sådana yörüknomader uppges av några av de unga männen ha grundat den by de härstammar från. Denna uppgift utgör en genealogisk koppling till nästa viktiga referenspunkt i den turkiska historien. Den turkiska byn beskrivs ofta som en sorts utopisk urcell i den turkiska kulturen. Också denna är arkaisk och tidlös, men kan åtminstone preciseras till tiden efter turkarnas kolonisering av Anatolien (efter seldjukernas seger över Bysans vid slaget vid Manzikert 1071), deras sedentarisering och islamisering. Byn representerar i berättelserna ett småskaligt, överblickbart och integrerat sammanhang i

vilket goda dygder spirar såsom gästfrihet, solidaritet, en organisk familjesammanhållning och respekt för människor. Materialism och egoism kontrasteras här mot social trygghet och stor förtrogenhet med livets andliga dimensioner. Det senares form är en uppriktig och naturlig religionsutövning som saknar alla drag av skenhelighet och gudsnådelighet. Islam utgör också en ontologisk himmel som strukturerar livet och gör det enkelt, åtminstone på meningsplanet.

En man menar att denna urcell och de dygder som emanerar från den är förklaringen till den storslagenhet som kännetecknar den turkiska historien, förnämligast uttryckt i det osmanska imperiet fram till dess förfallsperiod, som förläggs ganska sent i tiden. Förutom för sitt allmänna drag av storslagenhet uppskattas det osmanska imperiet i denna historiska orientering företrädesvis för två saker. Det ena är en form av vördnad för det arkaiska. Det osmanska imperiet är exemplet som visar att den arkaiska utopin kan fungera som vägledare i tiden. Därigenom utgör det osmanska exemplet ett argument för att utopin kan göras produktiv och expansiv i nuet, att dess idé kan hålla stand i en konfrontation med realiteten.

Muslimsk tolerans

För det andra framhåller man det osmanska imperiets institutionaliserade tolerans för det mångkulturella som något högst fördömligt. Denna tolerans går också att spåra till urcellens gästfrihet, solidaritet, människorespekt och dess värdiga och "naturliga" religiositet, och därmed blir också toleransen ett uttryck för den arkaiska utopins bärkraft. Det finns också flera starka samtida skäl att betona imperiets välvilliga inställning till minoriteter. Ett är naturligtvis behovet att

bemöta flodvågen av fördomar om islam som en religion byggd på intoleransens grund. Denna historiska referens går dessutom att använda ännu mer preciserat i nuet: i Göteborg har nyligen starkt upprörda svenska känslor väckts när det stått klart att stadens muslimer står i begrepp att bygga en moské — i det osmanska imperiet stod de kristna kyrkorna under sultanens beskydd.

Nästan alla unga turkar jag samtalat med använder samma referens för att kontrastera svensk invandrarfientlighet eller svenskt skryt med en liberal invandrar- och flyktingpolitik: i det osmanska imperiet levde ett myller av etniska grupper sida vid sida utan att någon såg det som något större problem. I just det här sammanhanget blir dock referensen till den osmanska toleransen speciellt intressant eftersom den uppmärksammar en motsättning som historieskrivarna inte förmår lösa. De sträcker sig efter en historisk legitimering av en identitet som grundar sig på en harmonierad avvägning av det turkiska och det muslimska. Den osmanska toleransen var dock inte alls turkisk utan en rent muslimsk konstruktion som följde religiösa kategoriseringar och inte etniska. I själva verket spelade etniska kriterier en mycket liten roll som klassificeringsgrund i imperiet och detta gäller även den turkiska etniciteten. Den osmanska *dynastin* odlade visserligen från och med 1400-talet ett visst mytologiserande intresse för sitt ursprung, men detta intresse var avgjort mer dynastiskt än etniskt (Lewis 1962:9). Den välavvägda sammanfogningen av Turan och den muslimska byn ägde aldrig rum i imperiet.

Den andra halvan av 1800-talet och början av 1900-talet är den period då den osmanska, på islam grundade toleransen alltmer kom att problematiseras, såväl i den offentliga diskussionen (som under denna tid blev alltmer polyfon; stämmorna blev fler, liksom rösterna som bar fram dem) som genom det politiska skeendet. Landets till-

Gazi Mustafa Kemal (Kemal Atatürk).

tagande men försiktiga modernisering, sultanatets försvagade ställning, ett från Europa inspirerat nationellt medvetande bland de etniska minoriteterna var alla faktorer som förde den religiöst bestämda organiseringen av mångfalden mot sitt sammanbrott och drev fram en diskussion om nya former för en nationell identitet (se t.ex. Arai 1992). Man kan säga att det är i denna diskussion och dess olika försök att smälta samman muslimsk religiositet, osmansk kultur och turkisk etnicitet som den historiska orientering som här diskuteras har sina viktigaste idéhistoriska rötter.

