

Örebro Studies 21

FUAT DENİZ

# En minoritets odyssé



## En minoritets odysse

*Till min familj:  
mor och far, Etina, Andreas, Vivianne och Berolin*

Mindre ivrig än vinden är jag, ändå måste jag fara. Vi vandrare, som ständigt söker den ensliga vägen, börjar aldrig en dag där vi slutar den föregående. Ingen soluppgång finner oss där solnedgången lämnade oss. Medan jorden sover, färdas vi. Vi är frön av en klängande växt, och det är först i vår mognad och i vårt hjärtas fullhet, som vi överlämnas åt vinden och sprids.

KHALIL GIBRAN

*Örebro Studies 21*



FUAT DENIZ

# **En minoritets odysseé**

**Det assyriska exemplet**

Första upplagan:  
*En minoritets odysseé. Det assyriska exemplet*  
av Fuat Deniz  
Uppsala universitet 1999  
ISBN 91-628-3759-1

© Fuat Deniz 2001

*Titel:* En minoritets odysseé.  
Det assyriska exemplet

*Tredje tryckningen 09/2003*

*Utgivare:* Universitetsbiblioteket, juni 2001  
[www.ub.oru.se](http://www.ub.oru.se)

*Skriftserieredaktör:* Joanna Jansdotter

*Redaktör:* Heinz Merten

*Tryck:* DocuSys AB, Göteborg

ISSN 0280-9605  
ISBN 91-7668-279-X

# Innehåll

|               |  |            |
|---------------|--|------------|
| <b>Del I</b>  | <b>Introduktion och bakgrund</b>   |            |
| <b>1</b>      | <b>Introduktion</b>  | <b>11</b>  |
| 1.1           | Det mångkulturella samhället   | 11         |
| 1.2           | Problemet  | 14         |
| 1.3           | Syfte och frågeställning   | 18         |
| 1.4           | Metateoretiska utgångspunkter  | 19         |
| 1.5           | Forskningsprocessen  | 26         |
| 1.6           | Förförståelse, delad grupptillhörighet och objektivitet  | 29         |
| 1.7           | Disposition  | 30         |
| <b>2</b>      | <b>Etnicitetens historiska och teoretiska kontext</b>  | <b>35</b>  |
| 2.1           | Modernisering och kollektiva identiteter:<br>etnicitet, nation och stat                        | 35         |
| 2.2           | Den teoretiska förståelsen av etnicitet  | 43         |
| 2.3           | Nyförståelse av universalism och partikularism   | 52         |
| <b>Del II</b> | <b>Teoretiska perspektiv, begreppsdiskussion,<br/>undersökningsmodell och metoder</b>          |            |
| <b>3</b>      | <b>Etnisk identitet</b>  | <b>61</b>  |
| 3.1           | Den svårfångade etniciteten  | 61         |
| 3.2           | Etniska relationer   | 63         |
| 3.3           | Allmänteoretiska utgångspunkter  | 67         |
| 3.4           | En sammansatt teori om etnisk identitet<br>Sammanfattning                                      | 69<br>80   |
| <b>4</b>      | <b>Diskurser och praktiker samt upprätthållande<br/>och transformation av etnisk identitet</b> | <b>83</b>  |
|               | Inledning  | 84         |
| 4.1           | Sociala relationer, praktiker och diskurser  | 84         |
| 4.2           | Upprätthållande av etnisk identitet  | 86         |
| 4.3           | Transformation av etnisk identitet   | 89         |
| <b>5</b>      | <b>Undersökningsmodell</b>   | <b>97</b>  |
| 5.1           | Modellens sju grunder  | 97         |
| 5.2           | Val av diskurser och praktiker för analys  | 102        |
| <b>6</b>      | <b>Metoder</b>   | <b>111</b> |

|                |   |            |
|----------------|---|------------|
| <b>Del III</b> | <b>Empirisk analys</b>  |            |
|                | <b>Bakgrund till den empiriska analysen</b>                                       | 117        |
|                | Identitetsbeteckningar  | 117        |
|                | Historisk bakgrundsbeskrivning av de fyra kyrkorna                                | 121        |
| <b>7</b>       | <b>Modernisering och repressiv identitetspolitik i<br/>ursprungssamhälle</b>      | 125        |
|                | Inledning   | 126        |
| 7.1            | Från imperiet till nationalstat   | 127        |
| 7.2            | Folkmordet 1915 och dess betydelse för det<br>kollektiva medvetandet              | 135        |
| 7.3            | Statlig expansion och penetration   | 142        |
| <b>8</b>       | <b>Etniska relationer och upprätthållande av etnisk<br/>identitet i Tur Abdin</b> | 149        |
| 8.1            | Etniska relationer  | 149        |
| 8.2            | Upprätthållande av etnisk identitet<br>Sammanfattning av kapitel 7 och 8          | 159<br>172 |
| <b>9</b>       | <b>Transformation av etnisk identitet i<br/>ursprungssamhälle</b>                 | 173        |
|                | Inledning   | 173        |
| 9.1            | Nationsbildningsprocessen i det ottomanska imperiet                               | 173        |
| 9.2            | Från religion till nation<br>Sammanfattning                                       | 178<br>188 |
| <b>10</b>      | <b>Assimilation och integration i Sverige</b>                                     | 191        |
|                | Inledning   | 191        |
| 10.1           | Från det traditionella till det moderna samhället                                 | 194        |
| 10.2           | Etniska relationer och identitetspolitik  | 203        |
| 10.3           | Nya assimilationshot  | 215        |
| 10.4           | Integrationsmöjligheter   | 221        |
| 10.5           | Statslöshet   | 227        |
| <b>11</b>      | <b>Sociala praktiker i Sverige</b>  | 237        |
| 11.1           | Föreningsorganiserandet   | 237        |
| 11.2           | Familje- och släktband samt socialisation   | 247        |
| 11.3           | Boendestruktur  | 250        |
| 11.4           | Endogami  | 257        |
| 11.5           | Yrkesstruktur och ekonomisk situation<br>Sammanfattning                           | 265<br>274 |



|      |  |     |
|------|--|-----|
| 12   | <b>Fördjupad transformation av etnisk identitet och kultur samt dess motsättningar i Sverige</b> | 279 |
|      | Inledning  | 279 |
| 12.1 | Fördjupad transformation från etnoreligiös mot etnonationell identitet                           | 280 |
| 12.2 | Användandet av eget språk: dess betydelse och överlevnad i Sverige                               | 304 |
| 12.3 | Transformation av etnisk kultur  | 309 |
| 13   | <b>Retrospektiv granskning och prospektiv blickande samt omgivningens erkännande</b>             | 323 |
| 13.1 | Retrospektiv granskning och prospektivt blickande  | 323 |
| 13.2 | Omgivningens erkännande  | 332 |
|      | Sammanfattning av kapitel 12 och 13  | 344 |
|      | Noter  | 348 |
|      | Käll- och litteraturförteckning  | 349 |



# **DEL 1**

## **Introduktion och bakgrund**

---



# 1. Introduktion

## 1.1 Det mångkulturella samhället

En av de bärande och mest utmanande samhällsfrågorna idag handlar om det mångkulturella samhället. Migration och etnisk mångfald har tvingat fram en långt ifrån smärtfri omdefinition av olika nationalstater i västvärlden. Migrationen kan ses som en nyckelhändelse för de individer och kollektiv som berörs av den. På grund av sina effekter transformerar den emigranternas etniska identitet och formerandet av etniska gränsbevarande strategier. Migration har alltid existerat som ett globalt fenomen och har troligen ökat i modern tid (se t.ex. Castles & Miller 1998) p.g.a. utvecklingen och utbredningen av den globala ekonomin, utvecklade kommunikationsmedel samt ett ökat beroende mellan olika länder och centra i världen. Den kapitalistiska världsekonomin opererar och måste operera på global nivå; tillgång och efterfrågan på arbetskraft sker över nationsgränserna. Företagen övergår i multinationella företag, vilka med sina gigantiska kapitalansamlingar och maktmedel kan erbjuda eller lägga ned massarbetstillfällen har därmed blivit nya maktenheter. Globaliseringen innebär att den moderna människan lever i en värld som påverkas av händelser långt bortom den egna nationens gränser; de ekologiska problemen är ett illustrativt exempel på det.

Riktningen av migrationen går från ohållbara levnadsförhållanden till rika och välmående områden, till länder där människors möjligheter till ett värdigt liv är möjliga eller mer troliga. På ett nationellt eller kollektivt plan har migrationen djupgående följder, både för den nation från vilken människor emigrerar och för den nation de immigrerar till. Förändringarna är ännu större och omvälvande för de människor som emigrerar. Följderna för avsändarsamhället kan vara många, såsom att bli av med oppositionella och revolterande grupper, förlora mänskliga resurser, know how, humankapital, delar av eliter, förändringar i den demografiska strukturen, att bli av med fattiga, utbildade arbetslösa grupper. På ett kollektivt och individuellt plan innebär migrationen separation och sorg bland vänner och släkt, vilka blir kvar i landet. Men migrationen kan också innebära en förbättring av de kvarvarandes materiella liv genom ekonomiskt stöd från dem som emigrerar. För mottagarländerna kan immigrationen medföra nya bidrag och impulser till kulturen, know how, nya ekonomiska branscher, tillväxt av befolkningen etc., men det kan också skapa problem i form av etniska konflikter, xenofobia. Framförallt är migrationen en social förändring för emigranterna själva; de lämnar sitt ursprungsland, den välbekanta och kända världen, språket och kulturen. De måste i det nya landet lära på nytt, resocialiseras i det nya samhället för att fungera som samhällsmedborgare. Djupt internaliserade värden, normer och identiteter ifrågasätts i det nya samhället och av dess majoritetsbefolkning. Immigranterna förvandlas i det nya landet till invandrare, de marginaliseras i kulturellt, socialt och ekonomiskt hänseende. De måste modifiera och nyskapa identiteter och världsbilder. De tvingas att argumentera för och försvara vilka de är, vilka värden och normer de hyllar och lever efter och det råder ett mer eller mindre starkt tryck på dem att med tiden assimileras.

Även Sverige berörs av de ovan beskrivna sociala och politiska förändringar som migrationen innebär. Efter andra världskriget har Sverige förändrats radikalt vad gäller den etniska sammansättningen. Från att ha varit ett av Europas mest etniskt homogena länder är Sverige idag i många avseenden ett mångkulturellt/ mångetniskt samhälle. Invandringen har "förpassat landets etniska homogenitet till historien. Ett av Sveriges mest karakteristiska drag som nation hör idag till det förflutna" (Rojas 1993:9).

Med undantag för vissa extremgrupperingar innehåller retoriken om det mångkulturella samhället positiva konnotationer. Det gäller stora delar av det offentliga samhället – såväl

politiker som forskare, journalister, kulturfolk och myndigheter använder begreppet. Vad detta mångkulturella samhälle innebär, hur det ska utformas och vilka slitningar och konflikter det medför råder det dock oenighet om. I denna debatt förmedlas många gånger bilden att det "mångkulturella samhället" är ett modernt fenomen och även om den ökade migrationen och globaliseringen otvivelaktigt minskat t.ex. de europeiska samhällenas grad av etnisk homogenitet har etniskt homogena samhällen varit mer undantag än regel i historien. En dominerande form av samhällsbildning, som föregick nationalstaten, var det s.k. plurala samhället som bestod av flera nationer. I diskussionen om det mångkulturella samhället klargörs sällan att kulturell mångfald varit normalitet i människans historia medan idén och konstruktionen av den homogena nationalstaten är ett modernt fenomen. Vidare är det viktigt att särskilja olika former av mångkulturella samhällen i vår samtid; dessa kan t.ex. åsyfta samhällen med ursprungsbefolkningar som är territoriellt koncentrerade och avskilda från majoritetsbefolkningen, de kan åsyfta samhällen med invandrade etniska grupper eller permanenta etniska grupper och majoritetsbefolkning. Olika typer av mångfald som dessa ger upphov till olika slags problem och kräver olika lösningar. Medan ursprungsbefolkningar ofta strävar efter rätt till självbestämmande i olika frågor och territoriell kontroll, handlar invandrade gruppers krav om likvärdiga livsvillkor för att kunna integreras i samhället.

Etnisk mångfald har gett upphov till såväl praktiska som teoretiska problem (se t.ex. Gutman 1994). Den reella förekomsten av t.ex. diskriminering på etnisk grund, invandrargruppernas sociala, ekonomiska och politiska underordnade position, våldshandlingar riktade mot främlingar, majoritetsbefolkningens känsla av att den egna nationella och kulturella identiteten hotas av den etniska mångfalden tillhör några av de praktiska problemen. Mot bakgrund av detta finns flera viktiga frågor att ställa: Innebär det mångkulturella samhället t.ex. kulturell assimilation eller mångfald; social integration eller segregation? Innebär det att etniska minoriteter inte bara accepteras enligt lagparagrafer utan också att de med reella sociala, politiska och ekonomiska resurser har möjlighet att påverka det sociala landskapet i Sverige? Eller är talet om det mångkulturella samhället en tom retorisk figur, ett alibi som individer och grupper kan använda sig av, medan man i realiteten uppfattar det mångkulturella som etniska gruppers assimilation in i den svenska majoritetskulturen? Vilka reella möjligheter har etniska grupper till social integration eller till att bevara den särskilda etniska identiteten i det svenska samhället? Vilka materiella och im-materiella kostnader och friktioner medför olika val?

En underliggande fråga är hur etnisk mångfald ska hanteras, hur ska eller kan t.ex. demokratin utvecklas i ett etniskt heterogent samhälle? Räcker samhällets liberala universella rättigheter för individer och procedurala demokrati för att skapa ett rättvist samhälle bestående av flera etniska grupper vilket liberaler (som t.ex. Rawls 1992) och andra hävdar, eller är dessa rättigheter, som *communitarianer* (t.ex. Macintyre 1992, Sandel 1992, Taylor 1992, Walzer 1992 och andra) hävdar, otillräckliga och för trubbiga för att handskas med grupper med väldefinierade identiteter som etniska grupper? De är misstänksamma mot de universella lösningar som inte tar hänsyn till mångfalden i samhället och kollektivens betydelse, och hävdar att de universella rättigheterna i själva verket inte är universella utan återspeglar en specifik kultur. Därför pläderar *communitarianerna* istället för kollektiva rättigheter så att inte olika minoriteter tvingas förneka sin identitet genom att uttrycka den i termer som är främmande för dem (se t.ex. Taylor 1994, Habermas 1994, Kymlicka 1996). Tittar vi på västerlandets moderna samhällsvetenskapliga och filosofiska diskurs, ser vi att det saknas en tradition av sysslande med dessa frågor. Få tänkare har funderat på vad etnisk mångfald egentligen innebär för demokratin, för nationalstat-

ens utformning och ansvarsområden. Genom etnisk mångfald, genom att samhällen befolkas av människor med olika historia, språktillhörighet och kultur, genom att etniska grupper ställer krav på erkännande av sitt annorlundaskap utmanas föreställningarna om det etniskt homogena samhället och teorin om samhället definierat i nationalstatstermer med en homogen nationell befolkning.

Many people, of all political stripes, have hoped and assumed that ethnic and national identities were a transient phase of human history. The parochial allegiances were supposed to fade as the world becomes increasingly integrated both economically and politically. In reality, 'globalisation' has often created more room for minorities to maintain a distinct identity and group life. Globalisation has made the myth of a culturally homogenous state to be more open to pluralism and diversity. The nature of ethnic and national identities is changing in a world of free trade and global communications, but the challenge of multiculturalism is here to stay (Kymlicka 1996:9).

Dessa förhållanden i samhället visar på betydelsen av att vi förstår etnicitet som en viktig faktor i samhällsutvecklingen och i den sociala mobiliseringen. Mot bakgrund av denna samhällsutveckling är det en allt viktigare uppgift att studera de etniska processer som försiggår i vårt samhälle.

Begreppet etnicitet har sedan 1950-talet använts av sociologer och antropologer för att identifiera kulturellt skilda grupper. Under senare år har forskare utvecklat en uppsättning begrepp som är relaterade till begreppet etnicitet. "Etnicitetsparadigmet" har varit framträdande inom forskningen sedan andra världskriget och dess betydelse har ökat kraftigt sedan 1970-talet. Frågan om ras och etniska relationer utgjorde på 1960-talet ett av huvudämnena inom samhällsvetenskaperna, till en början i USA, men senare också i Europa. Inte desto mindre var det få forskare för drygt tre decennier sedan som hade ett kritiskt förhållningssätt till och såg igenom myten om t.ex. den etniskt homogena staten och för-santhållandet att modernisering förutsätter och medför social och kulturell enhetlighet.

Numera ägnas mycket uppmärksamhet åt den etniska faktorn och frågan om mångfald. Dessa frågor har i den klassiska teorin om etnicitet och modernisering i stor utsträckning varit ignorerade, men har under de sista decennierna erhållit en mycket större uppmärksamhet och prestige och betraktas inte längre som tillhörande periferin inom samhällsvetenskaperna. I själva verket har den intellektuella scenen förändrats kraftigt under dessa tre decennier och idag är de mest inflytelserika forskarna och många ledande teoretiker inom samhällsvetenskapen och filosofin djupt engagerade i frågor som rör etnisk mångfald, annorlunda identiteter, olika kulturer och livsformer, förekomsten samt graden av deras erkännande respektive misskännande eller förnekande (se t.ex. Habermas 1994, Taylor 1994, Calhoun 1995, Kymlicka 1996).

Skrivandet och debatterandet om sociala rörelser, identitetspolitik, multikulturer och mångfald är ett bland flera uttryck för detta. Retoriken och teoretiserandet kring det mångkulturella, mångfalden och processerna av kulturell mutation och syntetiserande och pågående konstruktioner av kollektiva identiteter är inte bara trender inom akademien, utan har substans och motsvaras av reella fenomen som existerar i samhället (se t.ex. Calhoun 1995, Taylor 1994, Habermas 1987b, 1994). Intresset för etnisk mångfald kommer inte minst till uttryck i den internationella politiken. Europeiska samarbets- och säkerhetskonferensen antog 1991 en deklaration om nationella minoriteter och inrättade ett råd för dessa 1993. FN har 1993 diskuterat deklarationen om individers rättighet att tillhöra nationella, etniska, religiösa och språkliga minoriteter samt 1988 antagit en deklaration om rättigheter för ursprungsbefolkningar. 1992 antog EU en deklaration om minoriteters rätt till sitt språk (Kymlicka 1996). Det senaste exemplet på att etniska frågor hamnat i mitt-

punkten är upplösningen av f.d. Sovjetunionen och Jugoslavien. Kriserna på Balkan har föranlett världsamfundets starka fördömande av etnisk rensning och krisen i Kosovo har medfört att västvärlden ingripit i Jugoslaviens nationella angelägenheter.

Sociala och politiska förändringar, etnisk renässans, ökade etniska konflikter samt samhällsvetarnas ökade fokusering på begreppet och fenomenet etnicitet är några av de viktigare förklaringarna till ett allmänt intresse för etnicitet. Samtidigt har den ökade globaliseringen skapat större utrymme för minoriteter att bevara sin identitet. Även diskursen om modernitet har i hög utsträckning påverkat etnicitetsforskningen, etniska grupper och relationer samt identiteter i samhället såväl politiskt, kulturellt som socialt. Nyttänkandet kring moderniteten tillhandahåller nya perspektiv, reser nya frågeställningar och ifrågasätter många tidigare axiomer inom den klassiska moderna teorin. Det vidgar den teoretiska förståelsen av frågor kring nationalstaten, kultur, kollektiva identiteter, mångfald och etnicitet. Fastän mycket i detta nyttänkande är problematiskt och kan diskuteras har det varit en nödvändig och logisk följd av samhällsutvecklingen och bristerna och ensidigheterna i samhällsvetenskaperna. Nyförståelsen av etnicitet och modernisering, universalismens, nationalstatens och moderniseringens problematiska sidor, har i vissa avseenden möjliggjorts av en brytning med den klassiska sociala teorins referensram och fungerat som nödvändig förnyelse av teorier om etnicitet. Kritiken kan ses som försök att begripa och svara på samtidens sociala problem och förändringar och inte dogmatiskt hålla fast vid klassiska teories begreppsapparat eller problematik.

Detta teoretiserande är en reflektion och ett försök till begripliggörande av en förändrad social verklighet samt av sociala och etniska relationer. Att ignorera inträffade förändringar såsom fördjupad globalisering, statens förändrade roll, massmigration, multikulturalismens existens, förträngda kollektiva identiteter och mångfald i samhället under de senaste decennierna, eller betrakta dem som betydelselösa vore enfaldigt och okunnigt. Det akademiska projektet bör i enlighet med dessa insikter kritiskt syna och undersöka den etnocentrism och nationalism som härbärgeras inom dess egen uppsättning av kunskaper (se t.ex. Hettne 1992, Connor 1972, Gilroy 1993, Said 1993, Jonsson 1993).

I jämförelse med t.ex. USA, Kanada och England bedrevs tidigare forskning om etnicitet, etniska relationer och konflikter i begränsad omfattning i Sverige och Norden. Under senare decennier har dock forskningen ökat kraftigt. Allt fler svenska forskare visar intresse för och studerar begreppet och fenomenet etnicitet. Forskningen om internationell migration och etniska relationer – IMER-forskningen – som inleddes för 30 år sedan i Sverige har expanderat kraftigt under senare tid (Hammar 1994).

## 1.2 Problemet

Inom svensk etnicitetsforskning finns få studier gjorda om etniska gruppers förändrade etnicitet i ett längre historiskt perspektiv. Studier som gjorts saknar ofta det historiska perspektivet på etnicitetens föränderlighet och varaktighet, dess utformning och användning över tid och under olika samhälleliga betingelser. Det finns också få studier gjorda av de etniska gruppernas identitet och deras utformning i ursprungsmiljön och i det nya landet Sverige. Utan det historiska perspektivet finns uppenbara risker för att förståelsen och kunskapen om etnicitet blir skev och ofullständig. Detta gäller i högsta grad förståelsen av formen och innehållet av de strategier som invandrargrupper tar till för att bevara sin etniska särart i sitt nya samhälle. Utan det historiska jämförande perspektivet kan man inte förstå etnicitetens förutsättningar och uttryck. Det ahistoriska synsättet fokuserar bara en del av den långa förändringsprocess som etniciteten genomgår. Det bristande tidsperspek-



tivet medför därför ett fokuserande på en fas i de etniska minoriteternas historia, nämligen exilhistorien och försummar de föregående faserna.

Det finns påtagligt liten forskning gjord om assyrier/syrianer trots att de varit bosatta i landet sedan slutet av 1960-talet och idag utgör en av de största etniska minoriteterna i Sverige, deras antal uppgår uppskattningsvis till 45 000 (Freyne-Lindhagen 1997)<sup>1</sup>. Beaktad ur etnicitetsforskningens synvinkel är assyrierna/syrianerna en intressant minoritet. Den tillhör kategorin existenshotade etniska minoriteter och gruppen är språkligt, kulturellt och kyrkligt heterogen samt geografiskt spridd. Den har under årtusenden varit statslös och levt i minoritetsställning i Mellanöstern och har utvecklat effektiva gränsbevarande diskurser och praktiker för att bevara sin etniska identitet och särart och för hålla fast vid sin kristna tro i en omvärld av muslimska grannar. Under 1900-talet har hundratusentals assyrier/syrianer emigrerat till andra världsdelar, främst p.g.a. förtryck och utsatthet i hemländerna. Till Europa emigrerade gruppen på 1960- och 1970-talen.

Av världens fem miljarder människor tillhör idag uppskattningsvis 250–350 miljoner ursprungsbefolkningarna. Ursprungsbefolkningar har följande avgörande kännetecken (Persson, 1991): Folket eller gruppen är ättlingar till dem som levde i territoriet då detta genom erövring, inflyttning eller på annat sätt övertogs av främmande grupper. Dessa ättlingar är idag inte den politiskt dominerande gruppen inom detta territorium och det finns kulturella skillnader mellan detta folk eller denna grupp och den dominerande folkgruppen. Gruppen uppfattar sig själva som en ursprungsbefolkning. Dessa folkgrupper kallas också den fjärde världen. Det är allmän kunskap att kolonialmakter dragit gränser tvärsigenom dessa folks traditionella bosättningsområden. Problemet för ursprungsbefolkningar är inte bara historiskt, eftersom de än idag inte garanteras de rättigheter och det självbestämmande som finns i FN:s deklaration om rättigheter för ursprungsbefolkningar:

2: All indigenous nations and peoples have the right to self-determination, by virtue of which they have the right to whatever degree of autonomy or self-government they choose. This includes the right to freely determine their political status, freely pursue their own economic, social, religious and cultural development, and determine their membership and/or citizenship, without external interference (citerad i Sargent 1990:227).

Många av dessa ursprungsbefolkningar har som sista utväg tagit till flykten. Denna migration kan förklaras av två samspelande faktorer: globalisering i form av ekonomiska och politiska förändringar i samspel med förtryck och förföljelse har tvingat miljontals människor från den s.k. fattiga världen att emigrera till den rika världen.

Assyrier/syrianer är ett av Mellanösterns ursprungsfolk och daterar sitt ursprung till den mesopotamiska kulturen, de har levt i etnisk minoritetsställning i århundraden i olika imperier, under olika härskare och statsmakter. Gruppen utgör en av de minoriteter i Mellanöstern som under långa perioder lidit för sin särskiljande religiösa och kulturella identitet och berövats sina landområden och genomlidit ett flertal massakrer de senaste hundra åren. Den geografiska splittringen har skapat en situation som kännetecknas av delade nationella identiteter och kulturella och språkliga skillnader. Den gemensamma religionen, språket och minoritetsställningen har dock gett gruppens olika medlemmar i olika länder i Mellanöstern en liknande livssituation, vilket ökat sammanhållningen inom gruppen. Gruppens främsta och särskiljande identitet har sedan 300-talet varit den kristna tron och det syriska språket, medan gruppen i andra avseenden har upptagit många kulturella drag från omgivningen.

P.g.a. statslösheten har gruppen nödgats utveckla och behålla egna sociala och kulturella institutioner i de samhällen de levt och lever i för att överleva som en distinkt grupp.

Gruppen har trots ett ofta starkt tryck inte assimilerats in i den omgivande befolkningen eller kulturen utan överlevt som etnisk grupp genom ett starkt etniskt medvetande och gränsbevarande strategier. Ytterligare förklaringar till att gruppen inte assimilerats är gruppens territoriella koncentration till vissa regioner i Mellanöstern och inte minst gruppens särskiljande kristna religion från grannfolkens muslimska religion. Samtidigt har det ottomanska imperiets milletsystem, i vilket olika etniska och religiösa grupper själva fick lösa sina kulturella, sociala och religiösa frågor, möjliggjort för gruppen att bevara sin etniska särart.