I den aktuella historiska hållningen är denna period synlig i en speciell referens till den händelse som i standardverket om det moderna Turkiets uppkomst karakteriseras som "the terrible holocaust of 1916, when a million and half⁵ Armenians perished" (Lewis 1962:350). Referensen gjordes också i detta fall mot bakgrund av ett TV-program. Det rörde sig om en av exilarmenier producerad film som på ett ganska onyanserat och känslösamt sätt byggde upp en bild av de turkiska myndigheterna som styvnackade historieförfalskare.

De unga männen var starkt kritiska till filmen och menade att det antal dödsoffer som uppgavs — och som vad jag kan påminna mig i stort sett överensstämde med Lewis' ovan angivna uppgift — var våldsamt överdrivet. Man menade dessutom att filmen brast i förståelse för den historiska situationen. De armeniska självständighetssträvandena var i själva verket ett svek mot imperiet, ej olikt den berömda dolkstöten i ryggen, i ett kritiskt läge under brinnande världskrig. Sveket var så mycket större som den armeniska gruppen hade en högst gynnad ställning i riket — dess medlemmar innehade dominerande positioner inom näringsliv, administration och i det politiska livet.

Bedömningen av TV-filmen hade sina

akuta bevekelsegrunder. Också de svenska vännerna och arbetskamraterna såg programmet: "i och med det så fick jag skit på mitt arbete. Folk såg ner på mej va: 'turkar är andra tyskar, ni är ju värre än tyskarna ju'" Detta var bara ett av ett otal tillfällen då de unga männen har att försvara Turkiet (och vid andra tillfällen även islam) mot föreställningen om den barbariska och grymma Orienten, som är en tankefigur med djupa rötter i det västerländska medvetandet. (Se t.ex. Kabbani 1986.)

Men ställningstagandet säger också något mer specifikt om synen på Turkiets historia. Om armenierna hade en gynnad och på alla vis acceptabel ställning i imperiet ägde ju den osmanska-muslimska metoden att skapa etnisk samlevnadsfrid fortfarande sin giltighet: det urgamla receptet fungerade fortfarande. Frågan blir då varför armenierna (och många andra etniska grupper som ej nämns i samtalen) trots detta bröt den gamla ordningen och inledde sin kamp för nationell självständighet. Svaret på just denna fråga ges aldrig explicit i samtalen. Däremot återkommer ett generellt svar på den generella frågan om orsakerna till Turkiets stora omvandling under 1900-talet: den viktigaste orsaken är påverkan utifrån, i första hand från väst.

Atatürk som symbol och metafor

I detta sammanhang blir synen på det turkiska 1900-talets centralgestalt, Kemal Atatürk, mycket intressant. Efter sin död (och kanske t.o.m. strax före) etablerades Atatürk som en summerande nyckelsymbol (Ortner 1973). Som sådan kom han att sammanfatta en rad känslor och stämningar som förknippas med en turkisk nationell identitet. Atatürk representerar nationell stolthet, offervilja, manlig beslutsamhet och fasthet, fosterlandskärlek och gestaltens symbolvärde är

så fast förankrat att den i stort sett lämnas oberörd av spänningar och förändringar på den ideologiska, politiska och religiösa nivån. Den som besökt Turkiet har också kunnat avläsa Atatürks betydelse i närvaron av hans porträtt i de flesta offentliga lokaler.

Lämnar man denna "textnivå" och återvänder till de diskursiva rörelser som behandlas här, antar Atatürkgestalten mer karaktären av en rotmetafor — vi befinner oss fortfarande i Ortners begreppsvärld — som inte används summerande utan utredande. Atatürkgestalten fungerar som något att tänka med och får därigenom skiftande betydelser beroende på vem som gör bruk av rotmetaforen. I materialet framträder två stycken Atatürk, en för var och en av de två tolkningarna av Turkiets historia.

Den Atatürk som är på tapeten här är den som hjältemodigt räddade vad som räddas kunde av det Turkiet som återstod vid första världskrigets slut. Han är den stridbare bäraren av en turkisk stolthet i upplösningens, undfallenhetens och skymfens tid. Det är fullt rimligt att se Atatürk så — för mig framstår han som ett av ganska få argument för att kraftfulla personligheter kan förändra historiens lopp. Vad som är intressant här är dock någonting annat, nämligen nedtonandet av en annan atatürkbild — den beslutssamme moderniseraren av Turkiet. Åtminstone på det juridiska planet omgestaltade han sitt land med en serie reformer som tvärt bröt med alla osmanska och muslimska traditioner. Detta gigantiska moderniseringsförsök ges en helt annan innebörd i denna historiska orientering. Vissa reformer betraktas som kosmetiska, som mer eller mindre ytliga gester: vad spelar det för roll om turkiska män bär fez eller hatt?⁶ Andra reformer beskrivs snarare som en sorts rekonstruktion av en sannare, turkisk och muslimsk, tradition. Bärandet av slöja, som Atatürk ogillade, har inget stöd i Koranen utan är en arabisk tradition som genom en

serie missuppfattningar kommit att förknippas med islam, menar man t.ex.

Genom att göra denna betoning — som egentligen endast är möjlig om man bortser från Atatürks uttalade intentioner och tar fasta på att reformerna fick begränsad inverkan på landsbygdsturkens vardagsliv — har man skapat en Atatürk som på många sätt försökte förlänga en lång turkisk tradition och som knappast kan göras ansvarig för de kulturella förändringar landet genomgått under 1900-talet. För landet har förändrats — det är man överens om. Inställningen till dessa förändringar är ganska ambivalent. Å ena sidan vill man ibland framhålla att Turkiet — eller rättare sagt delar av Turkiet, storstäderna främst — i viktiga avseenden (mentalitet, materiell standard, teknifiering osv.) är lika europeiskt som Västeuropa. Å andra sidan ser man med ett slags ödesmättad, devolutionistisk sorgsenhet hur de värden som var centrala i den gamla byn alltmer urholkas av sina motsatser: av materialism, egoism, girighet. Att denna värdemässiga konfrontation äger rum har att göra med landets tilltagande exponering för västliga, och även östliga, influenser på skilda nivåer. Västlig masskultur når de mest avlägsna byar via TV och radio. Girighet och egoism följer med inflationen som ytterst är en effekt av landets ojämlika sammankoppling med den västerländska kapitalcirkulationen. Etnisk osämja stimuleras av det stormaktspolitiska spelet — ett förmodat understödjande av PKK från KGBs sida är ett exempel på detta.

Etnisk och religiös självkänsla

De personer, som i olika omfattning delar den syn på den turkiska historien, som jag just försökt beskriva, delar också (i olika grad) en uppfattning om hur den turkiska gruppen bör betrakta sig själv och om hur

gruppens relation till det svenska samhället bör se ut. Jag tror att denna uppfattning till stor del utgår från en intensiv upplevelse av turkarnas sociala marginalisering i Sverige, speciellt som den gestaltat sig för föräldragenerationen. Med denna marginalisering följer hotet om kulturell desintegrering genom urgröpning av gruppens självkänsla och stolthet.

Upplever man sig stå inför detta hot kan en motstrategi vara att försöka identifiera en gruppsspecifik kvalitet ur vilken en pånyttfödd självkänsla kan spira. Det tilltagande religiösa intresset i den första generationen kan delvis förstås på detta sätt. Detta är också viktigt i den andra generationen, i viss mån som en effekt av den förstas engagemang. Religionen och turkiskheten är de gruppsspecifika kvaliteter som de unga turkarna vill ge en starkt positiv laddning. Stolthet över den muslimska och den turkiska tillhörigheten är också vad man vill ingjuta i gruppen.

Detta är dock inte ett ställningstagande i rigiditetens tecken. Vad man vill åstadkomma för gruppens räkning är integration i det svenska samhället, dvs. ett inlemmande i samhället på alla nivåer utan att gruppens kulturella särart utplånas, utan tvärtom respekteras. Det finns en identitetsmässig kärna som man inte under några villkor är beredd att förhandla om eller låta beröras av några kompromisser. Mycket annat, sådant som ligger utanför denna kärna, är däremot förhandlingsbart. Men för att kunna hålla kärnan utanför förhandlingar och kompromisser krävs det att den är tydligt identifierad, legitimerad och varaktigt planterad i gruppen. Därav följer logiskt också en bestämd tågorordning i arbetet för integration. "Vad jag önskar att vi ska kunna åstadkomma med aktiviteterna i föreningen, det är att först och främst öka den kulturella och religiösa kunskapen i vår folkgrupp och därmed kunna ge en fast grund att stå på och att

utgå ifrån när det gäller integration till det samhälle vi lever i", säger t.ex. en man.