Den assyriska/syrianska minoritetens territorium har ingått som en viktig komponent i den etniska identiteten. Minoritetsställningen, statslösheten och den geografiska splittringen i olika länder i Mellanöstern – Turkiet, Syrien, Libanon, Iran och Irak – och sedermera spridningen över hela världen har medfört att gruppen blivit en multietnisk minoritet. Detta innebär att gruppen förutom varianter och dialekter av sitt eget språk syriska också talar turkiska, kurdiska, arabiska, persiska och även sina exilländers språk; de tillhör olika kyrkosamfund och har utvecklat olika vanor och seder (Deniz/Perdikaris, 1990). Denna heterogenitet har bl.a. resulterat i att medlemmarna i gruppen definierat sitt etniska ursprung, sin tillhörighet och sin identitet på olika sätt.

Under det ottomanska imperiets sista andetag i slutet av 1800-talet och spridningen av västerlandets idéer om nationalism förändrades denna samhällsbyggnad radikalt, både politiskt och ideologiskt. Under perioden 1870–1920 skedde en rad omvälvande förändringar. Kraftiga försök till modernisering resulterade senare i en nationaliseringsprocess som tog vid efter imperiets fall. Under seklets två första decennier eftersträvade de nationalistiska grupperna en homogenisering av de nya nationer som uppstod. Detta perspektiv var sammanlänkat med en policy gentemot minoriteter som gick ut på att antingen förneka existensen av etniska minoriteter, eller assimilera, marginalisera och t.o.m. eliminera dem (Fein 1993). Denna krigföring, *ethnocide*, mot minoriteter, dokumenteras också ibland som *genocide*. Ethnocide innebär strävan efter att utplåna en minoritetskultur. Assyrierna/syrianerna blev under denna tid på många sätt drabbade av de politiska och ideologiska förändringarna och offer för flera kollektiva övergrepp och folkmord. Efter dessa turbulenta händelser decimerades antalet assyrier/syrianer kraftigt som en följd av direkt mord, fördrivning, svält, sjukdomar och för att de gav sig iväg på flykt. Många överlevande assyrier/syrianer drog slutsatsen att de inte hade någon ljus framtid i området.

Som en följd av dessa händelser uppstod den första interkontinentala moderna migrationen av assyrier/syrianer. Sedan första världskriget har gruppen flytt till olika delar av världen. Migrationen inom regionen i Mellanöstern ökade också och några decennier senare började assyrier/syrianer också att emigrera till Europa där de slagit sig ned framför allt i Tyskland, Belgien, Holland och Sverige. En grupp har också emigrerat till Australien. De har i alla länder slagit sig ned i kolonier och sökt leva nära andra familjemedlemmar och släktingar. Under de senaste tre decennierna har tiotusentals assyrier/syrianer lämnat sina ursprungsmiljöer och stora delar av gruppens ursprungliga landområden är idag etniskt rensade, som t.ex. Tur Abdin-området i sydöstra Turkiet. Vid sekelskiftet fanns det uppskattningsvis över en miljon assyrier/syrianer i området. Idag, efter folkmord med efterföljande exodus, finns några tusen kvar i Turkiet och företrädesvis i storstäder som Istanbul. De kvarvarande assyrierna/syrianerna på landsbygden lever som en liten minoritet bland den kurdisk-muslimska befolkningen. Under 1900-talet har många nomadiserande kurder blivit bofasta i området, samtidigt som många assyrier/syrianer har utvandrat (Arbetsmarknadsdepartementet 1982, Björklund 1981). Idag är de kristna i majoritet i några enstaka byar.

Assyriernas/syrianernas migration från Tur Abdin till Sverige har inneburit en total förändring av de yttre levnadsbetingelserna och medfört dramatiska socioekonomiska förändringar som gruppens historia inte förberett dem på. Migrationen har på ett grundläggande sätt fört dem till en ny livssituation och abrupt slungat in gruppen i moderniseringen. Genom sin migration från Tur Abdin till Sverige går assyrierna/syrianerna igenom samma transformationsprocess som Europa genomgått under loppet av flera hundra år. Skillnaderna mellan de två samhällena och undersökningsgruppens olika villkor och positioner i dessa kan ses i ljuset av att det svenska samhället är ett modernt industri- och informations-samhälle till skillnad från det traditionellt agrara ursprungssamhället. Detta är en viktig distinktion, inte minst därför att modernisering i betydelsen av ekonomisk, politisk och social utveckling i ett avseende medför påtagliga svårigheter för en minoritet att överleva och fortleva som kollektiv.

Även om *minoritetssituationen* i Sverige inte är ny för gruppen har migrationen från Turkiet till Sverige förvandlat gruppen från en *aukoton* till en *invandrad* minoritet. I Sverige utgör gruppen inte någon ursprungsbefolkning utan har transformerats till att vara en invandrad grupp. Gruppen har genom sin migration gjort uppbrott från den specifikt kollektiva samvaron i ursprungsmiljön för att återskapa en ny kollektiv samvaro på andra grunder i Sverige. Gruppens sociala ordning i ursprungssamhället är till stora delar medförd och överförd till gruppens nya levnadssituation. Det är troligt att gruppen i sitt möte med det västerländska samhällets olika institutioner liksom i ursprungslandet mobiliserar olika anpassningsstrategier för att överleva som etnisk grupp och inte assimileras. Dessa strategier är djupt rotade i gruppens kollektiva medvetande och grunden i den etniska identiteten. Det är troligt att de gränsupprätthållande strategierna kommer att bestå under lång tid, men då villkoren för att upprätthålla etnisk identitet i den nya miljön är annorlunda än i ursprungslandet måste gruppen utveckla strategier anpassade till de nya levnadsförhållandena.

Samtidigt som de gamla strategierna för upprätthållande av identitet måste anpassas till nya förhållanden blir också identiteten i sig problematiserad. Etnisk identitet är historiskt föränderlig, kontrastiv och relationell, den får sin innebörd i förhållande till andra etniska identiteter. Den skapas och omskapas i förhållande till andra etniska identiteter i social interaktion. Etnisk identitet kan inte förstås utan de etniska relationer som den ingår i. På grund av den grundläggande skillnaden mellan det nya samhället och dess annorlunda etniska landskap och relationer och det som gruppen lämnat bakom sig krävs en revision av tidigare rådande identitet. Den gamla identitetsbeteckningen utsätts för prövningar, dess relevans ifrågasätts och får delvis nytt innehåll. Assyriernas/syrianernas etniska identitet är konstituerad i respektive samhälle och dess etniska relationer, och dessa gynnar eller begränsar utformningen av ifrågavarande identitet på olika sätt. Det är troligt att vissa egenskaper i identiteten som tidigare inte upplevdes som särskilt viktiga antingen framhävs eller får större betydelse i Sverige, medan andra egenskaper som upplevdes som särskilt viktiga inte längre är lika viktiga eller relevanta.

Vad som är intressant ur forskningssynpunkt är framför allt hur gruppen genom olika specifika strategier bevarat sin etniska identitet och särart gentemot andra grupper i ursprungslandet och vad som hänt med dessa när de hamnat i den grundligt annorlunda och nya, svenska miljön. Frågan som kan ställas är vilka etniska förändringsprocesser gruppen genomgår till följd av de fundamentalt förändrade levnadsomständigheter som deras migration inneburit? Hur ser anpassningen till de nya förhållandena ut? Vad händer med den etniska identiteten under radikalt andra samhälleliga omständigheter? Är gruppens etniska medvetenhet, identitet och gränsupprätthållande strategier i Sverige annorlunda än i Turkiet och i så fall på vilket sätt?

### 1.3 Syfte och frågeställning

Avhandlingens två syften är att 1) konstruera en teoretisk modell bestående av inbördes relaterade begrepp sammanförda från olika teoretiska ansatser om etnisk identitet för att 2) studera den assyriska/syrianska gruppens upprätthållande och transformation av etnisk identitet i deras ursprungsland respektive i nuvarande land och därigenom tillämpa de använda begreppen.

Utifrån den konstruerade teoretiska modellen studeras etnisk identitet som bestående av både diskurser och praktiker. Med diskurser åsyftas gruppens självuppfattning, tolkningar och idéer om sin etniska identitet, och med praktiker åsyftas vad gruppen faktiskt gör, deras materiella förhållanden och position i samhället som syftar till eller medför upprätthållande av den etniska identiteten. Vidare studeras och förstås upprätthållande och transformation av etnisk identitet i förhållande till gruppens etnohistoria, elitors handlande, samhällseliga, materiella och etnopolitiska strukturer bestående av etniska relationer, identitetspolitik och identitetskategorier. I den teoretiska modellen antas att etnisk identitet är både beständig och föränderlig och att diskurser och praktiker konstituerar varandra. Vidare antas att de två samhällstyperna, gruppens ursprungliga traditionella samhälle och deras nuvarande svenska moderna samhälle, och deras olika materiella och etnopolitiska strukturer möjliggör respektive begränsar gruppens och specifikt dess elitors upprätthållande och transformation av etnisk identitet på olika sätt. Utifrån denna ansats är syftet mer precist att:

- 1) identifiera och beskriva gruppens etniska identitet i deras ursprungliga traditionella samhälle respektive nuvarande moderna samhälle;
- 2) förstå upprätthållande och transformation av etnisk identitet utifrån gruppens och specifikt elitors *användande* av etnohistoria som meningsskapande subjekt;
- 3) förklara upprätthållande och transformation av etnisk identitet utifrån gruppens och specifikt elitors *hanterande* av etnohistoria och respektive samhälles materiella och etnopolitiska förhållanden såsom etniska relationer, identitetspolitik och identitetskategorier.

Frågeställningen avgränsas till följande interrelaterade frågor:

- a) Vilka komponenter består etnisk identitet av i de två samhällena? På vilket sätt och i vilka avseenden är etnisk identitet bestående respektive transformerad i gruppens nuvarande samhälle i jämförelse med deras ursprungssamhälle?
- b) Vad anser undersökningsgruppen att den egna etniska identiteten består av? Vilka tolkningar, uppfattningar och vilken grad av medvetenhet har gruppen om sin etniska identitet? Vilken mening och betydelse tilldelar gruppen de olika beståndsdelarna i identiteten och vilka beståndsdelar anses mer centrala och särskiljande än andra?
- c) Hur upprätthåller och transformerar gruppen etnisk identitet utifrån sin etnohistoria och omgivande samhälles materiella och etnopolitiska strukturer? Hur påverkas gruppens upprätthållande och transformation av etnisk identitet av inträffade strukturella förändringar i ursprungslandet och av dess migration från det förra till det senare samhället?
- d) Vilken roll spelar gruppens olika eliter i upprätthållande och transformation av etnisk identitet i respektive samhälle?

#### **Avgränsningar**

Studien avgränsas till de kristna som ursprungligen härstammar från sydöstra Turkiet, närmare bestämt från Tur Abdin och som tillhör den syrisk-ortodoxa kyrkan, har syriska som

sitt språk, daterar sitt historiska ursprung till den mesopotamiska kulturen, och sedan sekelskiftet i tilltagande utsträckning identifierar sig med nationsbegreppet *assyrier*, d.v.s. att de ser sig tillhöra samma ethnos som tre andra samfund i deras ursprungsregion, nämligen de samfund som är kända som syrisk-katolska, nestorianer och kaldéer samt sedan drygt två och ett halvt decennier är bosatta i Sverige.

Fastän avgränsningen innebär att gruppens utvandring från Tur Abdin till storstäder och ibland också med anhalter i andra västeuropeiska länder i stort sett förbigås till förmån för koncentration på Tur Abdin och Sverige är vissa utblickar utöver det avgänsade problemet nödvändiga för att själva problemet ska förstås korrekt. Förhållanden och regioner utanför Tur Abdin-regionen och i andra länder såsom Syrien och Irak kommer att beröras för att bättre förstå förhållandena i Tur Abdin. Vidare kommer de andra tre nämnda samfunden att beröras eftersom dessa i viktiga avseenden påverkat undersökningsgruppens identitet och vilka tillsammans i kraft av gemensamt språk, samma kyrkliga- och geografiska ursprung, gemensamma etniska karakteristika och ödesgemenskap uppfattar sig utgöra en samfundsöverskridande nationell gemenskap med ursprung i den antika mesopotamiska kulturen.

Följande principer kommer att följas vid användningen av olika beteckningar:

- 1) Dubbelbeteckningen *assyrier/syrianer* används när hela gruppen som har sitt ursprung i Tur Abdin och numera är bosatt i Sverige åsyftas.
- 2) Beteckningen *assyrier* används dels i en snävare mening för att beteckna de i ovannämnda punkt som identifierar sig med nationsbegreppet *assyrier* och dels i en vidare mening för att beteckna alla de fyra ovannämnda samfunden (syrisk-ortodoxa, syrisk-katolska, nestorianska och kaldeiska) som identifierar sig med nationsbegreppet *assyrier*.
- 3) Beteckningen *syrianer* används för att beteckna de i punkt 1 som *inte* identifierar sig med nämnda nationsbegrepp och istället daterar sitt etniska ursprung till det antika arameiska folket.

## Hypotes

Hypotesen i arbetet är att undersökningsgruppens etnoreligiöst baserade identitet i ursprungslandet transformeras till etnonationellt baserad identitet till följd av inträffade strukturella förändringar i ursprungslandet. Migrationen till det nuvarande landet och dess materiella och etnopolitiska strukturer accenturerar och fördjupar denna transformation.

## 1.4 Metateoretiska utgångspunkter

Etniska gruppers handlande och identitet ses i dess historiska, sociala och politiska sammanhang och som svar på moderniseringsprocesser. Mer specifikt kan två ”vågor” av modernisering som påverkar undersökningsgruppens livsbetingelser urskiljas: 1) den moderniseringsprocess som ägde rum i ursprungslandet från mitten av 1800-talet fram till den turkiska republikens bildande på 1920-talet, vilket bl.a. medförde det ottomanska imperiets upplösning, bildandet av nya stater och en transformation av kollektiva identiteter; 2) gruppens migration till Sverige fördjupar på många sätt behovet av transformation av en etnisk identitet som uppkommit redan i den första vågen.

Det är vidare nödvändigt att vi använder både objektiva och subjektiva kriterier för att definiera och bestämma etnisk identitet. Tillvägagångssättet att bara anta och tillämpa en objektivistisk definition, d.v.s. där forskaren avgör de rätta och korrekta kriterierna för en viss identitet och sedan vilka som uppfyller dessa kriterier eller inte, misskänner för det första subjektivistiska kriterier vilket ger definitionerna en markant ensidighet. För det

andra innebär det att de subjektivistiska kriterierna inte ges samma betydelse och relevans som de objektiva om de tas med i analysen. Innebörden och följden av det sistnämnda är att såväl individer som grupper misstros och fråntas rätten och förmågan att själva definiera vilka de är och deras möjlighet att rekonstruera, modifiera och uppleva sin identitet. Ett sådant tillvägagångssätt är ett slående exempel på maktutövning genom användande av rätten att definiera, genom att i namn av vetenskap och vetenskaplig kunskapsbildning bestämma vilka kriterier som ska ställas upp för en viss identitet och att forskaren avgör om en given grupp har rätt att använda sig av denna identitet. En av förtjänsterna med Foucaults (1983, 1987) analyser av makt och maktutövning är att han visar att social dominans i det moderna samhället grundar sig på makt genom vetenskaplig expertis. Vetenskap blir en väsentlig del av den politiska kontrollen. Said (1993) som arbetar utifrån detta synsätt försöker t.ex. analysera hur teorier och kunskapsgenerering om Orienten blir ett mäktigt vapen i västerlänningarnas händer, hur hela vetenskapen om Orienten fungerar som en viktig del av västerlandets politiska maktutövning. Men även internt inom de västerländska samhällena riskerar social teori att användas för att bevara den etablerade politiska ordningen istället för att kritiskt utvärdera den. Eyerman & Jamison (1991) anser att mycket av den sociologiska forskningen om sociala rörelser försöker kontrollera dem vetenskapligt och teoretiskt. Samhällsvetenskaperna är i högsta grad inblandade i identitetskonstruktion i samhället, de står inte utanför processen: "labeling and the construction of identities and the demarcating of differences have hardly been social processes from which sociologists have kept their distance" (Calhoun 1995:199).

När vi studerar upprätthållande och transformation av den assyrisk/syrianska etniska identiteten i *Sverige* måste studien genomföras mot bakgrund av gruppens erfarenhet och sociala medvetande i ursprungslandet. Det är viktigt att klarlägga denna avgörande punkt. Upprätthållande och transformation av identiteten skapas inte ex nihilo i Sverige och den kan inte heller enbart uppfattas och betraktas som pur ideologi eller nationalism. Risken i ett sådant antagande är att denna identitet betraktas och tolkas som inadekvat, som en identitet gruppen inte borde hävda, känna eller göra anspråk på. Vår utgångspunkt är istället att identiteter ständigt modifieras, konstrueras och rekonstrueras och att en sådan konstruktion och rekonstruktion inte skiljer sig i fråga om äkthet eller lämplighet från andra gruppers identiteter. Uppfattningen att etnisk identitet eller dess formerande i högre grad är en uppfinning eller politisk konstruktion än till exempel den identitet och formation som majoritetsgrupper har och genomför kan möjligen, utöver politiska motiv och dylikt, förklaras av att den senare typen av identitet betraktas som mer naturlig, given, opolitisk eller apolitisk samtidigt som den förra typen av identitet betraktas som mer ideologisk och därför mindre legitim och äkta.

Studien baserar sig på sammanförande av ett aktörs- och strukturorienterat samt historiskt perspektiv. Detta innebär att upprätthållande och transformation av identitet studeras dels genom de innebörder och den mening individer tilldelar sin identitet, dels utifrån strukturella förhållanden som på olika sätt begränsar eller möjliggör olika former av etnisk identitet och slutligen utifrån ett historiskt perspektiv. Huvudargumentet är att alla tre perspektiv är nödvändiga för att vi ska få realistiska och adekvata kunskaper om etnisk identitet, ansatserna sammanförs eftersom de, tagna var för sig, endast ger oss partiella kunskaper om studieobjektet. Den strukturorienterade ansatsen kan också kallas objektivistiskt orienterad och den aktörorienterade subjektivistiskt. Medan den objektivistiska ansatsen försöker *förklara* de studerade fenomenen försöker den subjektiva *förstå* studerade

fenomen. Det historiska perspektivet är nödvändigt för att studera den etniska identitetens beständighet och föränderlighet.

Användande av enbart ett aktörsorienterat perspektiv framställer etnisk identitet som produkten av individernas fria vilja och intentioner, blott som en konstruktion av individerna utan att ta hänsyn till denna identitets historia och omgivande sociala, politiska och materiella förhållanden. Att studera identiteter och vilken mening och innebörd de har för individerna utan att relatera dem till deras historia å ena sidan och de omgivande samhällsliga förhållandena å andra sidan framställer identitet i ett vakuum; det snarare mystifierar identitetsprocesserna än bringar ljus över dem. Det är som att studera fiskar utan att ta hänsyn till det vatten de lever i. Genom att ta hänsyn till hur objektiva omständigheter och kontext begränsar respektive möjliggör konstruktion av identitet hamnar vi inte i en ensidig aktörsorienterat perspektiv utan studerar aktörernas identitet i förhållande till de sociala och politiska förhållanden och materiella omständigheter som människor lever i. Användande av enbart ett strukturorienterat perspektiv på hur olika samhällsliga förhållanden begränsar och möjliggör etnisk identitet på olika sätt, är å den andra sidan inte möjligt utan att också de innebörder och intentioner aktörerna har med sin identitet beaktas, utan ett sådant beaktande hamnar vi i ett ensidigt objektivt synsätt vilken reifierar etnisk identitet.

Vidare kan identitet inte förstås adekvat utan att vi tittar på vad människor gör. Människors materiella förhållanden påverkar och formar deras identitet och självuppfattning. Samtidigt får vi inte glömma att diskurser och ideologi påverkar och formar vad människan gör och ger mening åt hennes praktiker. Om människors identiteter endast bestod av deras uppfattningar och idéer, skulle de från en dag till annan kunna byta sina identiteter, eftersom det i denna uppfattning inte tas hänsyn till yttre historiska och sociala begränsningar och realiteter. Men erfarenheten säger att trots att våra identiteter utan tvekan är konstruktioner, så är de samtidigt historiska produkter materialiserade i praktiker och dessa kan vi inte ändra över en natt. Det är inte blott våra idéer som avgör vilka vi är, utan också var någonstans i samhället vi befinner oss och vilken historia vi har. Maktförhållanden, etniska relationer, grad och förekomst eller frånvaro av erkännande av våra identiteter är reella förhållanden som konstituerar vår identitet och som vi inte kan ändra genom en tanke eller viljeoperation. Vi kan inte tänka bort dessa förhållanden eftersom de har existens bortom våra tankar och diskurser. Samtidigt kan etnisk identitet inte studeras på ett adekvat sätt utan att man tar hänsyn till studerade identiteters diskursiva dimensioner. Ideologi, uppfattningar och de tolkningar människorna har om sig själva, sitt kollektiv och sin tillhörighet samt de materiella omständigheter som korresponderar med denna identitet, har betydelse för slutsatserna. Vi måste komplettera de bägge dimensionerna av identiteter med människors praktiker, vilka är materialiseringar och uttryck för dessa idéer och föreställningar. Varje analys av etniska fenomen som inte inkluderar bägge dimensionerna i analysen hamnar antingen i en ensidig idealistisk uppfattning av etnisk identitet eller en materialistisk uppfattning av densamma.

Om dessa argument är korrekta framgår också begränsningen i de angreppssätt på etnicitet forskaren använder sig av då han eller hon har ett problem som ska studeras och bestämmer sig för att använda en specifik teori i sitt arbete. Eftersom de flesta teorier befinner sig inom eller betonar något av de diskuterade perspektiven, kan vi inte genom detta arbetssätt komma åt den etniska identitetens objektiva *och* subjektiva sidor eller etnicitetens diskursiva dimensioner av identitet *och* kollektivens praktiker. För att vi på ett uttömmande sätt ska fånga vårt studieobjekt och de här angivna aspekterna eller dimensionerna behöver vi därför använda oss av ett annat arbetssätt där delar av olika teorier

sammanförs på ett sådant sätt att vi fångar de essentiella dimensionerna av vårt studieobjekt. Om det fenomen vi studerar har dimensionerna x, y, z och vi har ambitionen att fånga och beskriva dessa dimensioner och hur de är relaterade till varandra, begår vi ett allvarligt misstag om vi använder oss av en teori som endast täcker dimension y men inte x och z. För att också fånga dessa dimensioner behöver vi använda oss av teorier som täcker dessa.

Intentionen med ansatsen och undersökningsmodellen är att förena ett objektivistiskt (strukturellt) och subjektivistiskt (aktörsorienterat) perspektiv med ett historiskt, utifrån vilken identitet studeras som bestående av diskurser och praktiker. Studien utgår således från:

- 1) Både ett förklarande/utifrån och ett förstående/inifrån perspektiv. Ett internt förstående perspektiv utifrån aktörernas horisont och intentioner kompletteras med ett externt strukturellt perspektiv. Från detta externalistiska perspektiv förstås och relateras undersökningsgruppens upprätthållande och transformation av etnisk identitet i relation till respektive samhälles materiella och etnopolitiska strukturer, etniska relationer, identitetspolitik och identitetskategorier.
- 2) Vidare förstås och förklaras studieobjektet utifrån undersökningsgruppens etnohistoria.
- 3) Etnisk identitet studeras utifrån och uppfattas som bestående av två dimensioner, nämligen diskurser och praktiker. Diskurser och praktiker konstituerar varandra och konstituerar tillsammans etnisk identitet. För att få en adekvat bild av upprätthållande och transformation av etnisk identitet måste vi således studera både aktörernas självuppfattning, intentioner och idéer om sin etniska identitet och de olika praktiker, materiella förhållanden, som denna identitet uttrycker och vilar på. Att bara ta fasta på den första leder till att vi får en idealistisk bild av etnisk identitet och genom att bara ta fasta på den andra får vi enbart en materialistisk bild av densamma.
- 4) Slutligen har till detta inlemmats den betydelse som etniska eliter har i upprätthållande och transformation av etnisk identitet.

Studiens syfte innebär att problemet studeras utifrån dubbla perspektiv vilka motsvarar en tvåfaldig metodologisk ansats. Syftet med den tolkande och förklarande ansatsen är att kombinera det objektiva med det subjektiva: aktörernas enskilda handlingar och strategier samt egenförståelse av sin identitet kompletteras med en distanserad analys av hur det omgivande samhällets strukturer och gruppens etnohistoria formar gruppens upprätthållande och transformation av etnisk identitet.

Den undersökningsdesign som bäst motsvarar och passar dessa utgångspunkter är en fallstudie med multistrategisk ansats. Särskilda fördelar med att använda fallstudie föreligger när vi frågar "hur" och "varför" och därför passar fallstudien bäst för att besvara studiens frågeställning och den gör det möjligt att erhålla en holistisk och meningsfull bild av vårt komplexa problem. Flera olika källor används och fallet studeras intensivt vad gäller dess historia. Multistrategin kan bestå av användande av olika metoder och tekniker samt sammanförande av olika teoretiska perspektiv eller specifika teoretiska begrepp för att formulera eller konstruera en fruktbar och relevant teoretisk modell. Syftet med den multistrategiska ansatsen och användningen av flera metoder har varit att fånga väsentliga sidor av upprätthållande och transformation av etnisk identitet för att få en fullständig och adekvat bild av densamma och på så sätt öka möjligheterna till att resultaten är ordentligt grundade. Det är viktigt att kombinera datainsamlingsmetoder för att testa resultatens reliabilitet, validitet och generalitet. Genom metodtriangulering täcks studiobjektets empiriska sidor mer grundligt, syftet är att åstadkomma "a dense empirical coverage" (Layder 1993:123).



Gentemot de internalistiska respektive externalistiska perspektiven används å ena sidan verstehen-metoden och å den andra en förklarande strukturell analys genom abstraktion och teoretisk modell. Mot dessa metoder används olika datainsamlingsmetoder. Verstehen-metoden bygger på data insamlad genom förförståelse, djupintervjuer, deltagande observation och läsning av tryckt material. Förklarande strukturell analys grundar sig på förklaring, abstraktionsmetod och undersökningsmodell utifrån inläst teoretisk litteratur och sekundärlitteratur om det studerade området etnisk identitet och dess kontext.