Exakt vad denna kärna består av är inte helt lätt att reda ut. Man kan peka på olika saker: islam i allmänhet, familje- och släkt-sammanhållningen, känslan för familjens heder, definitionen av det sociala könet, solidariteten inom gruppen med mera liknande. Men just det faktum att det är så svårt att i detalj definiera gruppidentitetens centrum för tankarna mot följande antagande: det viktigaste är *föreställningen om* en autentisk turkisk-muslimsk identitet, inte det exakt definierade innehållet i denna.

Det är denna föreställning om det äkta och autentiska man söker stöd för i historien och detta finner man i bilderna av det turkiska urhemmet och den turkiska byn. Försöker man förstå dessa bilder i det här perspektivet får också deras svaga precisering i tiden en mening. Den kronologiska, linjära tid som historiker av facket undersöker och ordnar lämnar sällan vittnesbörd om autenticitetens triumfer. Denna tid är en kausal händelsekedja av kompromisser, tillkortakommanden och nederlag, oheliga allianser och förhandlingar, av sammansmältningar och förstörda gränser — den är historien om det renas frånvaro och om människans litenhet. Utlyfta ur denna kausala kronologi freddas urhemmets och byns autentiska, mytiska och utopiska legitimeringspotentialer från ödeläggelse av det kronologiskt-historiska vetande som omger de unga turkarna.

Referenserna till det osmanska imperiet och till Atatürk kan naturligtvis inte undslippa det kronologiskt-historiska vetandet, men i dessa har inte autenticiteten formen av en förverkligad utopi. Den genomsyrar i stället historien som ett ideal som det är mer eller mindre svårt att leva efter, dock aldrig så svårt att det visar sig vara meningslöst att upprätthålla. Idealets styrka och användbarhet demonstreras slutligen av att en process av försvagning och devolution inträder först

när övermäktiga krafter utifrån kopplar sitt ödesdigra grepp om den turkiska kulturen. När denna process sätter in är också byn för-lorad som förverkligad utopi. Precis som byn har en vag bakre gräns i tiden — turkar-nas sedentarisering, islamisering och koloni-sering av Anatolien — har den nämligen också en främre: perioden dit föräldrarnas barndomsminnen är lokaliserade.

Modernistisk historiesyn

Den andra historiska orienteringen sträcker sig inte alls lika långt tillbaka i tiden. De första nedslagen — de är ganska allmänna och inte särskilt många — görs i den os-manska epoken, men inte i dess lägre sociala skikt, i byn, utan tvärtom i de allra högsta. Vad man tar fasta på är den höga bildning, den vidsynta intellektualism och den "fin-kultur" som utmärkte den osmanska eliten. Här finns förvisso en uttalad polemik mot en svensk uppfattning om turkar som ingen-ting annat än "barbarer" eller "kebabmän-niskor". När Sverige fortfarande var en bort-glömd avkrok i ett efterblivet Europa, hade det osmanska imperiet redan långa traditio-ner av förfinad civilisation. Den osmanska toleransen får också här sin polemiska ladd-ning — svenskarnas bekymmer över det stigande antalet invandrare och flyktingar i landet framstår vid en jämförelse som en uppvisning i rent lantlig brist på världsvana.

Men i dessa första referenser anslås också själva grundackordet i denna historiska orientering. Också här är det en handfull personer som kan sägas utgöra orientering-ens centrum, men till skillnad från fallet i den förra har inte alla landsbygdsbakgrund — några härstammar från Istanbul — och alla är inte män. Nyckelorden i denna orien-tering är upplysning och förnuft. Tron på vad förnuftet kan uträtta är i många avseen-den synnerligen stark; lika stark — frestas

man säga — som tron på islam är bland vissa andra turkar. Den övergripande angelägen-heten kan också sägas vara att sortera förnuft och oförnuft i den turkiska historien.

Det finns tre viktiga brytpunkter i den här historieskrivningen. Den första är outtalad men trots detta närvarande i samtalen: någon gång i historien får den gamla, för-kemalistiska ordningen en förändrad inne-börd. En gång har den utgjort ramen kring en intellektuellt och andligt högstående kultur. Vid en senare tidpunkt i historien förknippas den med andlig stagnation, bak-åtsträvan och moderniseringsfientlighet. Att tidpunkten för denna omvandling aldrig anges är egentligen inte så konstigt. Den dubbla värderingen av den förkemalistiska eran tycks nämligen inte ha sina starkaste samband med den historiska tiden utan med vem man talar med, eller rättare sagt mot, i nuet. Det är när man talar för att försvara sitt anseende som invandrare mot svenska ste-reotyper och fördomar som den första, ljusa bilden av den gamla ordningen är som mest framträdande.

I den interna dialogen däremot, i diskus-sionen om hur gruppen bör se på sig själv, förändras perspektivet. Den här modernis-tiska historiska orienteringen, och alla de ideologiska ställningstaganden som omger den, är främst utformad som en antites till det man uppfattar som den dominerande ideologiska hållningen inom den turkiska gruppen. Uppfattningen om det domine-rande är i sin tur utformad som en antites till den position man själv intar, som antitesens antites. Modernisternas kulturella förståelse av den turkiska gruppen bygger på en skarp motsättning som kanske mer är en diskursiv, språklig skapelse än en ordning av empiriska iakttagelser av praxis. Det är i denna kon-struktion den förkemalistiska epoken sorte-ras in. Själv tror man på framsteg och upp-lysning till skillnad från den dominerande ideologin som med hjälp av denna skillnad

bestäms som bakåtsträvande och modernitetsfientlig, i sina mest extrema varianter också fanatiskt nationalistisk och religiös. Modernitetsfientligheten legitimeras med hjälp av referenser till landets storslagna förflutna. Det ligger förstås i modernitetsvännernas intresse att försöka förstöra dessa legitimeringar och det är i dessa ansträngningar den mörka bilden av det förflutna växer fram: tiden då landet var förlamat av sina traditioner och den fria tanken kvävdes av religiös dogmatik. De två bilderna är visserligen relaterade till varandra i tiden men mycket vagt. Dock kan man säga att den ljusa bilden är äldre och associationsmässigt kopplad till imperiets blomstringsperiod, medan den mörka mer tycks höra samman med dess svanesång.

En annan Atatürk

Den andra brytpunkten går däremot att nästintill exakt bestämma i tiden. Den sammanfaller med perioden för Kemal Atatürks makttillträde och framför allt för hans stora moderniseringsprojekt. Denne Atatürk är en helt annan än den som framträdde i den förra historiska orienteringen. Det är reformatorn Atatürk som framhålls, mannen som gjorde sitt yttersta för att bryta loss Turkiet ur traditionens grepp. Det mesta i hans verk väcker beundran: sekulariseringen, antikolonialismen, den juridiska och kulturella "europeiseringen" osv. Denna beundran har uppenbara förbindelser med nuet och Göteborg. Kärnan i den kan sammanfattas så här: Atatürk var mannen som modigt och kraftfullt definierade Turkiet som ett kulturellt efterblivet land. Han utmanade därmed en månghundraårig religiös världsbild, hävdade dess totala brist på relevans i den moderna tiden och anslöt sig med all önskvärd tydlighet till det europeiska upplysningsprojektet.

Det är inte alltför vågat att säga att det är precis så de unga turkarna också uppfattar sig själva och sin mission i den turkiska gruppen i dagens Göteborg. Man slåss mot efterblivenhet och religiöst inkapslad vidskepelse med det rationella vetandet som sitt främsta vapen. Bakom de här uppfattningarna finns en utpräglad evolutionistisk tankefigur. De kunskaper människan samlat på sig under historiens lopp har frambragt det rationella vetandet, upplysningsarvet. Genom att det utgör den i tiden senaste sammanfattningen av människans erfarenheter är det överlägset det religiösa och traditionella vetandet. Kvardröjande icke-rationellt vetande ses som störande och irriterande anakronismer. Tankefiguren är ibland också synlig i sättet att definiera sig själv gentemot den egna gruppen: själv hör man till "de framåttänkande", meningsmotståndarna kallas "bakåtsträvarna".