De teoretiska strategierna för att fånga väsentliga sidor av upprätthållande och transformation av etnisk identitet, består av en konstruerad undersökningsmodell bestående av relaterade teoretiska begrepp sammanförda från olika teorier om etnisk identitet. Begreppen fungerar som abstraktioner för att utpeka strukturer, förhållanden och egenskaper som är viktigare än andra och som antas fånga och förklara väsentliga sidor av studieobjektet för att med hjälp av dessa verktyg samla data. Detta arbete är en abstraktionsprocess och konstituerande av begrepp. Begreppen syftar just till att peka på och fånga de essentiella sidorna av vårt studieobjekt och hur det konstitueras. I abstraktionsprocessen urskiljs olika diskurser och praktiker, relationer mellan olika eliter inom gruppen, samhälleliga strukturer som arbetsfördelning, och etnopolitiska strukturer såsom etniska relationer, identitetspolitik, identitetskategorier, samt etnohistoria. Utifrån sammanförda begrepp från olika teorier har abstraktionen resulterat i en undersökningsmodell. På detta sätt används de sammanförda begreppen på ett tidigare utforskat fall och de används på ett nytt sätt, eftersom de används för att belysa det studerade fallet och som sökarljus vid insamlingen av data om fallet.

Ambitionen i denna ansats och undersökningsmodell är uppenbarligen djärv och omfattande, då den inkluderar och försöker skapa en syntetiserad och därmed mer realistisk modell av etnisk identitet, vilket jag anser vara nödvändigt. Utan syntesen riskerar vi helt enkelt att få en inkorrekt bild av vårt problem. Dessutom har denna strategi en stor potential för genererande av ny kunskap och nya idéer. Forskningssyftet är således varken rent teoritestande eller teorikonstruerande utan består av element av båda. Denna forskningsstrategi innebär en vägledad teoretisk forskning, men med flexibilitet i de olika stegen, med successiv precisering av frågeställning och undersökningsmodell.

Jag ska nedan precisera använda perspektiv, redogöra för forskningsprocessen och slutligen diskutera min förförståelse inför det studerade problemet. I kapitel fem redovisas undersökningsmodellen på grundval av tidigare presenterade teoretiska perspektiv och begreppsdiskussion och i kapitel sex redovisas datainsamlingsmetoder och reflektioner över dessa.

### **Dubbla perspektiv: Verstehen och förklaring**

Mänskliga handlingar, identiteter och praktiker har betydelse och är intentionella. Människor förstår och tillskriver dessa mening. Människan är, som Taylor (1995) skriver, ett självdefinierande och självtolkande djur. Vad människan är bestäms i stor utsträckning av vad och hur hon uppfattar sig vara och även det språk hon använder för att beskriva sig själv formar vem hon är. Identitet som socialt fenomen är begreppsberoende och vårt studieobjekt är symboliskt prestrukturerat och konstituerat genom aktörernas tolkningsaktiviteter och intentioner. Upprätthållande och transformation av etnisk identitet kan inte förstås utan att hänsyn tas till hur aktörerna uppfattar och beskriver sig själva, hur de uppfattar sitt handlande och därmed sin etniska identitet. Vi måste tolka det som redan är tolkat, d.v.s. vi kan inte förstå etnisk identitet om vi inte tar hänsyn till aktörernas tolkningar av den. Utan att känna till vilken mening etnisk identitet har för aktörerna kan vi inte heller

förstå de processer vi studerar. Detta gäller oavsett om aktörernas tolkningar är felaktiga eller korrekta. Därför kan vi endast få tillgång till dessa fenomen genom tolkande förståelse. För att uppnå denna förståelse måste vi använda oss av hermeneutiska metoder. Vi måste ha tillgång till aktörernas förståelse och tolkning av sig själva och sina handlingar, komma åt deras intentioner, vilken innebörd handlingarna, identiteten och praktikerna har för dem och tolka och dechiffra deras mening. Detta kan vi åstadkomma genom att begripa den subjektiva mening individerna tilldelar sitt handlande. Verstehen, eller inifrån-perspektivet är en förutsättning för att komma subjekten nära och förstå deras handlingar och tolkningar. När vi begripit denna subjektiva mening har vi samtidigt förstått den här studerade etniska identiteten.

Det är onekligen så att etnisk identitet är en intentionell produkt av meningskapande aktörer och grupper, men den kan inte förklaras enbart av eller reduceras till aktörernas handlingar, intentioner eller deras föreställningar och kunskaper. Upprätthållande och transformation av etnisk identitet uttöms inte av gruppens och aktörernas idéer om och tolkningar av densamma. Med enbart verstehen-ansatsen förmår vi inte se mer än aktörerna själva och då har vi inte vunnit mycket. Då blir vetenskapen överflödigt; den förlorar sin legitimitet om den bara reproducerar och sammanfattar vad aktörerna vet. Om vi i studien befinner oss enbart inom aktörernas horisont och förståelse, är det lätt att aktörernas fördomar, missuppfattningar och selektiva kunskaper reproduceras. Framförallt missar vi förhållanden och krafter som aktörerna inte har kännedom om, men som likväl existerar och är av fundamental betydelse för aktörernas upprätthållande och transformation av identitet. Därför ska vi inte bortse ifrån aktörernas tolkningar och kunskaper (som vissa förespråkar), utan istället ta oss bortom dem och se vilka faktorer som kan tänkas påverka dem utan att aktören har vetskap därom. Om vi använder enbart verstehen-metoden riskerar vi en hermeneutisk idealism, d.v.s. att vi enbart förstår och begreppsliggör upprätthållande och transformation utifrån aktörernas horisont, självförståelse och beskrivningar, och kommer inte åt de krafter, förhållanden, samband och konsekvenser som ligger bortom aktörernas vardagshorisont och deras kunskaper. En sådan uppfattning och metod framställer idealiserat och felaktigt aktörerna som fria. Detta medför att etnisk identitet framställs som formad enbart av undersökningsgruppen medan nutida materiella och etnopolitiska förhållanden och historiska förhållanden av betydelse förloras ur sikte.

Aktörer och grupper i allmänhet och etniska grupper i synnerhet har aldrig sina handlingssituationer under fullständig kontroll. Det finns en mängd förhållanden som individerna inte råder över, men som på ett betydelsefullt sätt begränsar respektive möjliggör deras upprätthållande och transformation av etnisk identitet. Fördelning av resurser och maktförhållanden ligger bortom individernas handlingar och begränsar och möjliggör studieobjektet. Dessa kan inte reduceras till individernas medvetna handlingar och intentioner (metodologisk individualism), utan måste ses som konstituerade av den. Om vi vill komma åt strukturer såsom materiella förhållanden, etniska relationer, identitetspolitik och identitetskategorier i respektive samhälle, räcker det inte med att vi begränsar vår undersökning till individernas sociala handlingar och deras tolkningar av dessa, och hur de interagerar med varandra samt skapar och modifierar mening. För att vi ska få en fullständig bild av detta måste vi också ha verktyg som kan fånga, beskriva och förklara hur dessa strukturer fungerar och hur de utövar inflytande på gruppens och olika aktörers handlande.

Om detta är korrekt är det nödvändigt att placera in undersökningsgruppen och aktörerna i de samhälleliga strukturer som omger dem, strukturer som inte bara påverkar och formar individers och grupperns identitet utan också direkt formar aktörernas motiv och

intentioner. Utöver de synkront existerande strukturerna är etnohistorien en sådan bestämmande struktur. Utifrån dessa förhållanden är det för studien väsentligt att studera hur samhället distribuerar resurser och makt vilka har relevans för upprätthållande och transformation av identiteten, vilken identitetspolitik och ideologi som existerar, samt vilka etniska/kollektiva identiteter som erkänns respektive förnekas.

Dessa argument visar också att teoriers riktighet, validitet och relevans inte bara kan förstås och bedömas i förhållande till om de korresponderar med aktörernas horisont eller med den empiriska världen (Layder 1993, Sayer 1992, Collier 1994, Bhaskar 1975, 1989, Djurfeldt 1996). I ju högre grad vi studerar strukturella förhållanden, vilka inte är direkt empiriskt mätbara, desto längre bort ifrån aktörernas horisont står vi och därför kan teorierna inte heller enbart mätas med och överensstämma med aktörernas kunskaper. Vi måste ha ett kritiskt förhållningssätt till vardagskunskaper och till aktörernas vardagsbegrepp. Utan teoretiska verktyg kan vi inte höja oss över vardagsbegreppen och vardagskunskaperna. Vi hamnar i den naiva empirismens fälla. Detta visar också att uppfattningen att teorier ska förstås av och vara relevanta för dem som studeras blir problematisk (Layder 1993, Sayer 1992). Om vi studerar fenomen som ligger nära individerna har denna uppfattning större relevans och giltighet, men ju längre bort vi kommer från individernas erfarenheter desto svårare blir det att tillämpa principen. När vi dessutom studerar den sociala världen som består av människors vardagskunskaper och förståelse av världen och inte nöjer oss med att endast återspegla detta kan vi inte undvika att vara kritiska till det vi studerar (Durkheim 1991, Bourdieu 1990, Sayer 1992, Collier 1994). Tanken är att när vi försöker förstå människor och deras uppfattningar och gör detta systematiskt kan vi inte undgå att samtidigt kritisera felaktiga antaganden, fördomar och illusioner (Sayer 1992:39).

På detta sätt blir vår teori eller våra resultat grundade. Upprätthållande och transformation av identitet situeras således i tid och rum och förstås såväl i förhållande till de angivna strukturella förhållandena som till den synkrona kontexten och etnohistorien som till den diakrona kontexten.

### **Historiskt jämförande perspektiv**

Alla sociala fenomen har en historisk dimension och kan inte förstås adekvat utan denna, utan att man studerar hur de villkoras från förhållanden i det förflutna. Dock är det viktigt att komma ihåg att den historiska dimensionen har olika betydelser och verkar på olika sätt för olika sociala fenomen (Layder 1993). Sociala fenomen som identiteter kan inte förstås utan ett diakront perspektiv. Utan användningen av den historiska dimensionen får vi en inadekvat och artificiell bild av det fenomen vi studerar. Det sociala fenomen som står i fokus kan bara iakttas ”som varande under utveckling eller utvecklande”. Etnicitet måste ses som ett historiskt fenomen. Studiet av etnisk identitet bör alltid vara historiskt grundat, alltid orienterat mot och medvetet om den historiska dimensionen av den sociala process och det fenomen vi benämner etnisk identitet.

I denna studie är dessutom frågeställningen specifikt historiskt orienterad. Den etniska identitet som här studeras förändras gradvis i de olika samhällena i en relativt komplicerad process. Det är därför viktigt att studera hur den förändras i samspel med det omgivande samhället. Det går inte att förstå undersökningsgruppens upprätthållande och transformation av identitet utan dess etnohistoria. Den historiska dimensionen är inneboende i studiens frågeställning; den utgör en essentiell dimension av frågeställningen och tjänar *samtidigt* till att belysa förändringsprocessen av den studerade etniska identiteten. Eftersom studiens frågeställning är att studera etnisk identitet och se om och hur det skett en förändring av denna efter undersökningsgruppens migration från ursprungsland till nuvarande

land är det historiska perspektivet nödvändigt och givet. Det syftar till att studera upprätthållande och transformation av etnisk identitet i olika tider och samhällen. Fokus ligger på förändringsprocesser av etnisk identitet över tid, från realiteten i undersökningsgruppens ursprungssamhälle i Tur Abdin till realiteten i Sverige. Identitet i det förflutna påverkar och utgör betingelser för etnisk identitet i nuet. Undersökningsgruppens upprätthållande och transformation av identitet idag kan bara förstås i förhållande till dess förflutna.

## 1.5 Forskningsprocessen

Eftersom det studerade fallet är relativt utforskat har en öppenhet och flexibilitet i forskningsdesignen varit viktig så att datainsamlingen kunnat anpassas efter den successivt preciserade frågeställningen. Detta arbetssätt är karaktäristiskt för en forskningsdesign som använder sig av fallstudien med multistrategier (se t.ex. Platt 1991). Flexibilitet i design och forskningsprocess är avgörande för att forskningen ska vara fruktbar. Layder (1993) förklarar att systematiken åsyftar forskningsdesignens olika steg, hur syfte, frågeställning, epistemologiska och metodologiska frågor hänger samman och är logiskt relaterade till varandra, medan flexibiliteten innebär förmågan att omorganisera och modifiera den initiala designen p.g.a. uppkomna analytiska problem eller empiriska fynd.

Studien har utgått från en klar teoretisk idé, nämligen att ifrågavarande etniska identitet genomgår en transformation under gruppens vistelse i Sverige i jämförelse med gruppens identitet i ursprungslandet och att den formas av gruppens etnohistoria och det omgivande samhällets strukturer samt att dessa strukturer är väsentligt annorlunda i de två samhälleliga kontexter som identiteten studeras i. Utifrån detta har det antagits att de också formar identitetsprocessen på olika sätt. Senare har detta preciserats. Specifika strukturer som formar etnisk identitet har identifierats till materiella och etnopolitiska strukturer; dessa har avgränsats och preciserats till etniska relationer, identitetspolitik och identitetskategorier och samhällets arbetsfördelning. Framförallt har insikter gjorts att etnisk identitet måste studeras både i dess diskursiva dimensioner och de praktiker som dessa diskurser uttrycker och uttrycks av. Senare har också eliters betydelse i utformning av etnisk identitet inlemmats.

Med den preciserade frågeställningen kom studien att fokusera på förändringen eller övergången från den identitet som rådde i ursprungssamhället till uppkomsten av förändrad identitet i det nuvarande samhället, vad som senare identifierats som en övergång från etnoreligiös identitet till etnonationell identitet. Själva kollisionen, den kvalitativa förändringen, sker mellan de två intervjuade generationerna. Deras uppfattning om sin etniska identitet skiljer sig väsentligt från varandra och det är dialektiken i detta som är intresset för studien, att studera själva övergången, förklara och förstå den utifrån aktörernas horisont och övriga använda teoretiska verktyg. Karaktäriseringen av etnisk identitet i respektive samhälle i förhållande till det omgivande samhällets strukturer, aktörernas handlande och meningsskapande och deras etnohistoria har till en början varit tentativ och klarnat allteftersom arbetet fortskridit. Den har varit provisorisk, men har ändå fungerat som strukturerande av materialet tills de slutgiltiga kategorierna skapats. När dessa skapats har strukturering av materialet underlättats och olika dimensioner eller uttryck för etnisk identitet i de två samhällena har lättare kunnat identifieras, tolkas och relateras till varandra och den omgivande kontextens strukturer.

Av detta framgår att den teoretiska begreppsramen utvecklats successivt, men det har funnits tillräckligt med teoretisk kunskap och preliminärt utvecklade begrepp för att ange riktningen för efterföljande moment i undersökningen. Under arbetets gång har arbetshypoteser genererats och använts som strukturerande principer av materialet. Arbetsgång-

en har varit en ständig växling mellan det konkreta och det abstrakta. Denna växling har möjliggjort en precisering av begreppen. Syftet har varit att arbeta fram teoretiska begrepp som har pregnans, förklaringsvärde och analytisk skärpa och som förmår omfatta väsentliga sidor av det verkliga objektet. Utifrån den insamlade informationen har de ursprungliga teoretiska begreppen och frågeställningarna preciserats och modifierats inför nästa datainsamlingsomgång.

## De olika stegen i undersökningen:

- |  |   |
|--|---|
| <b>1) Förförståelse</b>  | Studien har utgått från förförståelse baserad på undersökningsgruppens konkreta identitet i Sverige.  |
| <b>2) Problemformulering I</b>   | Problemet har formulerats utifrån verstehen, förklaring och jämförande historiskt perspektiv samt jämförelse av två samhällsspecifika generationers identitet.  |
| <b>3) Intervjuundersökning med den äldre generationen</b>  | Teoretiskt urval av intervjupersoner. Intervjuerna har bestått av retrospektiva frågor om informantens livssituation, uppfattning och upplevelse av etnisk identitet och etniska relationer i ursprungslandet.  |
| <b>4) Transkribering och sammanställning av intervjuer</b>   | Intervjuerna har översatts och transkriberats i sin helhet, varje intervju har sammanfattats för att materialet ska bli överskådligt.   |
| <b>5) Problemformulering II</b>  | Problemet har modifierats utifrån genomförda intervjuer och vidare teoretisk läsning. Strukturella förhållanden har avgränsats och preciserats till materiella och etnopolitiska strukturer bestående av arbetsfördelning, etniska relationer, identitetspolitik och identitetskategorier. Etnohistoriens och eliters betydelse har lyfts fram. |
| <b>6) Intervjuundersökning med den yngre generationen som också utgör en elit i undersökningsgruppen</b> | Teoretiskt urval av intervjupersoner. Intervjuerna har fungerat både som respondent- och informantintervjuer. Frågorna har gällt gruppens etniska identitet både i ursprungsland och nuvarande land. Frågorna har ställts för att göra det möjligt att göra jämförelser mellan de två intervjuade generationernas uppfattning av identitet.     |
| <b>7) Transkribering och sammanställning av intervjuer</b>   | Intervjuerna har transkriberats i sin helhet och sammanfattats för att materialet ska bli överskådligt.   |
| <b>8) Problemformulering III</b>   | Slutgiltig problemformulering och undersökningsmodell.  |
| <b>9) Deltagande observation</b>   | Parallellt med stegen 3–7 har deltagande observation av undersökningsgruppen genomförts under olika perioder mellan 1994–1998. Vidare har tryckt material lästs.  |
| <b>10) Analys av empiri</b>  | All empiri har analyserats utifrån teoretiska perspektiv och begreppsramar samt i förhållande till sekundärlitteratur.  |

## 1.6 Förförståelse, delad grupptillhörighet och objektivitet

Den sociala företeelse som studeras i undersökningen berör mig på många sätt och jag har många erfarenheter från den som medlem i berörda etniska grupp. Jag har många och djupa kontakter med, erfarenheter av och kunskaper om individer i gruppen runt om i Sverige. Denna förståelse har varit en viktig kunskapskälla både inför studien och under studiens gång och har bidragit till ökad teoretisk förståelse för fenomenet. Forskningsfrågorna i denna studie har till en början uppkommit från dessa erfarenheter.

Min uppfattning är att förförståelse är något ofrånkomligt och fördelaktigt eftersom människan är en social varelse, konstituerad av erfarenheter och kunskaper, och eftersom kunskap eller vetenskap är en social och historisk produkt har forskaren alltid vissa föreställningar om sociala fenomen. Forskaren är inte historielös och har alltid en personlig, social och vetenskaplig biografi. Det finns inga kunskaper utan förkunskaper; dessa är tvärtom en förutsättning för produktion av kunskaper. Vi genererar inte kunskaper från intet och människans tillhörighet i den sociala världen är en förutsättning för att hon ska kunna studera den och producera nya kunskaper om den. Förförståelsen ger vägledning i vår forskning, den anger för oss var vi ska börja. Utan den kan vi överhuvudtaget inte uppmärksamma forskningsproblem. Förförståelsen kan också ses som en av källorna till teoretisk finkänslighet. Men dessa kunskaper sträcker sig givetvis utöver förkunskaperna, de prövas med hjälp av regler och kriterier för vetenskaplig kunskapsproduktion. Vår uppgift "är inte att avlägsna alla sådana förhandsuppfattningar utan att kritiskt pröva dem i forskningsprocessen" (Bernstein 1987:182).

Att studera en grupp som man själv tillhör är dock inte odelat fördelaktigt. Olika slags relationer mellan forskare och de studerade medför olika implikationer för forskningsprocessen och studien. Ålder, kön, klasstillhörighet, etnicitet och status spelar en avgörande roll i mötet mellan forskaren och de studerade. Fördelarna med att tillhöra den grupp som studeras i detta arbete är att det varit lätt att få informanternas förtroende, vilket är en nödvändig förutsättning för att uppnå uttömmande djupa och givande intervjuer, och närheten till intervjupersonernas ursprung, kultur, upplevelsevärld och språk har underlättat förståelseprocessen. Det har varit en fördel att vara kompetent i den kultur och sociala värld som utforskats.

Nackdelar är att intervjupersonerna haft stora förväntningar på mig och på studien; vissa har velat kontrollera redovisningen o.s.v. En annan typ av nackdel är s.k. *hemma-blindhet*; i de avseenden jag delar undersökningsgruppens kultur och sociala värld finns risker för att jag också delar gruppens etnocentrism och inte ser det självklara. Det kan under dessa förhållanden vara svårt att skapa distans, att se den egna kulturen med den utomstående observatörens ögon. I detta fall behöver jag som analytiker, som den som tolkar och frilägger mönster, också distans, medvetenhet, reflexivitet. Det är viktigt att uppnå en balans i det analytiska perspektivet mellan att inte stå allt för fjärran från intervjupersonerna i deras handlande, d.v.s. att inte enbart beskriva de strukturella samband som ligger bakom deras upprätthållande och transformation av etnisk identitet, och att inte stå för nära intervjupersonerna så att arbetet bara resulterar i en ren deskription av det intervjupersonerna förmedlar genom intervjuer.

På grund av dessa förhållanden och att studiens problem också är ett praktiskt problem uppkommit utanför vetenskapen med stor betydelse för undersökningsgruppen, kan svårigheter som har med objektivitet och värdenneutralitet att göra uppstå i forskningen.

Den gamla positivistiska och kantianska uppfattningen om och tron på objektivitet, att forskaren är neutral till sitt studieobjekt är inte längre möjlig att försvara. Vetenskapens beroende av det omgivande samhället, dess ekonomiska, politiska och ideologiska struktu-

rer, vetenskapens sociala och institutionella sida underminerar på ett allvarligt sätt den gamla objektivitetstron. Å andra sidan kan vi ha en *modererad* uppfattning av objektivitet, vilken lyfter fram vetenskapens historiska och sociala karaktär och hävdar att vi inte har några utommänskliga kriterier att jämföra och testa våra kunskaper mot, utan att dessa är intersubjektiva (se t.ex. Bernstein 1987, Alexander 1995, Habermas 1987b, Benhabib 1986). Med denna uppfattning behöver vi inte se förnuftet som något som tillhör eller emanerar från subjektet, utan kan se det som ett intersubjektivt och kommunikativt fenomen. Grundtesen är att även om vi inte kan nå absolut sanning kan vi ändå bland olika teorier eller kunskaper ta ställning till vilka som är mer korrekta, "sanningslika" eller i överensstämmelse med verkligheten. Vi kan fortfarande skilja bättre kunskaper från sämre kunskaper. Vår uppfattning av verkligheten är *begreppsrelaterad* men begreppen bestämmer inte verkligheten och våra observationer av verkligheten är inte *begreppsbestämda* (se t.ex. Djufeldt 1996, Danermark m.fl. 1998, Collier 1994, Sayer 1992).

Tron på en *modererad* objektivitet har många paralleller till Webers (1977) distinktion mellan värder relevans och värdenutralitet. Värder relevans åsyftar val av forskningsproblem, forskarens preferensordning, intresse; det som uppfattas som forskningsbart, bestäms och formas av forskarens kulturella sociala tillhörighet och tid. I detta avseende finns det inga yttre kriterier för val av forskningsproblem, det är forskarens intressen och värderingar som formar det beslutet. Värdenutralitet eller objektivitet rör frågan om hur själva forskningen ska bedrivas. Objektivitet definieras i denna mening som följande av *vetenskapens institutionaliserade regler och metoder* för forskning. Dessa regler rör sådant som användande av logik, vetenskapliga metoder, teoriprövning, intersubjektiv kontroll och inte minst strävan efter sanningsenlighet. Objektivitet kopplas till själva undersökningsprocessen och bedöms efter graden av saklighet och öppenhet i framställningen. Essensen i Webers diskussion om samhällsvetenskapernas objektivitet är att forskaren alltid har värderingar, men att dessa värderingar kan och bör hållas under kontroll i själva forskningsprocessen genom att forskaren explicitgör sina värderingar och diskuterar deras konsekvenser. En avgörande del av denna kontroll, utöver själva användningen av vetenskapliga regler för forskandet, är att själva problemet sätts in i ett teoretiskt sammanhang och analyseras med hjälp av teoretiska begrepp.

Den delade grupp tillhörighetens och förståelsens uppenbara svårighet eller begränsning i detta arbete är att den kan leda eller styra arbetet i vissa riktningar, att vissa aspekter och sidor av problemet försummas och inte uppmärksammas. Föreliggande perceptuella filter och de begrepp som styr uppfattningen av världen måste medvetandegöras och synliggöras. Dessa svårigheter eller risker kontrolleras i denna studie av: 1) den teoretiska kunskap och referensram som studien utgår ifrån samt systematiskt arbete med begrepp; 2) allmängiltiga kriterier för bedrivande av vetenskapligt arbete såsom systematik, relevans, pålitlighet, validitet och kritisk reflektion; 3) intersubjektiv kontroll inom forskarsamhället att dessa kriterier uppfylls; 4) intervjupersonerna och deras erfarenheter, kunskaper om studieobjektet och 5) användning av flera källor vilka ökar resultatens giltighet och hållbarhet och gör resultaten samstämmiga.

## 1.7 Disposition

Avhandlingen består av tre delar. Del I, *Introduktion och bakgrund*, består utöver detta introduktionskapitel av ett bakgrundskapitel i vilket etnicitet betraktas mot bakgrund av en historisk och teoretisk kontext där relationen mellan etnicitet och modernisering står i fokus. Min ansats är att upprätthållande och transformation av etnisk identitet försiggår och utvecklas i och möjliggörs av bestämda historiska, socioekonomiska, politiska och



kulturella omständigheter. Etniska kollektivs handlande och identitet formas av moderna ekonomiska, teknologiska och politiska förhållanden. Förändringar av deras identitet är svar på dessa förhållanden. Därför kan en grups etniska identitet inte förstås utan att den ses mot den bakgrund av historiska omvandlingar som äger rum i samhället. Utifrån denna ansats är det nödvändigt att, innan vi mer direkt diskuterar etnisk identitet, ta avstamp i den vidare historiska och politiska kontext som etnisk identitet finns i. Dessutom behöver vi titta på den teoretiska förståelsen av etnicitet.

I kapitlet diskuteras först hur specifika processer i moderniseringen såsom tekniska och sociala förändringar, statsbildningsprocessen och nationalstatens uppkomst medfört gamla gemenskapers upplösning och hur dessa förändringar bidragit till uppkomsten av nya kollektiva identiteter, samt hur nationalstaten samtidigt också formats av idéer om folkviljan och självbestämmande. Min utgångspunkt är att nya kollektiva identiteter och nationen par excellence växer fram som en ny form av gemenskap efter det tomrum som skapats av att tidigare gemenskaper gått tillbaka eller upplösts p.g.a. politiska, tekniska och sociala förändringar (se t.ex. Andersson 1991, Hobsbawm 1994, Calhoun 1997, Giddens 1987 m.fl.). Vidare definieras förhållandet mellan etnicitet, nation och stat.

Därefter sker en genomgång av den teoretiska förståelsen av etnicitet under 1900-talet utifrån frågan om etnicitetens överlevnad och modernisering. Distinktionen mellan *inhemsk minoriteter* och *invandrargrupper* vilka invandrat till västerländska länder är väsentlig här. Dessa två olika kategoriers etniska existens skiljer sig väsentligt från varandra. Båda dessa kategorier av etniska grupper berör oss i denna studie då vårt problem rör en etnisk grupp som i sitt ursprungsland utgjort en inhemsk minoritet och som genom sin migration har blivit en invandrargrupp. Argument för och emot att modernisering kan medföra att etniska identiteter upphör eller bidrar till ett förstärkande av dem, och mer specifikt etnicitetens överlevnad i västerländska samhällen, diskuteras. Frågan om etnicitetens överlevnad hos etniska grupper och invandrargrupper i västerländska samhällen ser jag som en delkategori eller ett specialfall av det mer generella förhållandet mellan etnicitet, nation och stat. Denna fråga diskuteras utifrån teorier om assimilation och pluralism.

Kapitlet summeras genom en diskussion av den nyförståelse av universalism och partikularism som till stora delar är en följd av nytänkande kring modernitet i allmänhet och vissa specifika kännetecken av den i synnerhet, samt förändrade strukturella förhållanden i samhället, såsom fördjupad globalisering, nationalstatens försvagade politiska suveränitet och förändrade funktion och ökad omfattning av migration. Argumentet är att etnicitetens överlevnad idag inte kan diskuteras utan förståelse av dels diskursen om modernitet i allmänhet och problematiken kring universalism versus partikularism i synnerhet. Detta ser jag som en huvudförklaring till etnicitetens uppvaknande sedan 60-talet. Läsare som inte är intresserade av denna historiska och teoretiska bakgrund och genomgång kan hoppa över kapitlet och direkt börja läsa kapitel tre.

**Del II, Teoretiska perspektiv, begreppsdiskussion, undersökningsmodell och metoder,** består av fyra kapitel. I kapitel tre formuleras, utifrån allmänteoretiska utgångspunkter om människans identitet, en sammansatt teori om etnisk identitet och motiverar varför det är av betydelse med en sådan ansats. Detta sker bl.a. genom kritik av ett antal reduktionistiska uppfattningar av etnisk identitet.

I kapitel fyra diskuteras upprätthållande och transformation av etnisk identitet utifrån begreppen diskurser och praktiker. Diskussionen förs utifrån argumenten att både diskurser och praktiker konstituerar identitet och att upprätthållande förutsätter transformation. Kapitlet består av tre avsnitt. Inledningsvis förs en diskussion om begreppen *sociala*

*relationer, praktiker och diskurser* samt relationen mellan dem. Därefter diskuteras *upprätthållande av identitet* främst utifrån Barths gränsteori och utveckling av denna. I det sista avsnittet om *transformation av identitet* diskuteras etniska gruppers förändrade gränser och identitet och den omorientering av diskurser och praktiker som är relaterad till dessa processer.

I kapitel fem knyts, utifrån angivna teoretiska perspektiv och förd begreppsdiskussion, alla teoretiska trådar samman till en konstruktion av undersökningsmodellen för den efterföljande analysen. I kapitlet anges vilka diskurser och praktiker som kommer att analyseras vad gäller undersökningsgruppens etniska identitet: a) diskurser: myter om etnisk utvaldhet, principer för selektiv kulturell inlåning och etnohistoria; b) praktiker: utbyggd social organisation, bestående av utvidgad sammanhållning och intern social kontroll, nätverk i familjen och släktgrupper, eget uppfostrings- och utbildningssystem, användning av eget språk, rituella framträdanden, geografisk och social segregation, endogami, yrkesstruktur och ekonomisk situation samt föreningsorganisering.

I kapitel sex redovisas och diskuteras använda metoder bestående av *djupintervjuer* med två olika generationer i undersökningsgruppen, bestående av retrospektiva intervjuer med den äldre generationen och elitintervjuer med den yngre generationen samt genomförd *deltagande observation* och analys av *tryckt material* skrivet av den studerade gruppen. Använd *sekundär litteratur* om undersökningsgruppen refereras i den empiriska delen.

**Del III, Empirisk analys**, består av två delar omfattande sju kapitel. I kapitel sju till nio behandlas upprätthållande och transformation av etnisk identitet i ursprungssamhället och i kapitel 10-13 behandlas dito i Sverige. Som en bakgrund presenteras först innebörden i de olika identitetsbeteckningar som används av och om gruppen och därefter ges en kort historisk bakgrundsbeskrivning av gruppens kyrkor.

I kapitel sju diskuteras vilka följder upplösningen av det ottomanska imperiet, uppkomsten av nationalstaten Turkiet samt dess modernisering och repressiva identitetspolitik fick för vår undersökningsgrupps etniska identitet. I kapitel åtta diskuteras vilka etniska relationer gruppen mer konkret ingick i i Tur Abdin och hur den etniska identiteten uppfattades och upprätthölls där.

I kapitel nio analyseras undersökningsgruppens transformation från milletsystemets religiösa identitetskategori till en nationell identitetskategori och de svårigheter samt motståndningar som denna transformation medförde. Transformationsprocessen indelas i två faser, en inledningsfas från slutet av 1800-talet fram till mellankrigstiden och en andra fas efter andra världskriget fram till utvandringen till Västeuropa.

I kapitlen 10–13 analyseras den dynamiska interaktionen mellan erfarenheter från hemlandet och den nya verkligheten samt etnicitetens överlevnad i Sverige. I kapitel tio sker analysen 1) utifrån en distinktion mellan två former av sociala relationer och social organisation, där gruppens ursprungssamhälle kan karakteriseras som traditionellt och det svenska samhället som modernt, 2) med hjälp av begreppen etniska relationer, 3) utifrån en diskussion kring begreppen assimilation respektive integration och, 4) utifrån förhållandet att undersökningsgruppen är statslös.

I kapitel elva utgår analysen från att förutsättningarna för att upprätthålla den etniska identiteten är väsentligt annorlunda i Sverige i jämförelse med ursprungssamhället. I kapitlet analyseras med hjälp av begreppet praktiker mer systematiskt hur gruppens inlemmande i det moderna samhället och dess strukturella förhållanden medför ett tryck mot förändring inom den sociala organisationen till en anpassning till rådande förhållanden. De

sociala praktiker som analyseras är föreningsorganiserande, familje- och släktband, eget uppfostringssystem, endogami, boendestruktur och yrkesstruktur.

I kapitel 12 analyseras undersökningsgruppens fördjupade transformation av etnisk identitet och kultur i Sverige. Den, från slutet av 1800-talet inledda förändringsprocessen av den etniska identiteten, från etnoreligiös mot etnonationell identitet, fördjupas och accentueras i Sverige och kommer in i en tredje fas. I Sverige tar förändringen från etnoreligiös till etnonationell identitet ett kvalitativt språng, den får en omfattande och djup utbredning och förankring och utvecklas till en folklig rörelse. I kapitel 13 diskuteras den intervjuade elitens retrospektiva självgranskning och prospektiva framåtblickande samt omgivningens erkännande av undersökningsgruppens etniska identitet.

Denna upplaga av boken är en förkortad version av doktorsavhandlingen. I denna upplaga har det tidigare kapitlet om metoder förkortats väsentligt och den tidigare omfattande notappraten, som tidigare utgjorde ett eget kapitel, helt utslutits, vidare har den engelska sammanfattningen och bilagor utslutits

Kapitlet med fotnoter bestod av viktiga och relevanta fakta och fördjupningar till den löpande texten och den mer intresserade läsaren hänvisas till den ursprungliga upplagan för fördjupad läsning



## 2. Etnicitetens historiska och teoretiska kontext

### 2.1 Modernisering och kollektiva identiteter: etnicitet, nation och stat

Det är viktigt att lyfta fram den etniska identitetens mångdimensionella karaktär och att den innehåller en mångfald av innebörder som inte kan reduceras till varandra. Etnisk identitet kan fungera som strategi mot historisk diskriminering och nya former av exploatering. Den svarar mot individens behov av kollektiv tillhörighet. Det är därför viktigt att särskilja på ”etniska identiteters historiska och strukturella aspekter” (Melluci, 1991:102) för att man adekvat ska förstå etnisk identitet.

Om vi inte kopplar deras uppkomst till de komplexa samhällenas omvandling blir de simpla historiska biprodukter av nationsbyggnadsprocessen, eller tillfälliga händelser i de internationella relationernas historia. Om vi å andra sidan förbiser deras ursprung i ”nationella frågor” och i deras konflikt med staterna, riskerar vi att reducera dem till enbart kulturella värdjanden om mångfald (Melluci, 1991:102).

Vi ska nedan följa denna ansats och i detta kapitel diskutera etnicitetens historiska och teoretiska karaktär utifrån förhållandet mellan modernisering och kollektiva identiteter.

Modernisering är en komplex process som tolkas på många olika sätt. Vad som är intressant för oss i detta sammanhang är den politiska dimensionen av moderniseringen och de med den sammanhängande idéerna om nationen, självbestämmande och frihet samt uppkomsten av nya kollektiva identiteter. Formationen av (national)staten jämte utvidgade marknader och nya produktionsförhållanden d.v.s. kapitalism och industrialism utgör ett av de viktigaste inslagen i moderniseringsprocessen och i uppkomsten av nya kollektiva identiteter. Den omfattande strukturella transformationen i västerländska samhällen under kapitalismens och industrialismens uppkomst, demokrati och parlamentarism och uppfattningen att regeringsstyre skulle ha legitimitet från folket och inte från gudomliga rättigheter, ärvda rättigheter eller genom makt förvärvade sådana, hade enorma effekter på social interaktion, interpersonella relationer, utformningen av staten och dess olika institutioner och utformningen av nya kollektiva identiteter. Statens formation medförde nationella arméer, ökad administrativ enhet, utbyggnad av infrastruktur, standardisering av språk, kultur, lagar och allmän skolgång. Dessa förhållanden stimulerade uppkomsten av nationella identiteter. Den framväxande nationalstaten formades av tekniska och ekonomiska förändringar och idén om folkstyre samtidigt som den var en av de avgörande faktorerna i uppkomsten av nya kollektiva identiteter, såsom klassidentiteter och nationell identitet. Vi pratar m.a.o. om en sammanflätad process där materiella och kulturella förhållanden konstituerar varandra. Idéer om nationen har transformerat etnicitet, kulturella mönster och formandet av staten samtidigt som nationell identitet formades av statsbildningsprocessen (Calhoun 1997:10–11) .

”Den moderna staten, nationalstaten, ”becomes in many respects the pre-eminent form of power container as a territorially bounded although internally highly regionalized administrative unity” (Giddens 1987:13). Giddens tar fasta på den moderna statens reflexiva karaktär, dess administrativa centralisering och övervakningskapacitet möjliggjord av ackumulering av information, vilka tillsammans med monopolisering av våldsmedlen ger staten en tidigare i historien icke skådad förmåga att styra och nå befolkningen och dess olika aktiviteter.

Ett viktigt drag i statsformationen var monopol på våldsanvändningen inom statens gränser och jurisdiktion genom eliminerande av icke statliga aktörer och auktoriteter som utövade våld (se t.ex. Weber 1987, Elias 1989, Giddens 1987, 1990). Kontrollen över

våldsmedel har alltid varit av betydelse för stater, men den moderna staten skiljer sig genom dess monopolisering av dessa våldsmedel (Giddens 1987, 1990). Detta förutsatte och medförde utveckling av en statsapparat bestående av militärväsen, polisväsende, skatteväsende och nya former av kontroll. Militär mobilisering, krigföring och konflikter mellan stater bidrog till staternas utbyggnad (Habermas 1984:137). Ökad intern integration genom sammanförande av människor från olika regioner och bakgrunder premierade bl.a. nationalism genom ideologisk indoktrinering (Tilly 1990). Utbyggnaden av skatteförvaltningen och den centrala förvaltningsapparaten "har minst lika starkt präglats av dessa imperativer som av den kapitalistiska ekonomins direkta behov av organisation" (Habermas 1984:138). Skatteindrivning sköttes mer och mer av den nationella regeringen och dess byråkrati. Staten identifieras alltmer med en nation och dess strukturella förändring bidrog till uppkomsten av den moderna staten, och dess institutioner gjorde det möjligt att uppfatta nationen som enhetlig. Tidigare politiska enheter som t.ex. multinationella stater hade inga klara gränser och gav inte upphov till stimulerande av intern integration och homogenisering (Giddens 1987, Habermas 1984:138).

Utöver ekonomiska och teknologiska förändringar formerades nationalstaten också av idén om folkstyre och nationellt självbestämmande. Nationalstatsprojektet har i huvudsak bedrivits på två olika, men sammanflätade, sätt (se t.ex. Kedourie 1995, Hettne 1992, Hobsbawm 1994, Hutchinson/Smith 1994, Alter 1989, Tägil 1993, Johansson 1993). Antingen har staten föregått och skapat nationen, detta benämns i engelskspråkig litteratur med "state nations", eller så är det nationalismen som är drivkraften för att upprätta staten, benämnd som "nation states". I det förstnämnda fallet saknas sålunda nationalism och det är statens ambition att skapa en nationalism, nationell identitet och sammanhållning. Detta projekt leds av en modern elit. Idén om folkstyre och nationellt självbestämmande är kopplad till idéer om demokrati. Demokratien bygger på uppfattningen om fria individers jämlikhet och deltagande i den offentliga och politiska sfären. Ovan nämnda ekonomiska, tekniska och politiska förändringar medförde väsentliga förändringar i relationerna mellan styrande och styrda, d.v.s. härskare och folk och mellan grupper och individer och mellan olika folk. Den moderna statens uppbyggda administrativa kraft och makt gör att den allt mindre behöver ta till våldsmedel för att styra och regera befolkningen. Samtidigt ökar den administrativa makten som beror på mobilisering av sociala aktiviteter via utökad övervakning av den ömsesidiga relationen mellan styrande och styrda. Ju större ömsesidighet som finns mellan dessa två desto mer ökar de underordnades möjligheter att påverka de styrande. Detta kan ses som den strukturella bakgrunden mot vilken demokrati utvecklas (Giddens 1987:201–202).

De multinationella staterna hade inte klara gränser och deras identitet "behövde inom riket förankring blott i en liten elit, och kunde samexistera med andra lösligt integrerade identiteter av förstatlig, arkaisk härkomst" (Habermas 1984:138), men med uppkomsten av nationalstater omformas kollektiva identiteter under den "moderna statsstrukturens tryck" (ibid). Nationen som kollektiv identitet lyder, enligt Habermas, två imperativ:

För det första förmås den att subjektivt förena den borgerliga privaträttens (senare också den politiska demokratins) egalitära strukturer inåt med de partikularistiska strukturerna i de suveräna staternas självhävdelse utåt; och för det andra med den att befolkningen i hög grad kan samhälleligt mobiliseras (ty alla har ju del i nationalmedvetandet) (Habermas 1984:138).

Det demokratiska tänkandet grundade sig på uppfattningen att varje politisk enhet skulle representera och styras av folkets vilja och den allmänna viljan. Denna idé om folkvilja och nationen tjänade som vapen i folkets händer mot härskare (Calhoun 1994). Den de-

mokratiska nationalstaten fungerade som sammanhållande enhet samtidigt som individer som inte tillhörde denna enhet uteslöts. När denna idé om demokrati och folkvilja börjat användas kunde medborgarna inte

[...] longer stay so separate in their enclaves, for a common discourse about collective matters of public concern was required. Their various different grievences against each other had to be resolved not by an independent ruler but by some manner of putative representative of all of them, and their grievence against the state became often grievences against each other (Calhoun 1994:2).

Nationalismens idéer är jämte idéer om mänskliga fri- och rättigheter och demokrati ett av de mest signifikanta uttrycken för den politiska aspekten av moderniseringen. Idén, att nationerna själva ska bestämma över sitt öde, vilken Connor (1972) daterar till 1865 (se också Kedourie 1995, Alter 1989, Andersson 1991, Hobsbawm 1994, Gellner 1983), slog inte igenom förrän efter första världskriget och kom att betraktas som universellt giltigt först efter andra världskriget. Förklaringen till att nationalismen bredde ut sig så kraftigt från 1870 fram till första världskriget var de sociala och politiska förändringar som ägde rum samt den internationella situation som rådde. De sociala förhållandena innebar bl.a. att moderniteten blev ett hot mot traditionella grupper; det växte fram nya sociala grupper och förekomsten av folkvandringar gynnade utvecklingen av nya nationaliteter. Politiska förändringar gjorde att människor började förstå orättvisor och ojämlikhet i nationella termer, d.v.s. att en nation förtryckte en annan och att lösningen på problemet därför var nationellt självbestämmande. Doktrinen innebar att etnicitet blev måttstocken för det politiskt legitima, genom att hävda att varje folk har rätt att bestämma över sig självt. Detta medförde att olika minoriteter världen över ifrågasatte den rådande politiska ordningen, statsgränserna och maktbalansen i de olika länderna.

Termen nationalism kan definieras som en uppfattning att den politiska och nationella enheten bör sammanfalla. Nationalism är en doktrin om självbestämmande, men den är mer än så, den är också, som Calhoun (1997:10) framhåller, ett sätt att uppfatta och handla i världen. Många förklaringar har getts till nationalism och uppkomsten av nationella identiteter. Geertz (1963), Smith (1996, 1991) m.fl. förklarar dessa fenomen som bestående av etniska identiteter vilka transformeras till nationella identiteter, medan Gellner (1983) förklarar de nya identiteternas uppkomst med politiska och kulturella förändringar i samband med industrialisering. Hetcher (1975) ser bl.a. nationella identiteter som responser på centrums utslagning av periferin.

Gellner har rätt i att nationalism är en modern företeelse uppkommen efter franska revolutionen och att den förklaras av kulturella och politiska förändringar. Men att förklara uppkomsten av nationella identiteter med nationalism är att förenkla problemet. Om nationella identiteter vore produkter av nationalism då har vi med rent godtyckliga ideologiska konstruktioner att göra, vilket Anderson (1991) och andra framhållit. Därför är Gellners syn på nationens existens och förekomst alldeles för snäv och begränsad (se t.ex. Smith 1991, Anderson 1991).

Andersson (1991) Smith, (1996, 1991) Armstrong (1982) och Connor (1994) anser visserligen att nationalism hjälper till att skapa nationen och att detta är relativt moderna fenomen, men de vänder sig mot att det är mer en uppfinning än något annat och argumenterar emot uppfattningen att nationalism enbart kan förklaras av industrialisering, modernisering eller formandet av staten. Deras uppfattning är att nationalism har starka rötter i premoderna etniska band. De argumenterar inte för att nationer är givna eller primordiala, men att deras rötter går längre tillbaka än den moderna tiden. De menar att nationernas etniska ursprung går långt tillbaka medan nationalism som ideologi är ett

modernt fenomen. Smith lyfter t.ex. fram kontinuitet i vissa etniska band som bevarat någon slags liknande identitet över årtusenden (t.ex. den judiska). Smith ser moderna nationer som fortsättningen på tidigare existerande etniska band som fördjupats och universaliserats i moderna tider till följd av tekniska och politiska förändringar. Smith framhåller att nationer och nationalism inte desto mindre tillhör det ovanliga, det atypiska, vad gäller ideal, känslor och övertygelser i det antika och premoderna samhället, men vidhåller att det finns en större kontinuitet och länk mellan premoderna etniska gruppers etnocentrism och dagens mer moderna nationer och nationalism än modernister som Gellner är villiga att inse. Smiths grundtanke är att i förklaringen av nationers uppkomst måste vi titta på de etniska banden och identiteterna som normalt har utgjort deras kulturella bas och spelat en viktig roll i förmandet av uppkomsten av nationer.

Det är lika fel att förklara nationernas uppkomst med nationalism som att hävda att nationer enkelt följer på etniska grupper. Smiths argument för nationers etniska rötter är hållbara, men de etniska banden räcker inte för att förklara uppkomsten av nationer. Även i de fall där de etniska banden utgör grunden för nationen och transformeras till en nationell identitet kommer de att omtolkas och ges nya betydelser. Det faktum att det finns nationer som saknar etniska band (t.ex. USA) visar att denna förklaring inte räcker för att förklara uppkomsten av nationella identiteter. Delad kultur och politiskt deltagande kan ena människor i en nationell gemenskap. Vidare kan det vara så att samma etniska grupper formerar olika nationer (t.ex. Australien och Nya Zeeland).

Jag ska avsluta detta avsnitt genom att anknyta till Anderssons förklaringar till uppkomsten av nationer och nationalism. Anderson (1991) vänder sig emot uppfattningen (Gellner) att nationalism inte uttrycker nationers uppvaknande till självmedvetenhet, utan att nationalismen uppfinnar nationer där de inte existerar och betonar nationernas moderna existens och hur dessa hänger samman med förändrade politiska, sociala och tekniska förhållanden. Anderson menar att detta sätt att resonera missar något väsentligt om begreppet "uppfinna", som hänsyftar till folks *fabricerande* snarare än *föreställande* och *skapande*. Om vi får tro Anderson, blir följden av Gellners resonemang att han implicit pekar på att det s.a.s. existerar sanna samfund, vilka är icke-fabricerade och vilka kan ställas bredvid nationer, vilka är falska och fabricerade. Men, som Anderson mycket riktigt påpekar, är alla typer av samfund, större än primordialistiskt byggda bysamhällen med face-to-face-relationer, föreställda. Anderssons analys vägleds inte av ifall samfund eller gemenskaper kan särskiljas genom huruvida de är falska eller äkta, utan istället i vilken form de är föreställda. Enligt Andersson är nationen en föreställd gemenskap, som uppfattas som begränsad, suverän och baserad på jämlikt kamratskap oavsett rådande ojämlikhet och exploatering. Andersson uppfattar nationen som en speciell uppsättning kulturella artefakter vilka först uppkom spontant under 1700-talet utifrån en mängd komplexa krafter, sedan var möjliga att laborera med och göra självmedvetna och därigenom överföra till olika sociala miljöer och foga samman med olika politiska och ideologiska constellationer, dessa artefakter blev sedan av stor emotionell betydelse för människor. Andersson påvisar starkt släktskap mellan nationella och religiösa föreställningar och visar att nationell gemenskap föds ur och i motsättning till den religiösa gemenskapen och feodalistiska ordningen. Den nationella gemenskapen ersätter den religiösa genom att svara mot människans behov av mening. När paradiset avlägsnas i sekulariseringsprocessen uppstår behov av ersättning och idén om nationen fyller, enligt Andersson, denna funktion. "What then was required was a secular transformation of fatality into continuity, contingency into meaning" (Anderson 1991:11). Samtidigt med nedgången av det religiösa samfundets språk och den feodala hierarkiska ordningen sker andra förändringar, vilka sammantaget formar



människors sätt att uppfatta världen. Så t.ex. faller den universella världsbilden samman och det historiska medvetandet föds, medvetenhet om olika former av kultur och nationer vinner terräng.

Anderson menar att det genom uppkomsten av nya kommunikationsformer, t.ex. boktryckarkonsten och tidningar, skapas en känsla av samtidighet och gemenskap. Individerna blir medvetna om att tusentals andra människor gör likadant som hon själv, människor vilkas existens hon är övertygad om trots att hon inte vet något om deras identitet. Andersons analys visar således att möjligheten att föreställa sig nationen förutsätter att tre grundläggande kulturella fenomen förlorar sin axiomatiska makt över människors medvetande, nämligen uppfattningen om det religiösa heliga språket som gav inträde till sanningen om världen och livet. Denna uppfattning skapade, enligt Anderson, en transkulturell solidaritet i dåtidens religiösa samfund. Tron på att den politiska och sociala ordningen var instiftad av Gud och att kungen var Guds representant medförde att lojaliteterna var hierarkiska, d.v.s. riktade mot regimen och kungen. Den tredje företeelsen som förlorade sin självklara ställning är uppfattningen om temporalitet som inte särskilde kosmologi och historia. Dessa föreställningar inramade medvetandet och gav individerna mening. Dessa självklarheter och kulturella system föll samman till följd av ekonomisk förändring, social och vetenskaplig utveckling samt utvecklingen av snabbare kommunikationsformer. Tillbakagången av dessa system förklarar, enligt Anderson, logiken att sökandet efter ersättningen kom att bli "a new way of linking fraternity, power and time meaningfully together" (Anderson 1991:36).

Mer än något annat bidrog boktryckarkapitalismen till denna sammanlänkning. Den skapade uppkomsten av inhemska språk, vilka trängde undan de heliga språken, framför allt latinet, och blev en bidragande faktor i reformationen, genom underlättande av kommunikation mellan olika grupper. Dessutom började vissa monarkier standardisera och sprida folkspråken som instrument i centralisering och administration. Det betonas att folkspråkens utveckling sker omedvetet i initialskedet och först senare modelleras medvetet (Anderson 1991, se också Hobsbawm 1994 och Gellner 1983).

What, in a positive sense, made the new communities imaginable was a half-fortuitous, but explosive, interaction between a system of production and productive relations (capitalism), a technology, and the fatality of human linguistic diversity (Anderson 1991:42–43).

Andersons analys visar att dessa tryckta och standardiserade folkspråk bildade grundvalarna för nationellt medvetande genom att 1) folkspråken standardiserades och upphöjdes till riksspråk. Allt fler började använda, läsa och skriva dessa språk och med detta föddes individens medvetande och känsla av samhörighet med andra som använder språket. Dessa människor bildar embryot till den nationellt föreställda gemenskapen; 2) boktryckarkapitalismen skapade en fasthet och "objektivitet" i språket vilket bidrog till föreställningen att språket var av gammalt ursprung och spelade en central roll i den subjektiva föreställningen om nationen; 3) boktryckarkapitalismen gynnade vissa dialekter framför andra, upphöjde dem till mall och standard och nationalspråk.

Sammanfattningsvis kan sägas att nationalismen är starkt förknippad med och grundad i moderna levnadsförhållanden; den förstås bäst som svar på tidigare gemenskapers upplösning till följd av kapitalism, industrialism och det dialektiska förhållandet mellan formandet av den moderna staten och doktrinen om nationellt bestämmande.