Parallellen till Atatürk gäller inte bara missionens ideologiska innehåll. Betoningen av den kraftfulla *personligheten* Atatürk (andra historiska personligheter framhålls också i samtalen) förhåller sig också homologiskt till den starka tron på individens möjligheter att bryta sig loss från sin kulturella bakgrund genom rationell reflexion över världen och den egna platsen i den. Man ser på sig själv som en som efter bästa förmåga försöker ta till vara på dessa möjligheter. Ett sätt att göra det är att studera och lära sig av historien. Ett nyktert, sakligt och rationellt tillägnande av historien uppenbarar sanningar som fungerar vägledande i samtiden. Vad man kanske främst kan lära är att historien är föränderlig och det på ett vis som närmast måste beskrivas som evolutionistiskt.

Sammanhang som ställs vid sidan av en central process av modernisering och förändring visar sig gång på gång vara värdelösa och sorteras ut. Vad det rationella studiet av historien uppenbarar är alltså behovet av

förändring av nuet och det meningslösa i att försöka rekonstruera det förflutna eller konservera det omoderna. Implicit i detta resonemang ligger uppfattningen att det bara finns en historia, åtminstone endast en riktig och oförfalskad historia. I konsekvens med detta anklagas ibland traditionalistiskt inriktade landsmän för att inte kunna sin historia och för att vägra dra lärdomar av den. Som tidigare framgått stämmer ju inte detta — de traditionalistiskt orienterade turkarna kan sin historia och de drar lärdomar av den. Men när dessa lärdomar inte är desamma som modernisternas tolkas detta som brist på kunskap och som romantiska och självförhärlikande excesser i historisk bespegling. Detta är ett av flera indicier på att modernisterna i själva verket uppfattar det rationella vetandet som en överkulturell kategori.

Men allt som Atatürk gjorde applåderas inte — hans funktion som rotmetafor är tydligare här; hans exempel får tjäna som ett instrument att sortera politik med. Den sida av Atatürks gärning mot vilken man riktar mest kritik kan sägas vara samma som utlöste den förra orienteringens uppskattning: hans nationalism. Man menar att denna åtminstone i sin förlängning ger möjligheter åt traditionalistiskt inriktade turkar att legitimera sin egen aggressiva och reaktionära nationalism. I dagens Turkiet består Atatürks nationalism också med tolkningar som tillåter förhatliga politiska handlingar. Det som oftast nämns är den cementerade vägran att erkänna landets kurder som en separat etnisk grupp. Kurderna utplånas av det nationalistiska språket genom att benämnas "bergsturkar". Modernisterna själva betraktar sig däremot som internationalister. Identiteten som turk tonas ofta ned enfatiskt, i stället talar man om sig själv som hörde man till ett förnuftets gränslösa brödraskap.

Den tredje brytpunkten infaller 1950. Det året hölls de första egentliga fria valen i Turkiet, vilket ledde till att Republikanska Folk-

partiet, Atatürks skapelse, förlorade makten till Demokratiska Partiet. Därmed inleds perioden då arvet från Atatürk förfuskas av svaga, ofta korrupta politiska karaktärer som saknar Atatürks förmåga att skåda en vision och vara den trogen i sitt konkreta politiska handlande. Bilden av perioden är målad i bitterhet och indignation. Atatürk, så menar man, lyckades aldrig utrota de konservativa krafterna i Turkiet, endast hålla dem i schack. När hans efterträdare Ismet İnönü utlyste fria val var makthungriga politiker inom Demokratiska Partiet inte sena att populistiskt vädja till just denna konservatism, som därigenom fick en sorts renässans. Allt sedan dess är landets historia historien om den traditionella världsbildens delsegrar och det rationella vetandets alltmer trängda läge i Turkiet.

Maktskiftet 1950 innebar också ett brott med Atatürks antikolonialism. Kemalismens minst sagt bestämda reglering av det ekonomiska livet bröt samman och ersattes av en öppen liberalism och stor väst- och amerikavänlighet, också på det ekonomiska planet. Denna form av exponering för väst-influenser, den ekonomiska, beskrivs av modernisterna som Turkiets stora olycka under efterkrigstiden. Skillnaden mot den förra historiska orienteringens värdering av denna utveckling är intressant. Där var inställningen till den ekonomiska relationen mellan väst och Turkiet ambivalent, medan bedömningen av den kulturella relationen var mer entydigt negativ. För modernisterna gäller det omvända förhållandet: den ekonomiska relationen beskrivs som förödande och ambivalensen gäller i stället den kulturella relationen. Därmed uttrycks något väsentligt om modernisternas internationalism: den har inte borgerliga, marknadsinriktade förtecken, utan snarare socialistiska — den är en gemenskap av strukturellt förfördelade och upplysta gränsöverskridare. Denna politiskt skiktade internationalism

Selimiyyemoskén i Endire.

skiktar också värderingen av den kulturella relationen: nog väller massproducerat skräp och lukrativ verklighetsflykt in över Turkiets gränser men "finkultur" och rationalitet slinker också med.