## Förhållandet mellan etnicitet, nation och stat

Det är i denna beskrivna kontext av modernisering och nationsbyggande som identitetsfrågor blev problematiska; statsbildningsprocessen kunde inte ”undgå att återverka på den kollektiva identitetens form” (Habermas 1984:138). Stat, nation och etnicitet är inte samma sak och tittar vi historiskt på dessa fenomen ser vi att nationalstaten är ett undantag i människans politiska samfällighets historia. Det är därför viktigt att begreppen nation, stat, nationalstat och etnicitet *inte* sammanblandas. Förhållandet mellan etnicitet, nation och stat är viktigt. Den ”problematiska” etniciteten är en grogrund för konflikter i många nationella och internationella sammanhang. Etnonationalism är en viktig faktor och kraft i konflikter mellan stater och etniska grupper och i uppkomsten av nya stater (Glazer/Moynihan 1975, Hettne 1992, Smith 1991, Horowitz 1985, Tägil 1993, Johansson 1993, m.fl.).

*Stat* kan definieras som ett politiskt samfund med gemensamma institutioner och en och samma kodifiering av rättigheter och skyldigheter för alla i samfundet (Weber 1983, 1987, Hettne 1992, Smith 1991, Gellner 1983). Detta samfund förknippas med och besitter ett territorium, ett landområde som staten har inflytande över och kontrollerar. Staten har bl.a. monopol på makten och rätten att beskatta sina medborgare och den har olika skyldigheter gentemot medborgarna som t.ex. upprätthållande av lag och ordning och bevarande av statens integritet. Staten är ett politiskt samfund med gemensam civil kultur och ideologi.

En *nation* kan vara uppdelad i flera stater och en stat kan bestå av flera nationer. Ytterst få nationalstater i världen är idag etniskt homogena. I dagens drygt 180 statsbildningar finns drygt 6000 språkgrupper och 5000 etniska grupper (Kymlicka 1996). Endast en stat av tio är homogen i etniskt avseende (Hettne 1992). I t.ex. Europa finns hundratals etniska minoriteter och endast Portugal och Island saknar inhemska etniska minoriteter (Widgren, 1982).

En *minoritet* kan definieras som en grupp eller en befolkningskategori som p.g.a. fysiska eller kulturella kännetecken särskiljs från andra i samhället; minoriteten särbehandlas och behandlas ojämnt och känner sig därför utsatt för kollektiv diskriminering. En minoritet befinner sig således i underläge mot de dominerande och begreppet uttrycker ett maktförhållande mellan majoritet och minoritet, där den sistnämnda är den underlägsna parten. Denna position medför att minoriteten är relativt maktlös. Etniska minoriteter kan uppstå på tre olika sätt: de kan vara landets ursprungliga invånare eller ha kommit i minoritetsställning genom inflyttning och kolonialisering av andra grupper (t.ex. samer i Sverige), genom att en stats gränser läggs så att de inte följer de etniska eller språkliga gränserna, eller genom migration från ett land till ett annat.

*Etnicitet* och *nation* är, med Hettnes (1992) ord, både psykologiska och kulturella fenomen. Relationen mellan etnicitet och nation är intimt och komplicerat. Nation kan inte särskiljas helt från etnicitet, lika lite som den är en fortsättning på etnicitet eller ett enkelt uttryck för gemensam historia eller språk. Både etnicitet och nation baseras på idéer om gemensamma förfäder och ursprung samt gemenskap i språk, kultur och historia. I denna mening råder det ingen skillnad mellan solidariteten inom en nation eller etnisk grupp. Etniska grupper och nationer överlappar varandra, men de skiljer sig också åt. En nation är ett folk eller en grupp med gemensam kultur och gemensamt ursprung som på grundval av gemensamma historiska erfarenheter kommit fram till övertygelsen att man bör bilda en nationalstat för att skydda sina nationella intressen. Framför allt refererar begreppet nation till begreppet politisk makt. Nationer tenderar att bygga stater. Ju mer tonvikt som läggs vid makt desto närmare är förbindelsen mellan nation och stat (Weber 1987:285). Etnicitet eller etnisk grupp refererar till samma egenskaper som en nation, men saknar

många av nationens egenskaper varav den viktigaste skillnaden är att de inte alltid har möjligheten eller behöver ha målsättningen att bilda en stat.

Alla etniska grupper strävar m.a.o. inte efter att bilda en nationalstat (se t.ex. Eriksen 1993, Handelman 1977). Flera exempel visar på förhållandet att en alltför stark känsla av etnicitet uttryckt i stam- och klanorientering i själva verket hindrar stamöverskridande nations- eller statsbyggande, till skillnad från de fall då folk identifierade sig med statsbildningen som då kunde ena olika etniska grupper (van Bruinessen 1992, Smith 1991, Hobsbawm 1994, Horowitz 1985). Etniska grupper behöver inte ha sin existens i "sitt" territoriella hemland. Deras kultur behöver inte vara offentlig eller gemensam för alla medlemmar, gruppen behöver inte ha ett gemensamt juridiskt system.

En stats etniska kärna formar ofta nationens karaktär och gränser. Fastän det ofta är på sådana grunder som nationen formas bygger den nationella gemenskapen sällan endast på den etniska gemenskapen. Det är möjligt att forma en nation utan en distinkt etnisk grupp, vilket framkommer av nationer som är polyetniska eller har formats runt en dominerande etnisk grupp. Anledningen är enkel: det har inom nationsgränserna många gånger funnits en mångfald av etniska grupper. Etnicitet kan således fungera som enande för folk som är åtskilda och spridda i olika områden och saknar en egen stat eller fungera som en särskiljande faktor bland grupper som finns inom samma stat. Till exempel kan fysiska, språkliga eller kulturella skillnader användas för att markera och förstärka skillnader mellan olika grupper (se t.ex. Weber 1983, 1987, Smith 1991, Horowitz 1985, Hobsbawm 1994). Dessa skillnader har använts både horisontellt och vertikalt för att skilja på olika grupper (Horowitz 1985, Hobsbawm 1994).

I kampen för att skapa "one nation, one race, one people, one culture" blev minoriteterna de stora förlorarna; om de inte assimilerades eller utrotades blev de tvingade till opposition och starkare enhet (Izicowitz, 1969). Nationernas utveckling uppfattades som ett framsteg från en mindre social enhet till en större och konsekvensen av detta framsteg blev att större folk och samhällen assimilerade de mindre. Vissa folkslag eller nationaliteter var ödesbestämda att inte bli nationer medan andra uppnådde eller skulle uppnå nationalitetsstatus. Utvecklingen av nationen uppfattades som en expansionsprocess och de nationer som utvecklades i denna riktning blev s.a.s. vinnarna på bekostnad av de "små och efterblivna" (Hobsbawm 1994). Dessa hade att förenas med de större nationerna och bidra till mänsklighetens utveckling och därmed försvinna som nationer och språk och som oavhängiga enheter.

De etniska minoriteternas situation i Europa uppmärksammades i samband med demokratins genombrott i slutet av 1700-talet och införandet av idén om nationalstaten på 1800-talet. Tidigare hade endast religiösa minoriteter haft ett visst skydd. Det moderna minoritetsbegreppet skapades således parallellt med spridandet och skapandet av nationalstatsidén.

Ändrade gränser av nationalstater under 1800- och 1900-talen medförde att många språkliga minoriteter blev politiskt isolerade från dem de hade haft kulturella band med. När de nationella gränserna ändrades i Europa efter första världskriget blev ca. 30 miljoner människor språkliga och etniska eller religiösa minoriteter. Inlemmandet av dessa minoriteter i nationalstaten blev en huvudfråga. Med de gränser som drogs sökte man skapa "riktiga" nationalstater, men trots flera folkomröstningar och folkförflyttningar förblev minoritetsproblemet olöst. I fredsavtalet sökte man ge minoriteterna möjlighet att bevara sin egenart och sättet att förverkliga detta på ansågs vara att staterna där minoriteterna levde genom avtal påtog sig förpliktelser gentemot sina minoriteter (Eek, 1976). Deklara-

tionen om nationellt självbestämmande, kallad Wilson-deklarationen, blev just bara en deklaration. De små folkslag som garanterades självbestämmande och suveränitet genom Wilsons deklaration tilläts inte av sina större och mäktigare grannar att utöva denna rätt (Hobsbawm, 1994, Palmer/Colton 1990). Doktrinen om nationellt självbestämmande har inte bara fungerat som rättfärdigande av minoriteternas anspråk utan även som en katalysator (Connor 1972).

Idéer om folkvilja, demokrati och nationalstatens formation jämte utvecklingen av kapitalism och industrialism fick stora följder för människors identitet. Statens roll, funktion och makt är en nyckelfaktor i förståelsen av kollektiva identiteter. Mera precis kan två sidor av detta, med stor betydelse för forandet och uppkomsten av nya kollektiva identiteter, urskiljas: dessa är nationalstatens homogeniserande respektive fragmentariserande kraft. Den klassiska nationalstaten utgör ett avgränsat territorium, dess gränser utgör samhällets gränser. Staten konstituerar de sociala ramarna inom vilka olika aktiviteter skapas och transformeras och därigenom skapas olika identiteter. Ideologin skapar den nationella kulturen och staten ser till att produktionen fungerar. Staten reglerar själva produktionsprocessen: "Staten organiserar de villkor under vilka medborgarna [...] bär upp produktionsprocessen" (Habermas 1984:136). Nationalstaten avgränsar och organiserar det sociala rummet genom en utbyggnad av nationella institutioner, övervakning av territorium, centralisering och standardisering och utan att ta hänsyn till existerande konflikter och försöker inkorporera olikheterna in i nationalstaten (Poulantzas 1970). Staten "har den särskilda funktionen att utgöra samhällningsfaktorn för en samhällsformations olika nivåer" (Poulantzas 1970:44). Dessa olikheter består både av klasskillnader och etniska skillnader. Poulantzas, som diskuterar statens funktion utifrån dess relationer till dominerade och dominerande klasser, säger att den kapitalistiska staten vidmakthåller "de dominerande klassernas politiska desorganisering å ena sidan tack vare sin isoleringseffekt på de sociala ekonomiska förhållandena, å den andra tack vare den fördel den drar av denna effekt när den framställer sig som enheten av folket-nationen, sammansatt av politiska personer-privata individer" (Poulantzas 1970:209).

Vad Poulantzas kallar framställningen av "enheten av folket-nationen" är idén om det allmännas intresse i motsats till grupp- eller klassintressen, vilka bl.a. formade den moderna statens ideologi och symboliska system (Giddens 1987:211–212). Ju mer staten blir administrativt enhetlig desto mer måste statsmakterna appellera till allmänintresset. Den moderna staten, säger Habermas, som i jämförelse med tidigare former av stater, "tillskansat sig ett större mått av funktionell autonomi, och inom ramen för den allt starkare funktionella specifieringen har också den moderna förvaltningens förmåga att driva sin vilja igenom kraftigt tilltagit på medborgarnas och olika särgruppers bekostnad" (Habermas 1984:136). Det centrala argumentet för denna homogenisering är att produktion inte kan försiggå utan homogenisering, men även militär kapprustning, internationell konkurrens och övervakningsbehov nödvändiggör homogeniseringen (Giddens 1987).

Samtidigt sker en fragmentisering och genom den förnekas, motarbetas, upphävs gemenskaper och lojaliteter som etniska band, regionala enheter o.s.v. och ett direkt band mellan nationen/staten och individerna upprättas; alla subnationella gemenskaper motarbetas och upphävs av nationalstaten. Staten splittrar naturliga gemenskaper som by, region, familj, grannskap, etniska grupper och förenar dem som nation i gemenskap. Detta sker genom att nationalstaten genom mekanismerna lag och ideologi (nationalism) försöker omvandla direkta sociala relationer till relationer och lojalitet till staten. Denna process kan också kallas individualiseringsprocess där individen i ökande grad lösgörs från sociala grupper såsom familjen och grannskapet. Vi talar givetvis om en komplex och

mångtydig process som tvingas fram av strukturella förändringar i samhället tillsammans med statens agerande. Av strukturella och ekonomiska överlevnadsskäl lösgörs människor från varandra och sina "naturliga" relationer.

Nationalstaten åstadkommer m.a.o. homogenisering och fragmentisering genom lagen och ideologiska apparater och mer specifikt genom sin socialpolitik. Eftersom nationalstaten i stor utsträckning formas av kapitalism och industrialism och dessa opererar utifrån nationalstaten spelar de en avgörande roll i denna januslika process av homogenisering och heterogenisering. De bryter ned gamla sociala gemenskaper och nödvändiggör nya former av gemenskap. I denna process står nationalstaten för det allmänna, för den nya gemenskapen, samtidigt som den nationella kulturen håller samman individerna.

## 2.2 Den teoretiska förståelsen av etnicitet

### Klassiska" moderniseringsteorier

De flesta av sociologins klassiker tenderade att ignorera eller tona ned relationen mellan den klassiska sociologiska traditionen och studiet av ras och etniska relationer. Ingen av sociologins förfäder Marx, Weber, Durkheim, Comte, Spencer eller Simmel ägnade mycket uppmärksamhet åt frågor om ras och etniska relationer, men de skrev inte desto mindre om dessa frågor och lämnade vissa relevanta bidrag (Rex 1970, Stone 1978, Eriksen 1993). Uppfattningen att den klassiska sociologiska traditionen ignorerade problemen med ras och etnicitet är således felaktig eftersom frågor om ras och etniska relationer diskuterades, men de diskuterades inte som isolerade och separata frågeställningar, utan snarare som aspekter av bredare sociala problem. Klassikerna skrev visserligen och initierade begrepp och analyser om ras och etniska relationer, men ett sociologiskt angreppssätt utvecklades och antogs först senare i USA (Rex 1970).

Den viktigaste förklaringen till varför klassikerna inte studerade ras och etnicitet i större utsträckning än de gjorde är att de var en del av det *moderna projektet* och dess påskyn-dare och rannsakare; de var utbildade i och barn av upplysningstraditionen. En av deras mest djupgående fördomar, utöver deras odelade tro på ratio (med ett visst undantag för Weber), var förståelse för skapandet av nationen eller nationalismen som en progressiv och enda väg för en ny form av social enhet. Viktigare är, att de med sina moderna glasögon, såg partikularism, det multikulturella och mångfald som fenomen tillhörande det för-flutna och deras uppfattning av det moderna projektet uteslöt fenomen som ras och etnici-tet. De nya sociala formationerna var, med deras uppfattning, enhetliga och monolitiska, homogena och universella (se t.ex. Bauman 1992; Calhoun 1995). Både Weber, Durkheim och Marx var modernismens och nationalismens barn. Som intellektuella betecknade de etniska grupper som kvarlevor från en förmodern tid före nationalstatens födelse. De såg etniska grupper som hinder för nationsbygget och utvecklingen och trodde att dessa frågor med tiden skulle svepas bort av modernitetens och modernisationens progressiva vågor.

Det dominerande perspektivet på etnicitet inom brittisk antropologi och amerikansk sociologi fram till 1950–60-talen kan härledas till några av sociologins förgrundsgestalter. Flera av dessa (t.ex. Durkheim 1964, 1968, 1976, Tönnies 1996, Weber 1983, 1987) ana-lyserade den moderna samhällsutvecklingen med hjälp av kontrasterande begreppspar: mekanisk kontra organisk solidaritet, Gemeinschaft kontra Gesellschaft, traditionella kontra rationella samhällen. Den gemensamma grunden för dessa teorier var att samhällsut-vecklingen i form av industrialisering och urbanisering obönhörligt ledde till helt nya for-mer av socialt liv. Man antog att denna samhällsutveckling, eller modernisering, skulle medföra att förstnämnda livsformer skulle ge vika för ekonomin, industrialiseringen och urbaniseringen. Dessa skulle leda till nya typer av social organisation. Teorierna gjorde

gällande att samhällsutvecklingen gick från gemenskapsformer baserade på tillskriven status mot gemenskapsformer baserade på förvärvad status.

Dessa moderniseringsteorier har betraktat etniska konflikter som en relik från en anakronistisk traditionalism dömd att trängas ut av modernitet. Enligt denna uppfattning var det bara en tidsfråga innan moderniseringen uppenbarade det irrationella och onyttiga med överlevande etniska band och konflikter. De allra flesta forskare som studerat nationsbyggande har, i likhet med klassikerna, sett etniciteten som en ålderdomlig kvarleva från en förmodern tid som kommer att försvinna med moderniseringens utveckling. De har antagit att etniska lojaliteter kommer att ersättas av lojalitet med staten. Med statens utbredning och utvecklande av infrastruktur och kommunikationsnät kommer olika grupper att knytas allt närmare varandra. Argumenten för och resonemangen kring detta är olika. Deutsch (1961) menar t.ex. att urbanisering, industrialisering, utbyggd infrastruktur och ökade kommunikationsmöjligheter kort sagt leder till upplösning av etniska band och lojaliteter och assimilation av olika etniska grupper. Enligt Deutsch medför dessa strukturella förändringar ökade kontakter mellan etniska grupper och den sociala rörligheten orsakad av modernisering, att allt fler grupper dras in i en transformation från traditionellt till modernt levnadssätt. Denna process innebär exponering för massmedier, ökad läskunnighet, urbanisering och övergång från agrara till icke agrara yrken. Dessa och andra processer bryter ned det traditionella levnadssättet och ökad social rörlighet för samman grupper och olika grupper assimileras.

Gellner (1978) ser etnicitet som något anakronistiskt och hävdar att dess dragningskraft är svagare än den större nationalismens. Gellner argumenterar för att den moderna sociala strukturen och arbetsfördelningen som skär tvärs igenom mindre grupper, transformerar förrådet av känslor för etnicitet till känslor för nationen. Industrialismens och nationalismens homogeniserande tendenser lämnar lite utrymme för subnationella etniska identiteter. Ekonomisk och kulturell globalisering tenderar att förpassa och reducera etnicitet till samhällets periferi. Ett annat argument (van den Bergh, 1976) är att det moderna samhället, statsmakternas storlek och omfattning gör att etniciteten blir föråldrad. Ju större ett lands ledning blir desto mer centraliserad blir makten. Ju mer centraliserad och institutionaliserad ekonomin blir desto mindre legitimt och relevant blir det för statsmakterna att referera till människors etniska identitet. Enligt Featherstone (1990) verkar också masselektronisk kommunikation i denna riktning.

Dessa teorier betonar nationalstatens assimilerande kraft i industrialismens tidevarv. Majoritetsgrupper och dominerande eliter var vanligen intoleranta mot etnisk variation inom dess gränser (Richmond 1984, Calhoun 1993, Bauman 1992). Samhällets interna ordning och sociala integration var avhängig av att föregående lokala stambaserade eller provinsiella lojaliteter och band eliminerades och ersattes av lojalitet med nationalstaten; den nya enheten ledd av en sekulär stat. Under detta skede fördes människor med olika bakgrunder samman till priset av att etniska lojaliteter underordnades den större enheten nationen.

### **Kritik av "klassiska" moderniseringsteorier: argument för och förklaringar till etnicitetens bestående**

"Klassiska" moderniseringsteorier, vilka förstår etnicitet som något ålderdomligt som kommer att försvinna med tilltagande modernisering, kan kritiseras utifrån det faktum att etnicitet, nation och stat inte sammanfaller, att inga nationalstater är etniskt homogena och att etniska grupper och konflikter alltid existerat samt att modernisering inte nödvän-

digtvis medför etnicitetens försvinnande, utan snarare bidrar till ökat etniskt medvetande och ökade etniska konflikter, såsom olika händelser i världen under 1900-talet visat.

Ty sedan kalla krigets slut har många förtryckta och kanske bara till hälften formade nationaliteter i hela Europa trätt fram ur mörkret och velat ta sin nya frihet i besittning [...] i väst har vi nationaliteter som ännu håller på att formas, och som söker sig en plats någonstans på skalan mellan självstyre och statsbildning. I Storbritannien finns Wales och Skottland, i Spanien Katalonien och Baskien (Ash 1999).

Flera förklaringar kan anföras till uppvaknande etnisk nationalism: 1) Ökad kontakt och kommunikation mellan människor ökar deras etniska medvetande; 2) Ökad spridning av idéer om demokrati och mänskliga rättigheter gör det svårare att rättfärdiga etnisk underordning; 3) En tredje förklaring till ökad etnisk nationalism och etnicitetens uppvaknande är centrums ökade dominans över periferin. Dessa förklaringar har giltighet för såväl länder i västerländska samhällen som för länder utanför västerlandet, dock har den tredje förklaringen främst diskuterats i förhållande till de förstnämnda länderna och tas därför jämte andra förklaringar upp i nästa avsnitt om etnicitetens uppvaknande i västerlandet.

Det visar sig att ökad kommunikation och transaktion mellan människor kan öka assimilation och integration, men ökad kommunikation kan också leda till och väcka konflikter och separatism. Detta är i själva verket Deutschs första tes i vilken han betonar (1953) att ökade kontakter mellan etniska grupper kan öka antagonismen dem emellan och följaktligen förstärka den etniska identiteten; social rörlighet orsakad av modernisering för samman grupper och de konkurrerar om samma resurser och värden, utbildningar och yrken, vilket ökar etniska konflikter. Människors aspirationer och förväntningar förändras när de dras in i mobilitet och modernisering. De vill ha fler varor, större välstånd, erkännande och makt. Människor strävar efter samma varor och resurser. Konflikter uppstår inte för att människor är olika utan för att de är lika och tävlar om samma saker. Alltså tenderar modernisering att medföra konflikter.

I vissa fall tenderar en ökad grad av modernisering att öka det kulturella medvetandet och skapa interetniska konflikter. Ekonomiska och teknologiska faktorer för samman människor som är främlingar för varandra och medvetandegör dem samt påkallar deras uppmärksamhet om att de är olika främlingarna. Av detta kan en mer iögonfallande differentiering och konflikter uppkomma. Utökade kommunikationskanaler medför ökat kulturellt medvetande bland etniska grupper om deras egen särprägel och vad som skiljer dem från andra. Följden av detta är tvåfaldig; dels blir individen medveten om andra grupper som skiljer sig från honom, dels blir han medveten om andra individer som delar hans identitet. I den utsträckning ökade kontakter medför eller skapar interetniska spänningar ökar också sannolikheten att spänningar förvärras av medvetenhet om betydelse av ojämlikhet mellan etniska grupper (Connor 1972, Horowitz 1985, Hettne 1992).

Framförallt kan kanske uppvaknandet av det militanta etniska medvetandet i såväl utvecklade som underutvecklade länder inte så mycket förklaras av ökade kommunikationsmöjligheter som av själva budskapet av universalism och jämlikhet, idéer om demokrati och allas lika värde och rätt till inflytande. En orsak till upptrappningen av etniska konflikter ligger i att globala och institutionella trender, såsom spridningen av normer om jämlikhet, gjort etnisk underordning förkastlig och att etniska grupper jämför sin position i samhället med grupper i sin närhet (Horowitz 1985). Den ökade spridningen av dessa idéer till följd av ökad modernisering och globalisering gör det svårare för olika dominerande grupper att legitimera sin dominans, sitt förtryck och uteblivet erkännande av underordnade grupper.

Uppfattningen att nationalism eller etnicitet håller på att försvinna som en del av en obsolet tradition kan bestridas (Calhoun 1993, Connor 1972, Anderson 1991, Smith 1991, Horowitz 1985, Alter 1989, Gellner 1983). De bägge fenomenen kan snarare användas som en uppsättning "categorical identities" vilka används av eliter och andra deltagare i politiska och sociala strider (Calhoun 1993). Enligt Calhoun formar dessa identiteter vardagslivet och erbjuder individerna verktyg för att begripa förutvarande existerande homogenitet och skillnader samt för att konstituera specifika versioner av sådana identiteter. Betydelsefulla sociala och kulturella förändringar som statsbygget, individualismens uppkomst och utbredning samt omfattande nätverk av sekundära relationer, bidrar till att både nationalism och etnicitet blir viktiga för människorna (Calhoun 1997).

Om tesen (se t.ex. Deutsch 1961) att moderniseringen medför att etnicitet försvinner, att mindre samfund sekulariseras och assimileras av sina dominerande etniska grannar vore riktigt, borde etniskt medvetande och etniska problem avta långsamt med moderniseringsprocessen. Verkligheten visar motsatsen: det etniska medvetandet är i växande som en politisk maktfaktor och statsgränser ifrågasätts i ökande utsträckning med anledning av det ökade etniska medvetandet. Den sociala mobiliteten behöver inte, som den klassiska moderniseringsteorin antagit, nödvändigtvis leda till att de primära lojaliteterna transformeras från en etnisk grupp till staten. De klassiska moderniseringsteorierna kan inte förklara varför medlemmar av specifika etniska samfund är mottagliga för folklig mobilisering eller politisk aktivism. Teorierna misslyckas med att förklara de vågor av etnisk nationalism, etniska självständighetsrörelser, ökat etniskt medvetande och ökade etniska konflikter som inträffat i takt med ökad modernisering. Denna historiska utveckling har vederlagt moderniseringsteoriernas antaganden om förhållandet mellan etnicitet och modernisering.

Förhållandet mellan modernisering, ökat etniskt medvetande och etniska konflikter kan utläsas i de vågor av etnisk nationalism som funnits i världen sedan slutet av 1700-talet. Det är möjligt att urskilja tre vågor av etnisk nationalism sedan sent 1700-tal (Smith 1991). Den första "klassiska" vågen inträffar under 1800-talet i östra Europa och Mellanöstern, den andra under mitten av 1900-talet i Asien och Afrika, där f.d. kolonialländer strävade efter självständighet (Horowitz 1985, Hobsbawm 1994, Andersson 1991, Tägil 1993, Hettne 1992) och den tredje inträffar efter andra världskriget i Västeuropa och USA, denna diskuteras nedan.

Det finns dock begränsningar i anförda argument att etniska konflikter är en del eller produkt av moderniseringen. Presenterade argument innebär inte entydigt att ökad modernisering medför ökad etnisk separatism. Det finns empiriska belägg (Connor 1992, Horowitz 1985, Hettne 1992 m.fl.) som både bekräftar och vederlägger detta. Teorier som understryker relationen mellan etniska konflikter och modernisering fokuserar speciellt på två frågor – eliters roll och ambitioner och att etniska grupper moderniseras på olika sätt och i olika omfattning vilket leder till konflikter (Horowitz 1985). Denna ansats förmår dock inte förklara varför de flesta av de etniska konflikterna inträffar i de minst moderniserade delarna av världen; den står tämligen handfallen inför förklaringar av etniska konflikter i premoderna tider och kan inte förklara utvecklingen av nutida etnonationalism (Horowitz 1985, Smith 1991). Industrialism har ofta föregått förekomsten av etnonationalistiska rörelser. Dessa rörelser verkar inte heller vara relaterade till någon speciell kategori av socioekonomisk bakgrund. Etnonationalism och ekonomiska faktorer verkar inte ha någon korrelans (Connor 1972). Om vi t.ex. tittar på västvärlden borde, som Lijphart (1977) påpekar, etniska konflikter ha fått sin höjdpunkt under den industriella revolutionen istället för under de senaste decennierna.



Pekar dessa förhållanden på att teorierna är felaktiga och ohållbara? En sådan slutsats är förhastad. Vi behöver inte förkasta argumenten utan bör nyansera dem. En förklaring kan vara att moderniseringen inte hotade etniska grupper i västvärlden på allvar förrän efter andra världskriget (Connor 1972). Förhållandet verkar alltså vara att ju mer effektiv och systematisk och ju mer utbredd och expansiv en stat blir desto större hot verkar den utgöra för etniska grupper; den utövar större kulturellt tryck och kan hota gruppens livsutrymme, näringar etc.

Det ökade etniska medvetandet, etnisk nationalism och etniska konflikter världen över utlöste en våg av vetenskapliga och politiska förklaringar och analyser (Hetcher 1975). Det som länge förträngts, nämligen att de flesta redan existerande stater är etniskt heterogena, uppenbarades av etnicitetens ökande betydelse och de etniska konflikterna. Dessa frågor började i stor omfattning studeras och de gamla teorierna omprövades.

### **Assimilationsteorier och kritik av dessa: argument för och förklaringar till etnicitetens bestående i västerländska samhällen**

Assimilationisterna (Park 1914a, 1914b, Thomas/Znaniiecki 1978, Handlin 1973 m.fl.) trodde på och lanserade teorin om smältdegeln. De såg det amerikanska samhället som en "melting pot" i vilken alla etniska distinktioner bland immigranterna skulle försvinna med tiden och de såg assimilation som det sista stadiet i etniska kontaktsituationer. Park ansåg att assimilationsfasen ofrånkomligen skulle följas av ytterligare en, nämligen amalgamation, vilken inträffar i samband med blandäktenskap och korsning av raser. Thomas/ Znaniiecki betonar att ackulturations- och assimilationsprocesserna inte är ett individuellt fenomen utan ett gruppfenomen. Park och andra i den första generationen i Chicagoskolan anammade uppfattningen att modernitet är detsamma som jämlikhet och lika möjligheter. Dessa tänkare antar implicit idéerna i det klassiska moderna tänkandet, vilka låg till grund för andra idéer om melting pot, tron på homogenitet, enhet och jämlikhet etc. Jag ser dessa assimilationsteorier som ett uttryck för ovan diskuterade moderniseringsteorier och kommer att nedan kritisera dessa utifrån förhållandet att etniciteten fick ett uppvaknande i västvärlden efter andra världskriget och fortsätter att ha betydelse i samhället.

Den dominerande uppfattningen om etniciteten, utifrån den dominerande funktionalismen i det intellektuella livet i USA, var att ett antal fenomen var oförenliga med, eller i bästa fall överlevande rester av, vad som skulle tyna bort i det moderna, industriella och universella samhället (van den Berghe 1976). Ett av dessa fenomen som betraktades som obsolet var lojaliteter som riktades mot kast, ras och etniska grupper. Uppfattningen av etniciteten i västländerna var att ackulturation och assimilation kommer att leda till att etniska grupper eller invandrargrupper uppgår i majoritetskulturen och -befolkningen. Denna rätlinjiga teori är en del av den klassiska moderniseringsteorin och baserar sig på teorin om att etniska grupper kommer att smälta samman till en ny kultur. Under första hälften av 1900-talet hade många samhällsforskare en föreställning om stora städer som stora smältdegel, där de olika invandrade grupperna smälte samman. Detta ansågs inte bara troligt utan också önskvärt. Smältdegeln, som blev USA:s officiella kulturideologi, tycktes bekräftad av amerikanska erfarenheter: i det nya landet genomgick invandrarna en snabb process som innebar att de i slutänden kom ut som amerikaner, "avtvättade" alla etniska och kulturella kännetecken.

En annan grundläggande uppfattning inom den amerikanska sociologin var att etniska grupper betraktades som människor med en särskild kultur och etnicitet som syftade på uppvisande av de etniska kulturdragen. Mot denna bakgrund blev studier av etnicitet i stor

utsträckning detsamma som studier av ackulturation och assimilation. Den amerikanska ideologin och forskarnas uppfattning innebar till sin kärna att varje nyinvandrad etnisk grupp i ökande utsträckning överger sina särskilda kulturdrag och upptar majoritetens kultur. Man antog att de etniska grupperna gradvis skulle assimileras och till slut förlora alla distinkta etniska drag. Etnicitet betraktades som en fas i historien, något man lämnar bakom sig när man kliver in i det moderna samhället (Björklund, 1983:3). Implicit antog man att invandrarna genom ackulturations- och assimilationsprocessen lämnade alla uråldriga fördomar, traditioner och seder bakom sig och tog till sig den nya kulturen och på så sätt smälte samman till en ”ny människoras” (Jonsson, 1993).

Etnicitetens betydelse för människor har inte försvunnit. Den dominerande föreställningen att de invandrade etniska grupperna snabbt skulle raderas som sociala och kulturella grupper genom ackulturation och assimilation, vederlades av den historiska utvecklingen. Vågor av etnisk renässans, etnonationalism, våldsamma etniska konflikter, orättvisor och ojämlikhet jämte strukturella förändringar i samhället, falsifierade det funktionalistiska och modernistiska antagandet att etnicitet skulle försvinna med ökad industrialisering och modernisering, och visade istället att etnicitet trots modernisering och industrialisering bestod samt att dessa fenomen t.o.m. i vissa fall gav upphov till uppvaknande av etniskt medvetande och etniska konflikter.

Efter andra världskriget blomrade en reaktion mot industrialiseringens tryck upp i flera etniska grupper. Vad som händer är bl.a. att en ny känsla av kollektiv identitet bland svarta i USA, fransmän i Kanada, flamländare i Belgien, bland skottar och walesare uppstår (McNeill 1986). Denna folkliga etniska nationalism som svept över industrialiserade västländer sedan slutet av 50-talet skiljer sig givetvis från de ovan nämnda. Uppfattningen att assimilation är en irreversibel process kom på skam genom detta plötsliga återuppvaknande av t.ex. skotsk, walesisk och baskisk nationalism på 60-talet. Detta visar på att assimilation kan bli omvänd så länge som etnisk identitet inte försvunnit helt. Utöver ovan diskuterade förklaringar till etnisk nationalism i allmänhet har etnicitetens uppvaknande i västerländska samhällen efter andra världskriget flera andra specifika förklaringar:

1) Etnisk nationalism och uppdelning av statsbildningar i och med avkolonialiseringen av Afrika och Asien stimulerade Black Power-rörelsen (Smith 1991, Horowitz 1985, Hettne 1992, Connor 1972, van den Berghe 1976), vilken i sin tur stimulerade andra etniska rörelser i västerländska samhällen (Glazer/ Moynihan 1970, 1975, Brass 1979 m.fl.). Den etniska renässansen i väst kan ses i kulturella termer som reflektioner av revolt mot imperialismen i de tidigare kolonialländerna. I många fall identifierade sig etniska minoriteter i industrialiserade länder med befrielseströrelser i tidigare kolonialiserade länder. Efter kolonialismens fall kunde ingen längre uttryckligen hävda överlägsenhet och möjligheten öppnades för varje folk att betona sitt språk, sin religion eller sin kulturs inneboende värde och att hävda sin stolthet.

2) Centrums ökade dominans över periferin orsakade etnonationalism (Hettne 1992, Horowitz 1985, Smith 1991, Hatcher 1975, McNeill 1986). Ökad dominans och maktutövning till följd av ökad modernisering och centrums penetration av periferin medförde etnisk nationalism och återuppståndelse av rörelser som kräver etnisk autonomi eller självständighet. Det som stod i centrum är dominans och maktutövning från staten eller dess centrum gentemot andra underordnade, perifera grupper, t.ex. etniska grupper. Kampen för att kontrollera staten ökar etniska konflikter.

- 3) Modernisering leder inte självklart till att etnisk och rasmässig ojämlikhet och diskriminering upphör (Blumer 1965, Steinberg 1989, Rex 1970b). Bestående ojämlikhet och diskriminering var en orsak till uppvaknande av etniskt medvetande (Rex 1970, Brass 1991).
- 4) Traditionella klassidentiteters och religiösa identiteters avtagande betydelse ökade behovet av andra slags identiteter såsom etnisk identitet; traditionella ideologiska konflikters och klasskonflikters avtagande betydelse ökade andra konflikters betydelse såsom etniska konflikter (Lijpart 1977, Burgess 1978, Bell 1975, Glazer/Moynihan 1970, 1975). På grund av bl.a. klasstillhörighetens och de *traditionella* yrkesidentiteternas avtagande betydelse, orsakad av sociala och teknologiska förändringar, kvarstår etniciteten som en källa för social mobilisering och som identifikationsfaktor (se t.ex. Lijphart 1977, Burgess 1978, Bell 1975, Glazer/ Moynihan 1970, 1975). Gamla identiteter ersätts av nya identiteter, vilka växer fram i samband med masskultur, kommunikation och massmedia (se t.ex. Bell 1975, Bauman 1992). Ett annat argument, som sammanhänger med detta, är att ökad demokratisering och pluralism i samhället medför uppvaknande av etnicitet och uppmunttrar etniska krav (Lijpart 1977, Bell 1975).
- 5) En kontinuerlig migration till Nordamerika och Västeuropa håller frågor om etnisk mångfald vid liv.

Assimilationsteorierna blev teoretiskt motsagda på 1960- och 1970-talen och fick stark konkurrens av en pluralistisk ståndpunkt. De som förde fram den pluralistiska ståndpunkten, pluralisterna (Gordon 1964, Glazer/Moynihan 1970, 1975 m.fl.), fann att assimilationisternas teser inte infriats. Pluralisterna såg det amerikanska samhället som ett pluralistiskt samhälle och argumenterade för möjligheterna för etniska särdrag att bestå. Flera forskare uppmärksammade och diskuterade uppvaknandet av etnicitet och etnisk identitet under 1970-talet (Burgess 1978, Glazer/Moynihan 1970, 1975, van den Berghe 1976 m.fl.) – ett decennium under vilket litteratur, konferenser och forskning om etnicitet blomstrade. Under denna tid skedde också en övergång till en ny terminologi. Fenomen och företeelser som tidigare diskuterats i termer av "stam" (tribe) och/eller "kast" diskuterades oftare i termer av etnicitet (Björklund 1983, Tägil 1993, Rex 1992, Eriksen 1993).

Pluralisterna hade som grundtes att den etniska identitetens betydelse består i västerländska samhällen och hävdade att etniska grupper kunde fortleva i många generationer utan att assimileras. Pluralisterna menade att etniska samhällen fortsätter att ha betydelse för individerna och att det amerikanska samhället är som en mosaik bestående av etniska grupper med starka sociala barriärer. Utifrån de nya studierna och argumenten visade man att det inte är en slump att etniciteten fortsätter att vara betydelsefull.

En viktig teoretisk utgångspunkt för pluralisterna var Gordons (1964) distinktion mellan ackulturation och social eller strukturell assimilation, där den förra kan inträffa utan att den senare gör det. Gordon ansåg att den sociala assimilationen inte inträffat. Huvudtesen är att ackulturation kan inträffa utan social assimilation, men inte tvärtom. Strukturell assimilation förutsätter, innebär eller leder till kulturell assimilation. Gordons analys innebär att trots att etniska grupper är kulturellt assimilerade överlever etniciteten i de sociala banden, inom det etniska samhället, vilket består av primära relationer, av ingifte och av koncentration av medlemmar från samma etniska grupp.

Pluralisternas studier visade att etniska grupper har distinkta historiska erfarenheter och utvecklar nya särskilda livsmönster i det nya landet, vilket innebär att en ny kultur som skiljer sig från hemlandets och värdlandets utvecklas. Etniska gruppers överlevnad och den solidaritet som består internt mellan dem är betydande. Av detta kan vi dra slutsatsen att den etniska identiteten upprätthålls och består.

Även om en sammansmältning sker som assimilationsteorierna gör gällande så är Amerika fortfarande en mosaik bestående av subgrupper och subkulturer. Etniciteten överlever i någon form bland ättlingar till 1800- och 1900-talens invandrare. Medan den samtida etniciteten i liten utsträckning är en fortsättning på det europeiska arvet existerar den för att den är funktionell. Nya former av etnicitet växer fram som svar på rådande behov snarare än att vara en fortsättning på förflutna traditioner i de europeiska ursprungsländerna. Det sker en amerikanisering av invandrarna och deras ättlingar, vilket har medfört att sökandet efter livskraftiga element av etnicitet flyttats från det kulturella till det sociala, till community.

Bevarandet av det europeiska arvet är större än vad som antas av ackulturations- och assimilationsteorierna. Etniska kulturer och organisationer är fungerande och livaktiga, endogami praktiseras av många minoriteter, olika beteende- och värdesystem och mönster råder i samhället, etniska grupper fortsätter att agera som politiska intressegrupper och den etniska stoltheten har förblivit stark (Glazer/Moynihan, 1970). Framförallt överlever etniciteten vad gäller de primära relationerna och banden, vilka i huvudsak är etniskt homogena. Vid val av intima relationer eller förtroenderelationer råder fortfarande en stark tendens att välja individer tillhörande samma etniska grupp (Greeley i Alba 1976). Parenti (1970) drar efter en genomgång av olika studier om etnicitet slutsatsen att det rika pluralistiska parallellsystemet av etniskt och institutionellt liv uppvisar påfallande varaktighet och finner att strukturell assimilation varken verkar vara ofrånkomlig eller immanent. I analyser av assimilation skiljer assimilationsteorierna inte på ett korrekt och tillräckligt nyanserat sätt på olika etniska grupper, t.ex. religiösa grupper som judar, vilka varit statslösa, och nationella grupper, som italienare och polacker. Det finns belägg för att ackulturation och assimilation har påverkat både religiösa och sekulära kulturer och att denna påverkan är starkare på de sistnämnda.

Ett annat argument som talar emot uppfattningen att etniska skillnader och etnisk nationalism kommer att upplösas är det moderna samhällets ekonomiska och politiska behov av att förnya etniska myter om ursprung och arv (McNeill 1986, Connor 1993, Smith 1996). Elektroniska massmedia kan verka i riktning mot assimilation, men kan också utgöra möjligheter för etniska grupper och kulturer att hålla kontakt och skapa nätverk, att helt enkelt upprätthålla sig själva som grupp bortom geografiska hinder och distans (Richmond 1984). I den accelererande globaliseringen med den viktiga följden att nationalstatens roll och funktion förändras, ökade transnationella kontakter, förbindelser och migration vilka tillsammans ökar samhällets komplexitet och differentiering och i vilken allt fler ansvarsområden ombesörjs av välfärdsstatens olika institutioner har också flera pekat på att dessa institutioner inte förmår att skapa mening och tillhörighet (se Habermas 1984, 1981, Melucci 1991). Melluci och andra menar sålunda att behovet av identifikation med ett etniskt eller nationellt kollektiv är ett exempel på något som välfärdsstatens organisation inte förmår att tillfredsställa. Detta innebär att

[...]statens välfärdsorganisation förmår inte att skapa identifikations- och tillhörighetsformer som uppfyller individens behov av självförverkligande kommunikativ interaktion och erkännande. Förnyelse av etnisk identitet kan således direkt relateras till det moderna samhällets konstitution baserad på en byråkratisk organisation med en instrumentell logik. Renässans av etnisk eller nationell identitet låter sig väl förklaras utifrån detta förhållande (Melucci 1991:101).

Med detta perspektiv på människans behov av kollektiv tillhörighet och det moderna samhällets oförmåga att tillfredsställa detta behöver vi inte förknippa ökad modernisering med avtagande etnicitet, för genom sin oförmåga att förse individer med en kollektiv iden-

titet bidrar ökad modernisering (differentiering) till förnyat sökande efter kollektiv tillhörighet.

Parsons har [...] föreslagit termen 'avdifferentiering' för att förklara detta behov av kollektiv inom vissa grupper. Han hävdar att det finns en växande mångfald av sociala roller som individen uppfordras att svara mot. Ingen av dessa roller förmår dock att ge individen en stabil identitet. Det uppstår därför selektiva avdifferentieringsmekanismer för att skapa identitet genom en återgång till primära tillhörigheter. Etniciteten återupplivas alltså som identitetskänsla därför att den svarar mot kollektiva behov som växer sig särskilt betydelsefulla inom komplexa samhällen (Melluci 1991:101).

Den stora skiljelinjen bland "etnicitetsforskare" har gått och går alltjämt mellan den tidigare generationens assimilationister och den senare generationens pluralister. Denna tudelning finns ännu idag bland forskarna och den tredje generationens etnicitetsforskare antar antingen att etniciteten är livaktig eller att den endast är symbolisk.

Efter pluralisternas teorier återupplivades assimilationisterna och försvararna av dessa kritiserade starkt uppfattningen att etniciteten består i västerländska samhällen. Den andra generationens assimilationister delar inte uppfattningen att pluralisternas argument mot assimilationisterna är tillräckliga och övertygande eller att etniciteten återuppväckts och blomstrat som förespråkarna hävdar. De hävdar att ackulturation och assimilation fortsätter och att allt tal om och upprätthållande av etnisk identitet är symbolisk (Alba 1976, Glans 1979, Steinberg 1989). Argumentet är att de symboler de olika etniska grupperna nu använder är mer synliga än föregående generationers symboler och att etniciteten av den orsaken blivit mer synlig. Det som kallas etniskt återuppvaknande ser de som ett uttryck för att etniska grupper blivit mer synliga och uppmärksammade p.g.a. ökad social rörlighet och att dessa grupper antar nya former för etniskt beteende och etniska band. De hävdar att tredje och fjärde generationens invandrare i USA uppvisar ett nytt slags etniskt engagemang och mer bryr sig om den etniska identiteten. Men behovet av etnisk identitet är varken starkt eller omfattande i dessa generationer. Dessa författare förnekar således inte pluralisternas uppfattning att etniciteten existerar, men de frågar sig hur dessa fenomen ska tolkas.

Utgångspunkten i denna kritik är att den form och typ av etnisk identitet som utövats av de olika generationerna är olika och att den tredje och fjärde generationens etniska identitet består av symbolisk identitet och att denna identitet är frivillig jämfört med de tidigare generationernas identitet, som var ofrivillig. Den nyare identiteten kräver därför väsentligen annorlunda etnisk kultur och organisation än den som krävdes bland äldre generationer. Framförallt förklaras talet om återuppväckt etnicitet med att senare generationers användande av sin etniska identitet är mer expressiv och explicit, t.ex. genom att individer med etnisk tillhörighet syns mer i det offentliga. Detta betyder inte att deras etniska attityder har förändrats; de har antingen agerat mer offentligt än tidigare eller, som svar på ett gynnsamt kulturellt klimat, mer öppet visat sina etniska impulser, vilka de tidigare undertryckt. Dessa författare ser inte återuppståndelsen som en "genuin" återuppståndelse av etnicitet, utan snarare som symptom på etniska kulturers döende och etniska samhällens nedgång. De anser bestämt att transformeringsprocesser som försiggår i det stora samhället inte går att vända och att etniska skillnader på lång sikt kommer att försvinna.

Etniska grupper handskas med två dilemman: de lever i ett slags limbo mellan hemlandet och exillandet och deras försök att anpassa etniska traditioner till realiteter i exilllandet blir obetydliga. De etniska gruppernas kris börjar då centrala delar av den traditionella kulturen modifieras, anpassas och slutligen överges. De delar som bevarats har dessutom

ryckts från den ursprungliga sociala och kulturella kontext till vilken de en gång hörde och blir därför irrelevanta eller dysfunktionella i det nya samhället. Steinbergs, Albas och Glans ståndpunkt är att etniciteten i Amerika är tunn och har blivit symbolisk därför att dess reella och objektiva grund försvunnit. Man betonar därför den subjektiva dimensionen av etnicitet: "People desperately wish to 'feel' ethnic precisely because they have all but lost the prerequisites for 'being' ethnic" (Steinberg 1989:63).

Likväl vet vi att etniska grupper överlever trots att den materiella basen för deras existens försvunnit, deras institutioner blivit anakronistiska eller medlemmarnas delaktighet i storsamhället ökat. Även om kritikernas analyser är riktiga så underskattar de för det första gruppernas möjlighet och förmåga att anpassa värderingar och institutioner till nya omständigheter och för det andra att symbolisk etnicitet inte är mindre betydelsefull än icke-symbolisk etnicitet. Att formerna för etnicitet och tillhörighet förändrats betyder inte att det inte existerar en betydelse, utan endast att denna betydelse existerar i nya former. Identiteten är en social process och de etniska grupperna utvecklar och förändrar den etniska identiteten i det nya landet. Etniska grupper är dynamiska aktörer vilka i sitt möte med en ständigt föränderlig värld kontinuerligt återskapar sig själva (jmf med Barth 1969, se också Glazer/Moynihan 1970, Sollors 1989).

Det är vidare möjligt att se samhället eller kollektivet som en symbolisk konstruktion (Cohen, 1993) eller en föreställd gemenskap (Anderson, 1991). Det som då står i fokus är samfundets eller gemenskapens mentala konstruktion eller hur den är föreställd, d.v.s. uppfattad med symboliska gränser och som kan fyllas med mening av medlemmarna. Samfundet/gemenskapen förstås genom dess medlemmars erfarenhet av det. Kollektivets vara eller inte vara, dess likheter med och skillnader mot andra kollektiv är m.a.o. inte objektiva utan en fråga om hur det upplevs och föreställs, hur gruppmedlemmarna uppfattar och föreställer sig det och vilken mening de tillskriver det.

### 2.3 Nyförståelse av universalism och partikularism

Etnicitetens överlevnad kan idag inte diskuteras utan förståelse av 1) diskursen om modernitet i allmänhet och problematiken kring universalism versus partikularism i synnerhet, och 2) förändrade strukturella förhållanden i samhället såsom fördjupad globalisering, nationalstatens försvagade politiska suveränitet och förändrade funktion samt ökad omfattning av migration.

Frågan om universalism respektive partikularism intar en central ställning i slaget om det moderna och tillhör en av de mest brännande teoretiska och politiska frågorna idag. Under lång tid har universalismen gått hand i hand med homogenisering och etnocentrism i politiken och samhällsvetenskaperna. Det är dessa universalitetsanspråk som under 60-talet ifrågasätts både teoretiskt och politiskt. Kritiken har teoretiskt avlossats från poststrukturalister och postmodernister, och politiskt av feminismen, etniska grupper, gayrörelsen och ekologirörelsen.

Moderniteten har återbeskrivits utifrån olika marginaliserade grupper – etniska minoriteter, kvinnor, homosexuella, ekologiska rörelser och medborgarrättsrörelser – ståndpunkt och perspektiv. Denna nyskrivning av moderniteten har varit lyhörd inför och tagit intryck av dessa grupperas röster och i större utsträckning tillåtit dem att delta i det offentliga och vetenskapliga samtalet. (se t.ex. Gilroy 1993, Calhoun 1995). Det är föga överraskande att de marginaliserade tidigare i stor utsträckning varit exkluderade från samtalet och att dessa grupper förkastar, ifrågasätter och omtolkar viktiga idéer, antaganden och begrepp inom samhällsvetenskaperna. Samtidigt har synandet och ifrågasättandet av det moderna projektet självt troligtvis gett utrymme och argument för och styrka åt olika slags

minoriteter för ett filosofiskt och vetenskapligt grundat argumenterande för mångfald. Den ökade sensibilitet och den utvidgade agoran för samtal och diskussion om modernitet har stora följder för både orienteringen och referensramen inom vetenskapen och i det större samhället för politik, etik, sociala relationer av olika slag och i synnerhet för erkännandet av mångfalden av erfarenheter, kultur, etik etc.

I kritiken av modernitetens problematiska sidor angräps upplysningsfilosofin, modernitetens ideologiska och intellektuella manifestation i allmänhet, och i synnerhet det moderna projektets ambition att bl.a. utveckla en universell moral och tro på universalism och objektivism. Utifrån t.ex. Foucaults (1983, 1987) och Nietzsches (1954a, 1954 b) ståndpunkter om den perspektivistiska och historiska karaktären av kunskap, sanning, frihet och vetenskap och hur dessa är relaterade till maktförhållanden och maktutövning gör kritiken gällande att modernism pålägger en rationalitet och enhetlighet på all mångfald i den sociala ordningen och förespråkar partikularism, mångfald och contextualism; kritiken angriper universalismen häftigt och likställer den med homogenitet, etnocentrism och dolda, ensidiga uppfattningar (se t.ex. West 1994, Fergusson 1994, Lorde 1994). Samtidigt visar "försvararna" (se t.ex. Habermas 1987b, Alexander 1995, Dickens/Fontana 1995, O'Neill 1994, Antonio/Kellner 1995, Carleheden 1996) av upplysningens projekt och ambition med universalismen, dess goda prestationer som upphävandet av ojämlikhet, ståndsskillnader, reglering av den starkares dominans över den svagare, tron på mänskliga normer och värden, möjligheterna till förståelse och omöjligheten och svårigheterna i föreslagna lösningar med mångfald och partikularism.

Ett, för vårt vidkommande, viktigt uttryck för denna kritik är nyförståelsen och granskandet av uppfattningen om kollektiva identiteter, samhället och mer precis nationalstaten, dess roll och legitimitet. Europeiska tänkare, speciellt formade av nationalistiska idéer, utvecklade idéer om samhällen som enhetliga, internt integrerade avskilda enheter inom vars gränser människor i princip var mer eller mindre likadana eller borde vara det (Calhoun 1995, Bauman 1992, 1994, Beck 1998). En förklaring till universalismens bortträngning av mångfald och annorlundaskap, är att en stor del av samhällsvetenskaperna implicit antagit att människor lever i en social värld, och utifrån detta har uppfattningen om avgränsade och internt integrerade samhällen skapats, medan gränsöverskridande relationer och avvikande och annorlunda identiteter och kulturer betraktas som problematiska kvarlevor från en förluten tid. Denna uppfattning om individen som ingående i en singular social kontext eller miljö återspeglade, menar Calhoun, hur det sociala livet var organiserat och hur det *borde* vara organiserat. Calhouns argument är att Durkheim, Weber m.fl. implicit antog eller underlät att ifrågasätta idén om att människor levde i en social värld, ett samhälle eller kollektiv i taget. Att människor kunde ingå i flera kollektiv, tillhöra flera sociala världar, ha flera språk eller medvetanden, framgår inte av deras teorier.