Sett ur det modernistiska perspektivet har tiden efter 1950 inneburit en serie bakslag: islam har mött en renässans, chauvinistisk

nationalism vinner terräng samtidigt som landet exploateras av västliga ekonomiska intressen, politiken styrs av kortsiktig egen nytta osv. Ändå är tron på framsteget och historiens övergripande evolutionistiska riktning i stort sett orubbad. Så här kan en modernistiskt sinnad man formulera sitt credo: "Historien är så jättefin, jag älskar

historien. Vet du varför? Den sållar bort allt som är bra eller dåligt förr eller senare. Vi kanske inte kommer att uppleva det men historien kommer att sålla bort de här.”

Att denna förtröstan på historien som en kraft som i det långa loppet ställer allt till rätta ändå inte förmår hålla tillbaka en mycket djup indignation över Turkiets utveckling under efterkrigstiden, beror till stor del på att man ser just denna utveckling, administrerad av politiker man uppfattar som korrupta och fega, som en tung anledning till att man själv befinner sig i den situation man befinner sig i. Man är själv ett offer för den politiska och ekonomiska utveckling man är djupt kritisk mot. En kvinna:

Han (den turk som vuxit upp i Sverige) har inte fått ett öre av Turkiet. Turkiet skulle sparka honom i arslet om han kom ner och ville ha nåt. Dit ska han bara lämna utländsk valuta. Det är det enda dom är värda. Utvandrare — vi ska komma dit med valuta, flera miljoner om året. Kommer man ner till gränsen och säger att en tjänsteman har gjort fel — det kan vi inte göra för då får vi en jävla massa skit på oss. Vi ska va hur strikta och tysta som möjligt. Som små får då. Ändå... vårt land säljer oss faktiskt för pengar. Det är bara så.

Historia och samtid

På det här viset kan man alltså sammanfatta två vitt skilda sätt att tala om den turkiska historien. Jag har försökt visa hur dessa utgår från en samtida situation i vilken man försöker förhålla sig till två diskursiva positioner: en intern och en extern. Den ena historiska orienteringen spirar ur erfarenheten av den turkiska gruppens marginalisering i Sverige. Till skydd mot ett upplevt hot om kulturell urlakning vill man i den turkiska historien finna stöd för en föreställning om turkisk autenticitet. Denna föreställning är också kärnan i det budskap man riktar till den egna gruppen. Ungefär samma budskap riktas också mot den svenska omgivningen i syfte

att höja det egna anseendet och den egna gruppens.

Den andra historiska orienteringen kännetecknas kanske främst av den indignerade opposition mot det man uppfattar som en modernitetsfientlig hållning som dominerar den turkiska gruppen. Man använder sina historiska kunskaper för att lyfta fram Turkiets modernistiska erfarenheter och för att torgföra en idé om det historiska framåtskridandets kontinuerliga underkännande av det omoderna. Genom att göra dessa betoningar vill man också skydda sig mot svenska stereotyper om hemlandet som något som enbart producerat kulturell efterblivenhet.

Framställningen har främst syftat till att göra de två historieskrivningarna synliga. Det ska avslutningsvis framhållas att denna pedagogiska ambition medfört att beskrivningen av de historiska orienteringarna i sig till viss del gjorts på bekostnad av analysen av deras relationer med den samtid i vilken de produceras. I själva verket återstår mycket att säga om de historiska referenserna som en metod att hantera en motsägelsefull och komplicerad situation i nuet. Den interna diskussionen inom den turkiska gruppen är djupare och mer mångfacetterad än vad som antytts här. Och relationen till det svenska går utöver ett försvar av det egna anseendet — det går rent av att åtminstone delvis uppfatta diskursen över den turkiska historien som en produkt av vissa ambivalenser och spänningar i det moderna, som det låter sig gestaltas i ett svenskt kulturellt sammanhang. Här finns således gott om nya arbetsuppgifter. En analys som försöker fånga dessa relationer bör förmodligen frikopplas från den kronologiskt ordnade disposition som här använts för att synliggöra de historiska orienteringarna. Den bör i stället byggas upp på de ekonomiska, sociala och kulturella situationer i vilka de historiska referenserna görs. Men den analysen återstår som sagt att göra.