Vad som fortfarande betraktas som samhällsvetenskapernas och sociologins studieobjekt är ända från samhällsvetenskapernas födelse till nuet samhället definierat i nationalstatstermer. Den outtalade premissen har varit att samhällets och nationalstatens gränser i stort sammanfaller. Denna premiss har Smith kallat metodologisk nationalism (Beck 1998:39). Definitionen utgick och utgår fortfarande från idén om det singulara avskilda enhetliga samhället, d.v.s. nationalstaten. Detta begreppsliggörande har framställt samhällen som

[...]quite clearly delimited systems, which have their own inner unity. Now, understood in this way, "societies" are plainly *nation-states*. Yet although a sociologist speaking of a particular society might casually employ instead the term "nation" or "country", the character of the nationstate is rarely directly theorised (Giddens 1990:13).

Sociologins konventionella uppfattning av samhället, som Beck kallar ”container-teorin om samhället” (1998:42ff) förutsätter samhällen med ”statlig behärskning av rummet”. Homogeniteten i samhällen är i huvudsak produkten av statens kontroll vilken styr, reglerar, avgränsar, upprättar olika sektorer, aktiviteter och praktiker i samhället såsom utbildning, arbetsmarknad, infrastruktur, socialpolitik m.m.

Detta innebär att den sociologiska blicken följer nationalstatens ordnande auktoritet, makt och myndighet. Detta kommer till uttryck i att samhällen definitionsmässigt är underordnade stater: samhällen är *stats* samhällen; samhällsordningen betyder statlig ordning (Beck 1998:42).

Samhällsvetenskapernas studieobjekt uppfattas som homogena och inordnade och avgränsade i olika kollektiva identiteter och olika samhällssfärer. Det föreligger en skarp diskrepans mellan denna teori om samhället och dess verkliga beskaffenhet. Det måste klart framhållas att vi bör vara kritiska mot detta konventionella sätt att uppfatta och begreppsliggöra det sociala rummet av framförallt två skäl. Det ena skälet har diskuterats ovan. Samhällets gränser kan inte reduceras till nationalstatens även om statens behärskning och kontroll av det sociala livet inte får förbises. Vidare är inte teorier eller idéer om att människor ingår i en singulär social eller kulturell kontext hållbara eftersom dessa kontexter inte är internt integrerade avskilda enheter. Det andra skälet till att vi bör ifrågasätta den traditionella uppfattningen om samhället, d.v.s. den nationsstatliga modellen av samhället, är nationalstatens avtagande suveränitet och förändrade funktioner till följd av globaliseringskrafter, transnationella beroendeband och utbyte m.m.

I och med globaliseringen i alla dess dimensioner uppstår däremot inte bara en ny mångfald av förbindelser och korsförbindelser mellan stater och samhällen. Mer ödesdigert rasar dessutom hela byggnaden av de grundantaganden efter vilka samhällen och stater hittills har koncepterats och organiserats som *territoriella, från varandra avgränsade enheter*. Globalitet innebär att enheten av nationalstat och nationellt samhälle bryter samman. Det utvecklas nya makt- och konkurrensförhållanden, konflikter och överlappningar mellan nationalstatliga enheter och aktörer å ena sidan och transnationella aktörer, identiteter, sociala rum, situationer och processer å den andra (Beck 1998:40).

Transnationell handel, globalisering, interkontinentell och internationell migration, transnationell kultur, transnationella politiska och ekonomiska aktörer etc. ger skäl till nytänkande och utmanar den klassiska uppfattningen av den moderna nationalstaten. Denna *fördjupade* globalisering markerar att signifikativa förändringar inträffat i västerlandet sedan 60-talet. Om vi t.ex. begränsar diskussionen till Europa är tre utvecklingslinjer och tendenser urskiljbara; i vissa avseenden förstärker dessa och är ömsesidigt relaterade till varandra och är bärande element i dessa förändringar: 1) Den ökade omfattningen av immigration till kontinenten, med dess följder i form av ökad, eller kanske i vissa avseenden uppkomst av, etnisk och kulturell variation och mångfald; 2) Det transnationella moderniseringsprojektet som EU innebär, skapar nya politiska och ekonomiska figurationer med efterföljande effekter i form av förändringar och modifieringar av idén om den suveräna nationalstaten, nationalism och medborgarskap (se t.ex. Petersson 1999); 3) De alltmer utvecklade och utbyggda transnationella kommunikationsstrukturerna vilka möjliggör samtidighet och upphäver tidens och det sociala rummets begränsningar. Invandringen till Europa medför att de europeiska staternas gränser blir porösa vilket skapar behov av omprövning och nyförståelse av den nationella identiteten. Men framförallt är utvecklingen i framförallt Västeuropa och den andra moderniseringsvägen, d.v.s. byggandet av EU, det bästa och mest tvingande exemplet på och beviset för att behovet av nytänkande om nationalstatens innebörd, roll och funktion är stort. Moderniseringsvägen, de nämnda för-



ändringarna samt EU:s fyra friheter för arbete, kapital, varor och tjänster, underminerar nationalstatens traditionella makt, roll och funktion. Framväxten av nya realiteter som de nämnda, liksom migration och miljöproblem är inte möjliga att hantera, kontrollera och lösa med enbart nationalstatens kapacitet.

Mot bakgrund av beskrivna debatter och grundläggande förändringar av samhället kan således mycket av hittillsvarande skrivande och reflekterande kring etnicitet ifrågasättas utifrån nya argument och idéer och har också på senare tid synnerligen ifrågasatts inom samhällsvetenskaperna, framför allt i USA de senaste decennierna (se t.ex. Kymlicka 1996, Calhoun 1995). En viktig förklaring till den ökade uppmärksamheten för nyförståelse av etnicitet och att frågeställningar om identiteter och mångfald ses i ett nytt ljus ligger i omvärderingen och nytänkandet av moderniteten och etniska gruppers större deltagande i den offentliga debatten. Denna nyförståelse hänger också samman med och är en följd av flera betydelsefulla och signifikanta förändringar såsom fördjupad och accentuerad globalisering, nationalstatens urspuration och dess avtagande politiska suveränitet, multikulturalism och migration. Det bärande argumentet är att ovan beskrivna substantiella förändringar av samhällets sociala, ekonomiska, politiska och kulturella konstitution och kritik av den nationalstatliga modellen av samhället påkallar och nödvändiggör nya angreppssätt och teorier i studiet av etnicitet, etniska relationer, kollektiva identiteter och det så kallade mångkulturella samhället. I framväxten av nya strukturella och globala enheter, nya former för mänskliga möten och identiteter har nya former av tänkande och kritik utvecklats.

Hela diskursen om nationalitet, nationalism och nation är ett distinkt och signifikativt exempel på en nyförståelse och ett nytt begreppsliggörande av många grundläggande teoretiska kategorier som den klassiska moderna teorin och självförståelsen vilade på bland sociologins klassiker. Gentemot den klassiska uppfattningen av och förståelsen av universalism och nationalstatens enhetliga nationella identiteter, förespråkar kritikerna (postmodernister) kontextualism, relativism, pluralism och mångfald. Idén om kulturell nationalism, den överintegrerade uppfattningen om kultur som något enhetligt och monolitiskt som sammanfaller med statsgränserna, idén om den homogena nationalstaten i etnisk och folklig bemärkelse samt idén om nationalismen och essentialistiskt orienterade teorier om kollektiva identiteter, är i många avseenden ifrågasatt från den samtida samhällsvetenskapliga utkiksposten (se t.ex. Taylor 1994, Bauman 1992, Calhoun 1995, Gilroy 1993).

Vad dessa nya insikter har lärt oss är t.ex. det historiskt specifika med diskursen om nation, kultur, etnicitet och identiteter. Även föreställningar och teoretiseringar om etnicitet har denna perspektivistiska och historiska karaktär. Under de senare decennierna har många förkastat de traditionella antropologiska och sociologiska definitionerna av etniska grupper som statiska, deskriptiva och mekaniska och strävar efter mer dynamiska, omfattande och analytiskt användbara definitioner (se t.ex. Eriksen 1993, Tonkin et al 1989). De problematiska innebörderna och etniska gruppers status betonas. Många antropologer arbetar utifrån anti-essentialistiska perspektiv och förstår och ser etnicitetens relation och subjektiva natur, dess föränderliga och kontextuella natur till skillnad från gamla objektivistiska synsätt som intresserade sig för att peka ut objektiva kulturella drag. Även den "gamla" användningen av kulturbegreppet har kritiserats eftersom kulturbegreppet är befläckt med betydelser som inte är försvarbara, det är ett begrepp som är konstruerat för att studera den andre, de främmande, andra folk. När begrepp som kultur skapas produceras också skillnader. En annan typ av kritik är att kulturbegreppet saknar maktaspekten.

Omvärderingen och kritiken av moderniteten har inte minst möjliggjort ett ”uppvaknande” av etnicitet ideologiskt och diskursivt. Det är viktigt att förstå återuppvaknandet av etnicitet som en indikator på att den tidigare rådande undertryckta mångfalden inte erkänts av den rådande ideologin, och att retoriken om homogeniteten och det enkulturella samhället har blundat för och varken velat acceptera eller tolerera mångfalden. Som det argumenterats ovan har den teoretiskt och politiskt föreställda homogeniteten i samhället aldrig existerat; vad som existerat är *idén* om homogenitet och strävanden och ansträngningar för att skapa och åstadkomma en sådan (se t.ex. Bauman 1992, 1994). Vi kan säga att homogenitet existerade mer i form av episteme än i den sociala verkligheten. Men ett erkännande av mångfalden var oförenligt med den klassiska teorin om modernitet och skulle innebära att grundprinciperna för utvecklingen av modernitet, där graden av modernitet och progressivitet mättes efter graden av homogenitet, standardisering, centralisering och enhetlighet socialt och kulturellt, motsades.

Med de moderna samhällenas uppkomst med byråkrati och kapitalism förändrades etniska samfundets politiska betydelse. I de gamla multinationella imperierna var de etniska samfundet erkända och hade kulturella, sociala och religiösa friheter, men de var samtidigt politiskt maktlösa. Med den moderna statskyrkan (i västerländska samhällen), det byråkratiska samhället och statens integrerande funktioner fanns det inte längre plats för denna form av autonomi eller friheter om de stod i motsättning till det moderna samhällets krav på integration, homogenisering och standardisering. Den politiska nationalismens ideologi krävde och strävade efter att alla individer tillhörande en nation skulle bygga och förfoga över sitt territorium och sin stat. Detta förutsatte enhetlighet och homogenitet ur etnisk synvinkel vilket skapade helt nya konflikter i de flesta nybildade stater, vars verklighet bestod av etnisk mångfald.

Relaterat till dagsfärska diskussioner om det mångkulturella, orsakad av senare decenniernas migration, är det essentiellt att påminna om att heterogenitet och mångfald existerat redan före denna moderna migration. Homogenitet, centralisering och standardisering är moderna skapelser intimt sammanknutna med nationalstaten. Det är därför viktigt att diskussionen om kulturell mångfald inte förstås på så sätt att denna mångfald är något nytt i historien, utan tvärtom att den är karaktäristisk för historien. Vad som däremot är nytt är den framskapade sociala ordningen och *idén* om homogenitet, om enhetliga nationalstater och *idén* om och legitimeringar av detta. Mångfald har varit en *normalitet* under den största delen av människans historia och började betraktas som problematisk med moderniteten och nationalstaternas framväxt. Om detta är korrekt är den diskussion om mångfald som tog fart på 1960-talet inte något nytt utan en fråga som *aktualiserats* på nytt.

Kampen för erkännandet av etnisk identitet utgör ett uttryck för olika former av identitetspolitik som har format och formats av olika rörelser, av vilka de så kallade frigörelse- och livsstilsrörelserna vilka uppkom i Västeuropa och Amerika på 1960-talet är mest kända, d.v.s. feministrörelser, homosexuella rörelser, afroamerikanska rörelser, ungdoms- och alternativrörelser, ekologiska och sociala rörelser. Termen etnicitet myntades för att beskriva det återupptäckta fenomenet som moderniseringsteorin i decennier dödförklarar. Det sker en intellektuell omsvängning på 1960-talet ifråga om modernisering och etnicitetens överlevnad (se t.ex. van den Berghe 1976). På ett ideologiskt plan åtföljdes denna intellektuella svängning av en legitimitet av etnisk och rasmässig separatism. Etniska identiteter och rasidentiteter betraktades inte längre som gamla kvarlevor från det förflutna och inte heller ansåg man att existerande statsgränser en gång för alla var givna och heliga. Därför är det mer korrekt att se förändringen som en följd av att frågan om etnicitet förts fram i ökad omfattning i det offentliga samtalet, att flera forskare och andra upp-

märksammar och skriver om den och därmed ger den en mer officiell prägel, och att den påverkar det allmänna medvetandet mer påtagligt än tidigare då vetenskapliga teorier och samhällets ideologi inte erkänt den. Om detta är korrekt kan också i anslutning till detta hävdas att "återuppvaknandet" snarare handlar om ett officiellt erkännande av den etniska identiteten. I den grad det varit ett reellt återuppvaknande kan det främst förklaras med att det återspeglar betydelsen och vikten av etniciteten för människor och deras kamp för att få vara annorlunda, och inte med att den ersatt arbetarklassidentiteten.

Den kanske viktigaste förklaringen till erkännandet av etniska identiteter är att människors möjlighet och förmåga att föra sina intressen och forandandet av identitetsprojekt in i den offentliga sfären och in i den politiska processen har ökat kraftigt sedan 1960-talet (Calhoun 1995). En viktig förklaring till detta är statens expansion och intensifieringen av dess räckvidd i vardagslivet (se t.ex. Habermas 1987a, 1984). Staten föreslår att det är praktiskt möjligt att förändra vardagslivets organisation. Detta orsakar också motstånd från berörda människor. En annan förklaring till att den moderna eran frambringt så många rörelser, är delvis att varje våg av aktivism stimulerar till ny potential för ytterligare aktivism. Ett förhållande som accentueras med ökad globalisering i form av ökade kommunikationsmöjligheter, spridande av idéer, nyheter, budskap och möjligheter för olika grupper att utnyttja dessa förhållanden för att driva sina frågor. Genom den ökande globaliseringen lever människor i allt mindre utsträckning i slutna sociala rum avgränsade gentemot varandra av nationalstaten. Transnationella skeenden och aktörer medför att samhällets konturer i allt mindre utsträckning sammanfaller med nationalstatens och den statliga behärsningen av det sociala rummet avtar. En viktig följd av detta är att statens makt att forma kollektiva identiteter minskar, den ökade globaliseringen och statens avtagande suveränitet ger ökat utrymme åt t.ex. etniska grupper att hävda sina identiteter och använda sig av världssamfundet för att utöva påtryckning på staten.



## **DEL 2**

# **Teoretiska perspektiv, begreppsdiskussion, undersökningsmodell och metoder**

---



### 3. Etnisk identitet

#### 3.1 Den svårfångade etniciteten

Engelskans begrepp *ethnicity* uppkom på 50-talet och upptogs i Oxford English Dictionary 1953 (Tonkin et al 1989) och används första gången 1953 av David Reisman (Eriksen 1993). Begreppet etnicitet är en härledning av det äldre och mer använda adjektivet etnisk. Etnisk är härlett från grekiskans *ethnos*. *Ethni* användes av grekerna framförallt för att beteckna hedniska d.v.s. icke-kristna och icke-judiska grupper. På franska har grekiskans *ethnos* överlevt som *ethnie* vilken används för att beteckna etniskt samfund eller grupp. Grekerna tenderade att använda *ethnos* om andra grupper än sig själva och denna tendens har fortlevt i studiet av etnicitet och nationalism. Denna betydelse förs t.ex. vidare i latinets *nation* som ursprungligen betecknade avlägsna folk (Tonkin et al 1989). I västländerna återfinns denna tendens att reservera termen *nation* för sig själva som majoritetsgrupper och etnisk för invandrargrupper. *Ethnie* och etnisk används numera både för att beteckna majoritets- och minoritetsgrupper (se t.ex. Eriksen 1993).

Vid tiden för andra världskriget användes i USA ordet ”*ethnics*” för att på ett hövligt sätt beteckna judar, italienare, irländare m.fl. som underlägsna den dominerande gruppen av ättlingar till engelsmän. Begreppet etnisk grupp användes länge av amerikanska sociologer för att referera till minoriteter med en gemensam kulturell tradition och upplevelse av identitet i samhället. Innebörden i denna definition av etnicitet är att etniska grupper likställs med minoriteter (Connor 1978). Som Eriksen (1993) påpekar kan oenigheten kring fenomenet etnicitet ses som ett utslag för hur folk och grupprelationer ska klassificeras. Det är uppenbart att en etnisk grupp inte behöver vara underordnad utan kan vara dominerande. Den kan vara utspridd i flera länder. Likställandet av etnisk grupp med numerärt underlägsna grupper förmår inte skilja på olika former av identitet (Connor 1978). I vardagstal har ordet etnicitet fortfarande en innebörd av minoritetsfrågor. Inom socialantropologin refererar det till sidor av relationer mellan grupper vilka betraktar sig själva och betraktas av andra som kulturellt distinkta (Eriksen 1993).

Många försöker komma bort från att begreppet ges innebörden av minoritetsfråga (Horowitz 1985, Rex 1992, Steinberg 1989, Hall 1992 m.fl.). Fishman (1980) påpekar mycket riktigt att västerländska intellektuella traditionellt sett uppfattat etnicitet så och tenderat att tillskriva det eftersatta folk. Hall (1992) betonar att vi alla är etniskt lokaliserade och att våra etniska identiteter är viktiga för vår subjektiva upplevelse av vilka vi är. Men i praktiken används i västländerna termen etnisk om den andre, om invandrare vilka skiljer sig från majoriteten. Det finns således ett gap mellan hur ordet *de facto* används och hur de teoretiska analytiska idealen ser ut. Som Tonkin et al (1989) framhåller, låter sig termer som etnicitet och etnisk svårligen bli socialt neutrala.

Även om begreppet etnicitet används först efter andra världskriget är känslan av släktskap och gemenskap lika gammal som människan själv. Etniska samfund har funnits i alla tider och samhällen samt spelat en viktig roll i människors liv, även om betydelsen av dem varierat. Trots omfattande litteratur om etnicitet och trots att fenomenet har blivit en av de viktigaste frågorna inom samhällsvetenskaperna råder det stor oenighet om hur etnicitet ska definieras. Flera problem kan nämnas.

Betydelsen av begreppet är oklart och används på många olika sätt. Det kan betyda ”the essence of an ethnic group, quality of belonging to an ethnic community or group, what it is you have if you are an ethnic group” (Campan et al i Hutchinson/Smith 1996:4). Begreppet etnicitet kan relateras till som ett studiefält, klassificering av människor och relationen mellan grupper genom distinktioner av ”vi” och ”dem”. Begreppet etnicitet är

svårt att definiera därför att det består av en uppsättning sammanförda attribut och inte enstaka kulturella karakteristika. Vidare måste man avgöra vilken betydelse de olika attributen har för individerna i etniska grupper. Attributen i sig själva såsom språk, religion, territorium, vanor är otillräckliga för att identifiera en etnisk grupp. Deras betydelse varierar över tid och mellan olika grupper.

Ett problem vid studiet av etnicitet är att det finns en mängd empiri, men få systematiska och heltäckande begrepp (van den Berghe 1976, Horowitz, 1985). Ett annat problem har med etnicitetens såväl föränderlighet som bestående att göra. Ett annat problem är att *etnisk grupp* och *eticitet* sammanblandas och många gånger används som synonymer. Samtidigt är det många som gör en analytisk distinktion mellan etnicitet och etniska grupper medan den ömsesidiga relationen dem emellan betonas. Etnicitet kan självklart inte förstås skilt från etniska grupper; dessa är de som bär upp och möjliggör existensen av etnicitet.

Ett ytterligare problem rör individens inlemmande, eller det etniska samfundets struktur och sammanhållning samt interaktion. Dessa kan se ut på olika sätt. En vanlig distinktion som fångar olika sätt för definition av etniska grupper är den mellan *etnisk kategori* och *etnisk grupp*, där den förra används om en mängd individer som delar ett antal egenskaper såsom språk, historia, kultur, men som inte utgör en etniskt grundad social gemenskap, d.v.s. är utan den medvetenhet om den kollektiva identiteten och gemenskapen som den etniska gruppen uppvisar. En etnisk kategori kan för en utomstående betraktas som en kulturell grupp, med ett antal gemensamma objektiva komponenter, medan gruppen själv kan ha låg eller ingen självmedvetenhet om att den utgör ett kollektiv. Etniska samfund, också kallat *ethnie*, har utöver gemensamma komponenter också en uppfattning och medvetenhet och tolkning av sitt annorlundaskap. Denna distinktion kan nyanseras.

Handelman (1977) skiljer på fyra nivåer av lägre till högre grad av inlemmande:

- 1) *etnisk kategori*, refererar till den lägsta nivån av inlemmande där det råder uppfattade kulturella skillnader mellan gruppen och utomstående och känsla av gräns mellan dem;
- 2) *etniskt nätverk*, på denna nivå av inlemmande finns regelbunden interaktion mellan etniska medlemmar i sådan utsträckning att resurser kan distribueras bland samfundets medlemmar;
- 3) *etnisk sammanslutning* där medlemmarna har utvecklat gemensamma intressen och politiska organisationer för att uttrycka dessa på ett kollektivt plan;
- 4) *etniskt samfund*, vilket äger ett permanent fysiskt avgränsat territorium utöver politisk organisation.

Det grundläggande problemet är, som jag uppfattar det, framför allt att det finns en mångfald ansatser och perspektiv i förståelsen av etnicitet och att det därför är ytterst svårt att få ett systematiskt grepp om de olika perspektiven så att det skulle vara möjligt att kategorisera dem. En sådan heltäckande bild av forskningsfältet är inte heller nödvändig för syftet med denna studie. Jag skall här endast nämna att skilda uppfattningar om etnicitetens mening *kan* delas upp i tre uppsättningar av kriterier (se t.ex. Burgess 1978, Eriksen 1993):

- 1) Subjektiv respektive objektiv; begreppsparet rör frågan ifall etnicitet ska definieras genom objektiva attribut som grupper uppvisar eller om betoningen ska ligga på den subjektiva identifikationsprocessen.
- 2) Rationell versus icke rationell; begreppsparet åsyftar och rör sökandet efter etnicitetens rötter eller källor; frågan ifall det är en instinktiv, primordial kraft eller om den i motsats till detta är en målrationell kraft. Utifrån denna uppdelning kan forskning om etnicitet och etniska grupper indelas i tre olika teoretiska skolor. Den grundläggande skiljelinjen går



mellan de forskare som betraktar etnicitet som ett *primordiale* fenomen, som något absolut och en gång för alla givet och de som anser att grupptillhörigheten är diffus, flytande, föränderlig och framförallt att den används som ett medel att tjäna kollektiva intressen, d.v.s. är instrumentell/*situationalistisk*. Barths *transaktionella* teori om etnicitet representerar det tredje dominerande perspektivet, som betonar individen och dennes kontroll över sociala situationer; här ses etnicitet som en variabel i beslutsfattandet.

3) Aktörs- eller strukturorienterade perspektiv; begreppsparet rör frågan om individernas möjlighet att välja sina handlingar, sin identitet, att över- eller underkommunicera sin identitet respektive dess begränsningar. Denna dikotomi handlar om att ett aktörsorienterat eller strukturorienterat perspektiv används.

Denna kategorisering av olika perspektiv är givetvis en stark förenkling, men visar ändå grundläggande teoretiska utgångspunkter och motsättningar. Ansatser som ensidigt betonar ett av begreppsparen har kritiserats starkt (t.ex. Westin/Lange 1981, Horowitz 1985, Burgess 1978, van den Berghe 1976, Smith 1991, 1996 Calhoun 1993 m.fl.). Jag ansluter mig till denna kritik; inget av perspektiven kan ensamt på ett adekvat sätt fånga och beskriva etnicitet. Om ettdera av perspektiven totaliseras och uppfattas som uteslutande leder detta ofrånkomligen till överbetoning respektive undervärdering av vissa aspekter hos en komplex företeelse. Endast sammanförda kan de olika perspektiven bidra med en djupare och mera nyanserad bild av etniciteten. Den uppfattning som jag argumenterar för, och benämner en sammansatt teori om etnisk identitet, kritiserar och försöker överskrida några väsentliga svagheter och brister i nämnda traditionella ansatser och positioner i förståelsen av etnicitet. Först ska emellertid etniska relationer diskuteras och därefter anges några allmännteoretiska utgångspunkter i diskussionen av etnisk identitet.

### 3.2 Etniska relationer

Etniska relationer kan definieras som de relationer som finns mellan grupper med olika etnisk bakgrund och tillhörighet. De kan omfatta alla tänkbara kombinationer av etniska grupper och finns på alla nivåer i det sociala livet, alltifrån individ- till grupp- och samhällsnivå med resursfördelning och maktfördelning. Maktförhållanden och distribution av resurser i ett samhälle, eller de etniska relationernas art, har en betydande inverkan på betingelserna för möten mellan medlemmar i olika etniska grupper och gruppernas existens och identitet.

När flera etniska grupper kommer i kontakt med varandra i samma territorium, kan relationerna kännetecknas av konflikter, konkurrens, krig, ockupation, exploatering och diskriminering. Det finns också många ”goda” exempel på etniska relationer som kännetecknas av fredlig samexistens, utbyte och solidaritet. Etniska relationer kan vara vertikala eller horisontella, d.v.s. grupperna kan vara rangordnade till varandra med överordnade och underordnade grupper, eller icke rangordnade, d.v.s. vara jämbördiga. Etniska relationer kan ha flera av dessa kännetecken och relationen kan förändras till följd av yttre internationella eller regionala förändringar eller inre förändringar som t.ex. att en part moderniseras, börjar hävda vissa anspråk på territorium m.m. Anledningar till etniska konflikter kan vara politiska och handla om rättigheter och existens, om erkännande och identitetsfrågor, de kan vara ekonomiska och handla om kamp om resurser. Etniska konflikter kan handla om konflikter mellan nationer och nationalstater eller mellan element inom dessa och etniska konflikter kan resultera i internationella konflikter.

I diskussionen om etniska relationer har flera forskare konstruerat typologier för att karakterisera olika slags relationer. Jag ska använda mig av en typologi utvecklad av Horo-

witz. Horowitz (1985) har, utifrån Webers distinktion mellan rangordnade respektive icke rangordnade system av stånd och sociala klasser, utarbetat en typologi mellan rangordnade respektive icke rangordnade etniska grupper; distinktionen skiljer på etniska grupper som står i en vertikal respektive horisontell relation till varandra. Med utgångspunkt från denna distinktion ska vi senare avgränsa diskussionen till vertikala etniska relationer bestående av dominerande majoritet och underordnad minoritet.