Noter

- ¹ Ett tema handlade t.ex. om den relation man själv hade till Turkiet och om vad man visste om föräldrarnas liv i landet före utvandringen.
- ² Det finns också ett annat tänkbart svar: vi förenas av att vi som invandrare företräder invandrarna i Sverige. Det skulle alltså kunna vara möjligt att denna resa frambringade en förfinad variant av det Yngve Lithman (1981) kallat en generaliserad invandraridentitet — en identitet som i så fall skulle kunna existera parallellt med en identitet som t.ex. turk. Denna synnerligen intressanta diskussion finns det dock inte anledning att vidare föra här.
- ³ Rent faktiskt rör det sig här delvis om ett missförstånd. Inget av de historiska och arkeologiska försök att utreda runalfabetets, *futhark*, ursprung, som jag stött på, stöder tanken att det skulle ha några turkiska rötter. Traditionen att göra inskriptioner på resta stenar har det däremot.
- ⁴ För denna folkgrupps omtvistade härstamning och betydelse som symbol för "äkt turkiskhet" bland dagens urbana turkar se Svanberg 1988.
- ⁵ En annan författare (Rinehart 1987:41) uppger att uppskattningarna av antalet döda varierat mellan 600 000 och "well over 1 million". Enligt de unga turkar som diskuteras här bör också dessa siffror vara starkt överdrivna och en produkt av exilarmerier och ett västligt ensidigt ställningstagande för (de kristna) armenierna och mot (det muslimska) Turkiet. Man menar vidare att de turkiska myndigheterna öppnat de osmanska arkiven och ställt dem till västliga forskares förfogande men att de senare negligerat detta. Det är naturligtvis omöjligt att här objektivt och slutgiltigt avgöra frågan. Om inte annat så kommer den vetenskapsteoretiska frågan om vad en objektiv sanning egentligen är att kvarstå.
- ⁶ Atatürk kriminaliserade bärandet av fez i en lag 1925.

Litteratur

- Anderson, Benedict, 1991/1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Arai, Masami, 1992. *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden: E.J. Brill.
- Kabbani, Rana, 1986. *Europe's Myths of Orient*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lewis, Bernard, 1962. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.

Lithman, Yngve Georg, 1981. "Andragenerationen och ett flerkulturellt Sverige." I: Hamberg & Hammar (red.) *Invandringen och framtiden*. Stockholm: Liber förlag.

Ortner, Sherry, 1973. "On Key Symbols." I: *American Anthropologist* 75:1338—1346.

Rinehart, Robert. 1988. "Historical Setting." I: Pitman III, Paul M (ed.) *Turkey — a Country Study*. Federal Research Division. Library of Congress. Washington D.C.

Svanberg, Ingvar, 1988. *Invandrare från Turkiet. Etnisk och sociokulturell variation*. Uppsala Multiethnic Papers 4. Centre for Multiethnic Research. Uppsala.

Summary

Ethnicity and History

The present article deals with history in its use as a tool in the present day; more precisely, how a group of second-generation Turkish immigrants living in Gothenburg uses Turkish history as a way of indirectly describing itself and its own current ideological standpoints. These self-descriptions are aimed in two directions. The first is directed internally, and its intention is to formulate an understanding of the Turkish group in Sweden today which the group itself can accept. The second self-description is directed externally, and here the intent is to produce a dignified image of the group that can function as a challenge toward and resistance against Swedish stereotypes about Turks.

Two rather distinct tendencies can be discerned among the references to Turkish history made within the group. One emphasizes the antiquity of Turkish culture — it is more ancient and therefore superior to Swedish culture. Significant here is the image of the Turkish village, described as a true *gemeinschaft* consisting of positive human virtues such as solidarity, generosity, a "natural" religiosity.

The other tendency is characterized by indignant opposition toward what is apprehended as an anti-modern attitude dominant within the group. The desire here is to draw attention to Turkey's modernistic experiences and to market an idea of historical progress against the continuous disapproval of the un-modern element. In emphasizing this aspect, the group protects itself against Swedish stereotypes concerning its native country's cultural backwardness.