Horowitz typologi är givetvis en förenkling av den konkreta och komplexa verklighet som etniska relationer kännetecknas av och klassificerar dessa utifrån en enda princip. Inte desto mindre är den ett försök att teoretiskt urskilja olika slags relationer och därigenom också kunna förklara dem, deras upphov, kännetecknen och konsekvenser för de inblandade grupperna. Det finns inga vattentäta skott mellan de olika typerna och beroende på vilka aspekter och vilka slags relationer som studeras står olika frågor i fokus. Om vi studerar horisontella relationer kan det vara mer relevant att fokusera på konkurrens om knappa resurser och processer av uppdelning i ”vi och dem” och upprätthållande av gränser, medan det i studiet av vertikala relationer är mer relevant att studera maktrelationer (Eriksen 1993). Det är riktigt som Eriksen betonar att betydelsen av både de horisontella och vertikala aspekterna av etnicitet varierar i olika situationer över tid och i olika samhällen.

Horowitz visar att, om social klasstillhörighet och etnisk tillhörighet sammanfaller, så har vi att göra med rangordnade etniska grupper, och om de inte sammanfaller, har vi icke rangordnade etniska grupper. Poängen med distinktionen är att då etniska grupper är hierarkiskt relaterade till varandra kommer de etniska konflikterna att utvecklas åt ett håll, medan de kommer att utvecklas åt ett annat håll då etniska grupper är horisontellt relaterade till varandra. I det förstnämnda fallet är social mobilitet begränsad till etnisk tillhörighet och den överordnade gruppen tenderar då att ha högre social status än den underordnade gruppen. Denna dominans kan se olika ut, olika etniska grupper kan dominera i olika sfärer eller domäner i samhället. Detta är fallet i de etniska relationer som är icke rangordnade. I rangordnade system är det en grupp som dominerar i alla domäner eller sfärer i samhället.

En gemensam faktor i alla ”etniska” motsättningar är, enligt Weber (1987), föreställningen om det ”utvalda folket”. Denna motsättning motsvarar statusdifferentiering, men på horisontalplanet. Orsaken till att denna föreställning är så utbredd beror på att individerna i de olika grupperna ”ömsesidigt föraktar” och samtidigt gör anspråk på att tillhöra det ”utvalda folket”. Weber (1987, 1983) betonar att distributionen av ära eller prestige är en nyckelskillnad mellan de två olika systemen. I rangordnade system är den ojämlika distributionen av ära bland de överordnade och underordnade erkänd och upprätthållen genom en uppsättning föreskrifter och förbud för beteende. I icke rangordnade relationer är varje grupps värde eller status gentemot andra osäker och alltid ömtvistad. I det första fallet är den etniska stratifikation etablerad och fast och upprätthålls av en mängd olika medel, allt från våld och tvång, till internaliserade värden, och genom ideologiska medel som t.ex. religionen. Dessa system kännetecknas ofta också av ömsesidigt beroende och ”clientage” vilka understödjer systemet. Det sker ofta ett utbyte av beskydd för de underordnade mot service för de överordnade:

Benefits, such as increased personal security and even limited leeway for maneuver among competing superiors, usually accrue to those of subordinate status who accept the premise of inequality. Adaptive behavior by the subordinate group to the requirements of its status is therefore common, and a substantial measure of predictability in relationships follows (Horowitz 1985:28).

I de icke rangordnade systemen är relationerna mindre förutsägbara. Det saknas t.ex. tillräckligt med auktoritet för att upprätta en ömsesidighet baserad på ojämlikhet. Graden av dominans och samarbete är därför också lägre. De två systemens kännetecken härrör från deras olika ursprung. I allmänhet är de rangordnade systemen uppkomna av erövring eller tillfångatagande. De icke rangordnade systemen är uppkomna till följd av invasion vilket bl.a. leder till mer eller mindre ofrivillig migration eller igenom inlemmande av olika territorier vilka tidigare inte varit förenade. I de rangordnade systemen sammanfaller etniska grupper i stor utsträckning med klasser och därför har dessa konflikter karaktär av klasskonflikt, medan de icke rangordnade systemen är mycket mer mottagliga för allvarliga konflikter och våld men med andra mål. Målet är inte social transformation utan något som liknar autonomi eller suveränitet. Konflikterna i dessa system har mer karaktären av konflikter mellan olika folk:

Unranked ethnic groups 'act as if they were states in an international environment'. Interethnic elite relations partake of diplomacy. Ethnic leaders 'form alliances that might remind the diplomatic historian of Renaissance Italy, and they deal with one another on the basis of sovereign equality' (Horowitz 1985:31).

Slutsatsen av denna distinktion är att etniska konflikter inte är samma sak som klasskonflikter, men inte heller är orelaterade till klasskonflikter. Etniska konflikter och klasskonflikter sammanfaller när etnicitet och klass sammanfaller, som i de rangordnade systemen, men etniska konflikter hindrar eller mörklägger klasskonflikter när etniska grupper är uppdelade i flera klasser i de icke rangordnade systemen. I detta fall är det svårt för klasskonflikter att framträda eftersom det antingen kräver interetniska klassbaserade allianser eller intraetniska klasskonflikter, vilket är osannolikt då de etniska banden och solidariteten är stark i de icke rangordnade systemen. Teoretiskt kan ett rangordnat system röra sig i fyra riktningar: 1) underordnade grupper kan försöka avsätta överordnade grupper; 2) de kan sikta på att avskaffa etniska hierarkier överhuvudtaget; 3) de kan försöka höja sin position i den etniska hierarkin utan att förneka hierarkins legitimitet eller 4) de kan ändra systemet från att vara rangordnat till att vara icke rangordnat. I de icke rangordnade systemen kan etniska grupper bryta sig ut och bilda en egen stat eller uppgå i andra existerande stater. Om det inom en stat existerar både ett rangordnat och ett icke rangordnat system tenderar dessa att interagera med varandra på så sätt att de som är underordnade i det rangordnade systemet ibland riktar sin aggression mot icke rangordnade grupper jämställda med dem.

Den typ av etniska relationer som är mest relevant för oss i denna studie är den mellan majoritets- och minoritetsgrupper, där relationen är vertikal och ojämlik. Begreppen majoritet och minoritet ska förstås relativt och relationellt. I den asymmetriska relationen mellan majoritet och minoritet eller överordnade och underordnade etniska grupper är majoritetsgruppen eller medlemmar från majoritetsgruppen den starkare parten och från majoritetens horisont är etniska gruppers existens eller deras etniska särskillnad ett problem. Minoriteterna är små och "svaga". Det ekonomiska, politiska och sociala systemet gynnar majoritetsgruppen och verkar i motsvarande utsträckning till minoritetens nackdel. Majoriteten behärskar s.a.s. det totala systemet. P.g.a. ojämlika maktförhållanden har majoritet och minoritet olika möjligheter att bestämma och styra över de etniska relationerna och över den interaktion som finns mellan grupperna.

Själva begreppen majoritet och minoritet implicerar den ojämlika tillgången till makt eftersom majoriteten är i position att behandla minoriteten ojämlikt. Olika tillgång till materiella, politiska och kulturella resurser till majoritetens fördel och minoritetens nackdel kan användas för att upprätthålla ojämlikheten direkt eller indirekt. Majoriteten an-

vänder sig av sina maktstillgångar eller resurser för att upprätthålla sin maktposition, vilket kan göras genom materiell och politisk dominans så att andra kollektiv inte får tillgång till resurserna. Majoriteten kan upprätthålla sin position genom användande av kulturella resurser såsom diskurser, ideologi o.s.v. (se t.ex Gramsci 1971). Olika ideologier och diskurser kan användas för att upprätthålla status quo utan att tvång eller våld används. Detta betyder att majoriteten kan dominera och styra över minoriteten genom en ideologi. Ideologin kan, som Gramsci säger, länkas till folkligt medvetande och vardagsförståelse och på så sätt inlemmas, förenas och överlappas de styrandes intressen genom populärkultur och folklig kunskap.

Majoriteten kan t.ex. förhindra eller förneka minoriteten att uppnå vissa mål, tala sitt språk, få tillgång till utbildning eller yrken, bli delaktiga i beslutsprocessen i samhället o.s.v. Dessa åtgärder kan vara legala och konstitutionella; de kan vara icke legala, men reellt existerande. Åtgärderna kan vara institutionaliserade och på så vis systematiska. Maktförhållanden handlar om tillgång, tillgänglighet eller icke tillgänglighet till olika resurser och majoritetens respektive minoritetens handlande begränsas och möjliggörs i olika utsträckning av den ojämlika tillgången. Majoriteten har t.ex. i sin position av dominerande "rätten" och förmågan att definiera den "rätta" kulturen, de "riktiga" normerna. Den sätter måttstocken för tänkesätt och värderingar. Majoriteten avgör vad som ska vara norm och vad som är avvikelser. Den har rätten att definiera och kategorisera individer och grupper. Den har makten att stigmatisera.

Men majoriteten har inte obegränsad makt att dominera minoriteten i de situationer där minoriteten kan räkna med politisk uppbackning utifrån (se t.ex. Hettne 1992). Vi kan således inte förstå de etniska relationerna utan att titta på om minoriteten ifråga har stöd från andra etniska grupper eller folk i grannländer. Vidare spelar det internationella samfundet och olika internationella organisationer, såsom FN, Amnesty och andra, en viktig roll där de på olika sätt kan utöva påtryckningar på dominerande majoriteter att inte kränka de mänskliga rättigheterna och vara alltför repressiva mot sina minoriteter. Dessa förhållanden spelar stor roll för den politiska viljan hos den dominerande gruppen vad gäller dominans och kontroll av minoriteten och påverkar följaktligen också vilka krav och anspråk minoriteten ställer.

En central fråga i sammanhanget är vilka strategier som är öppna och araktiva för minoriteterna och vilka de kulturella, sociala, ekonomiska, politiska och organisatoriska implikationerna är av de olika valen för deras del. Dilemmat för alla minoritetsgrupper kan förenklat uttryckas i att de står inför att välja universalismens eller partikularismens väg. Den ojämlika relationen mellan majoritet och minoritet kan resultera i migration, fördrivning eller medveten utrotning (genocide) av minoriteten. I de fall där minoriteter förblir i den etniska relationen kan de antingen integreras eller assimileras in i majoriteten. I andra fall kan minoriteten få regional autonomi eller arbeta för självständighet. Det är t.ex. rimligt att anta att en etnisk grupp som förtrycks, segregeras och inte ges möjlighet till social och ekonomisk mobilitet utvecklar en distinkt subkultur. Detta kan kontrasteras mot en situation där minoriteter har större möjlighet till ekonomisk och social mobilitet och frihet att uttrycka sin identitet och där man så småningom kommer att integreras i majoritetssamhället.

Mera precist brukar antas att minoriteter har tre grundläggande valmöjligheter eller strategier: att låta sig assimileras, att arbeta för begränsad autonomi i språkliga och religiösa politiska frågor eller att lösgöra sig från staten och bilda en egen nation. Samtidigt kan man säga att det finns tre möjligheter för nationalstaten att lösa sina minoritetsproblem. Den kan kräva att minoriteterna ska assimileras, segregera minoriteterna eller gå med på

federalism med regionalt självbestämmande för minoriteter eller multikulturalism. Barth (1969) diskuterar minoriteternas tre grundläggande strategier och deras konsekvenser. Om en minoritet försöker bli inlemmad i samhället kommer gruppen att berövas sina källor till intern differentiering. Den kommer sannolikt att bestå som en kulturellt bevarad grupp, med en lågartikulerad etnisk identitet och låg status i det större systemet. Att en grupp låter sig assimileras innebär att den accepterar statusen som "minoritet". Gruppen försöker reducera de kulturella skillnaderna genom att anpassa sig till det större systemet på bekostnad av sin etniska identitet och kultur. Bildandet av en egen nation innebär att man betonar den egna etniska identiteten.

### 3.3 Allmänteoretiska utgångspunkter

Utifrån denna diskussion om identitet och modernitet utgår jag i den följande diskussionen om etnisk identitet från följande fyra allmänteoretiska utgångspunkter:

1) människan är en självdefinierande varelse; 2) människor har multipla identiteter och dessa är komplexa, föränderliga och ibland motstridiga; 3) identiteter är relationella och dialogiska samt 4) identiteter behöver erkännande.

1) *Människan är en självdefinierande varelse.* Människan har uppfattningar om sin egen identitet, om vem hon själv är och önskar att vara. Kollektiv identitet, betydelser och mening skapas och återskapas medvetet. Denna uppfattning om kollektiva identiteter utgår från människan som handlande subjekt, som en intentionell meningsbärande och meningssökande varelse, som skapar nya innebörder, värden, nya praktiker och sociala relationer i förhållande till sina nya erfarenheter och förändrade omgivande förhållanden. Identiteter avgörs av människors uppfattningar av sig själva och de kan förändra innebörden i sin identitet. När människor ändrar uppfattningar om vilka de är så förändrar de också sig själva och sin identitet. Därför kan vi inte utesluta möjligheten att människorna kan förändra sina definitioner av sig själva, sina föreställningar och begrepp om sig själva. Dessa förändras och omformas till följd av kollektivets eller individernas strävan efter att förstå och begripa sin omvärld, sig själv och andra kollektiv. Människors uppfattningar om och förståelse av sig själva förändras när de sociala och kulturella förhållandena förändras. Dessa förändrade självdefinitioner kan inte förutsägas utifrån tidigare existerande självdefinitioner.

2) *Människor har multipla identiteter och dessa är komplexa, föränderliga och ibland motstridiga.* Eftersom individen ingår i fler olika relationer eller interaktioner har individen flera identiteter. Människor har kapacitet att anta olika identiteter i olika situationer. Självet består av multipla identiteter, tillhörigheter och roller baserade på familj, territorium, klass, religion och etnicitet. Dagens moderna individ kan identifiera sig med sin etniska grupp, med sitt land eller sin stat, med sitt religiösa samfund, med sin ideologiska eller klassmässiga tillhörighet, med sin könsgrupp. På en kontinental nivå kan t.ex. individer i Europa identifiera sig som européer. Dessa identiteter är baserade på sociala klassifikationer som kan modifieras eller avlägsnas. Exempel på en universell och bestående identitet är könsidentiteten.

3) *Identiteter är relationella och dialogiska.* Identiteters existens och innebörd är beroende av dess *dialogiska* och jämförande förhållande till andra motsvarande identiteter. Kollektiva identiteter existerar i ett fält av andra identiteter och bygger på föregående existerande identitet. De får sin innebörd genom sin position i samhällets identitetsstruktur och i förhållande till och i jämförelse med andra kollektiva identiteter. Det finns inga likheter utan skillnader, ingen ingrupp utan utgrupp. Det kan inte finnas ett *vi* utan ett *dem*.

Därför måste identiteter förstås relationellt i förhållande till andra liknande identiteter. En grupp definieras här som ett kollektiv som har en betydelse för individerna och som de är medvetna om, medan en kategori är ett kollektiv som definieras av en utomstående enligt något specifikt kriterium. Detta betyder att gruppen är ett självdefinierande och självmedvetet kollektiv medan kategorin definieras externt. Detta innebär att individers identifikation av sig själv och sitt kollektiv skiljer sig från kategorisering genom andra.

Människan indelar individer och grupper i olika kategorier (se t.ex. Tajfel i Hobb/Abrams 1990). Kategorisering styr individens sätt att uppfatta likheter respektive skillnader mellan olika kategorier. I denna process betonas och förstoras skillnader mellan olika kategorier och skillnader inom varje kategori förminskas. Gruppmedlemmar eftersträvar en positiv värdering av den grupp de tillhör. Denna teori utgår från Festingers (1954) teori om social jämförelse. Teorin antar att människor har en strävan efter positiv självskattning och detta medför att vi jämför oss med dem som är lika oss eller något bättre än vi vad gäller relevanta dimensioner. Den sociala jämförelsen möjliggör självskattning. Individens behov av positiv självskattning utgör motivationen till differentiering mellan sociala grupper. Denna differentiering består av ingruppen och utgruppen där ingruppen uppfattas som annorlunda och bättre än utgruppen. Själva kategoriseringen producerar sökandet efter särskiljande drag mellan olika kategorier medan den sociala jämförelsen och behovet av positiv självuppfattning/ identitet medför att gruppskillnader förstoras till fördel för den egna gruppen som favoriseras medan utgruppen diskrimineras. Detta synes vara ett universellt fenomen.

4) *Identiteter behöver erkännande.* Människans kollektiva identitet avgörs inte bara av individernas självuppfattning om sitt kollektiv, deras sociala jämförelse och kategorisering utan också av vad andra tror och anser att detta kollektiv är. Dessa uppfattningar behöver naturligtvis inte sammanfalla och i själva verket sammanfaller de sällan. Det finns ingen särskilnad utan omgivningens erkännande. Eftersom både den individuella och den kollektiva identiteten är dialogisk eller relationell behöver dessa identiteter erkännande (se t.ex. Taylor 1991, Calhoun 1995). Erkännandet av identiteter är helt essentiellt. Brist på erkännande genom misskännande och förnekande kan skada dem vars identitet förnekas:

The projecting of an inferior or demanding image on another can actually distort and oppress, to the extent that it is interiorized. Not only contemporary feminism but also race relations and discussions of multiculturalism are undergirded by the premiss that denied recognition can be a form of oppression (Taylor 1991:50).

Erkännanden av andra och själverkännanden är integrerade delar. Andras erkännande eller misskännande av oss påverkar vår bild och uppfattning om oss själva och vilka vi kan eller borde vara. Andra kan förneka, bekräfta, misstolka, förvägra eller förvränga vilka vi är. Upptagenhet med dessa frågor uttrycks i och ger upphov till identitetspolitik, som handlar om kamp mellan olika grupper om identiteter. Följden av människans strävan efter självskattning, social jämförelse och behov av erkännande är att olika grupper konkurrerar om de resurser, både materiella och immateriella, som kan stärka positiv självskattning, självuppfattning och medföra erkännande. Olika kollektiv står i ett makt- och statusförhållande till varandra och grupperna är ofta i konkurrens och konflikt om resurser och rättigheter. Dominerande grupper strävar efter att upprätthålla status quo och föra ut sitt system av värde och ideologi, medan underordnade grupper kan tilldelas negativ social identitet. I de fall där den underordnade gruppen finner sig i den dominerande gruppens styre kan priset vara låg självskattning och brist på erkännande. Denna kamp är delvis bestämd av föränderliga maktförhållanden i kampen om erkännanden och legitimitet. Iden-

titetspolitik förs i en social, politisk och offentlig situation. Rörelser som driver frågor om identitetspolitik är också politiska därför att de strävar efter att förneka, förminska eller avlägsna identiteter hos andra och hävda och förespråka sina egna identiteter.

Precis som den enskilda människan kan förändra och förkasta den identitet som tilldelas henne kan också kollektiva identiteter förkastas, förändras och nyskapas. Kollektiv kan motsätta sig den identitet som tilldelas dem, eller försvara och kämpa för den identitet som förnekas dem. Självdefinitioner och kategorisering kan omtolkas och modifieras allt eftersom kollektiv får nya sociala erfarenheter och fältet av kollektiva identiteter förändras. Kollektiva identiteter och deras innebörd förändras när innebörden av andra motsvarande identiteter förändras.

### 3.4 En sammansatt teori om etnisk identitet

#### 3.4.1 Definition och utgångspunkter

Kollektiv identitet handlar om frågan ”vilka är vi”, ”vilka tror vi oss vara”. Vi kan tentativt definiera kollektiv identitet som ”the individual’s knowledge that he/she belongs to certain social groups together with some emotional and value significance to him/her of the group membership” (Tajfel 1972 i Hogg/ Abrams 1990:29). Den kollektiva identiteten handlar enligt denna definition om individens självuppfattning som gruppmedlem.

Etnisk identitet är en speciell form av kollektiv identitet. Etnisk kollektiv identitet definieras här som kollektivt medlemskap baserat på medvetande om tillhörighet, vilken skiljer sig från andra motsvarande kollektiv genom uppfattade eller reella etniska och sociala karaktäristiska särdrag såsom språk, seder, vanor, territorium, religion, sociala regler för giftermål o.s.v. och reella eller fiktiva gemensamma förfäder. Individerna i detta kollektiv identifierar sig själva och identifieras av andra som ett särskilt kollektiv med gemensam härstamning, gemensamma historiska minnen och kollektivt öde.

In many ways the *sine qua non* of ethnicity, the key elements of that complex of meanings which underlie the sense of ethnic ties and sentiments for the participants, myths of origins and descent provide the means of collective location in the world and the charter of the community which explains its origins, growth and destiny. [...] *Ethnie* are nothing if not historical communities built up on shared memories. A sense of common history unites successive generations, each with its set of experience which are added to the common stock, and it also defines a population in terms of experienced temporal sequences, which convey to later generation, the historicity of their own experience. [...] Over and above myths of decent and common memories, *ethnie* are differentiated by one or more element of ‘culture’ which both help to bind members together and separate them from outsiders. (Smith 1996:24, 25, 26).

Den etniska identiteten uttrycker individernas föreställningar om tillhörighet och samhörighet vad gäller ursprung samt en av individens djupaste samhörigheter, den individen normalt är född i och har en social gemenskap med. Det typiska för etniskt medlemskap är således att det är givet, något individen föds med och inte valt. De vanligaste attributen för etniska samfund som anges i litteraturen är: ett korrekt kollektivt namn, myt om gemensamma förfäder, delade historiska minnen, en eller flera särskiljande element i en gemensam kultur, associationer med ett specifikt hemland och en känsla av solidaritet med en betydande del av populationen. Kännetecknen är historiska och kulturella i stor utsträckning och har ofta subjektiva komponenter framförallt när det gäller myten om gemensamma förfäder. Den relativa betydelsen av de olika komponenterna för etnisk identitet skiftar i olika sammanhang. Bara de komponenter eller kulturella och sociala skillnader som uppfattas som viktiga fungerar som särskiljande tecken eller markörer för den etniska identiteten.

Det som ovan sagts om människans kollektiva identitet gäller också för etnisk identitet. Etniska grupper är självdefinierande och den etniska identiteten är dialogisk och relationell. Den är komplex, föränderlig och ibland motstridig och den behöver erkännande. Vidare uppfattar jag etnisk identitet som:

- 1) både beständig och föränderlig, den är responsiv till både externa och subjektiva förhållanden, men den kan inte konstrueras hur som helst, utan utgår från och baserar sig alltid på tidigare existerande identitet;
- 2) bestående av både objektiva och subjektiva komponenter vars relativa betydelse förändras över tid och i nya sociala förhållanden;
- 3) bestående av både strategiska och instrumentella aspekter och icke-instrumentella aspekter såsom symboliska och meningsskapande aspekter;
- 4) omöjlig att förstå utan förståelse av etniska relationer, identitetspolitik och erkännande av etnisk identitet.

Utifrån denna ansats och definition av etnisk identitet argumenterar jag för betydelsen av att vi utvecklar mer *sammansatta* teorier om etnisk identitet, vilka visar möjligheterna att både *dekonstruera* och *hävda* etnisk identitet, upprätthålla och transformera dem; teorier som på ett adekvat sätt balanserar mellan det bestående och det föränderliga, utan att hänfålla åt ensidig essentialism och primordialism eller konstruktivism och situationalism å ena sidan och objektivism eller subjektivism å den andra sidan. Jag kommer nedan att först argumentera för denna uppfattning genom att utveckla ovanstående punkter, och sedan lyfta några centrala brister i ensidiga uppfattningar om etnicitet.

### 3.4.2 Den etniska identitetens mångdimensionella karaktär

#### Multipla identiteter

Den etniska identitetens betydelse kan vara mer eller mindre viktig för individer och grupper i sociala relationer. Individen är påverkad av och inbäddad i etniciteten på olika sätt och i olika stor utsträckning i olika sammanhang och i olika grupper. Andra variabler som kön, religion eller klass kan i vissa sammanhang spela större roll i interaktionen över de etniska gränserna. Etnisk identitet är historisk, föränderlig och formbar. Den överlappar andra sociala identiteter och det finns inga vattentäta skott mellan den etniska identiteten och andra identiteter eftersom dessa är resultatet av en uppsättning relationer och interaktioner och allteftersom dessa förändras förändras också de kollektiva identiteterna. Det är därför viktigt att etnicitet betraktas som en variabel bland andra i den sociala interaktionen. Det är vidare viktigt att skilja på den individuella och kollektiva nivån i studiet av etnicitet. Det är av stor betydelse att vi skiljer på individens etniska beteende och identifikation och gruppens etniska liv. Det kan t.ex. mycket väl vara så att individer assimileras medan den etniska gruppen och kulturen består. Samtidigt kan det omvända föreligga då etniska kollektiv och grupper elimineras politiskt eller marginaliseras medan enskilda individer fortfarande upprätthåller den etniska kulturen och identiteten och för den vidare. Dessutom kan graden av individernas inbäddande i den egna etniciteten variera. I detta avseendet kan det också finnas sociala och klassrelaterade skillnader.

I realiteten upprätthåller medlemmar av etniska minoriteter *dubbla identiteter* i högre eller lägre grad. Detta betyder att individen har två lojaliteter och ibland är osäker på vilken han/hon ska välja. I vissa miljöer och sammanhang kan individen välja en tillhörighet, i andra en annan. Vad som särskilt betonas i detta sammanhang är att även om individer i en etnisk minoritet inte kan undfly sin etniska identitet, därför att etnicitet betraktas som individens grundläggande och mest omfattande identitet (Barth, 1969), så är det möj-



ligt att ”förvärva kompetens för att passera som medlem i andra grupper än sin egen” (Arnstberg/Ehn, 1976:12).

Denna kompetens benämns att behärska flera kulturella repertoarer förutom den egna etniska. Vilken repertoar som används beror på den situation individen befinner sig i och samtidigt avgör situationen om vederbörande skall framhäva eller nedtona etniciteten. Etniska strategier refererar till om individen utifrån situationen väljer en annan kulturell repertoar än den egna etniska gruppens. Och även här avgör situationen om individen ska undertrycka eller överbetona sin etniska identitet (Arnstberg/Ehn 1976). Det finns m.a.o. situationer då etnisk status eller identitet är ”illegitim” och av den anledningen inte visas (Eidheim 1969; Goffman 1971).

I de fall där de etniska relationerna är vertikala med en dominerande majoritet och underordnad minoritet är etniciteten långt oftare en belastning än en tillgång av den enkla anledningen att den dominerande gruppens medlemmar ofta ser ned på den underordnade gruppen. Nedvärderingen kan vara så stark att den underordnade gruppens medlemmar blir *stigmatiserade*. Detta innebär att aktörens etnicitet är så misskrediterande att denne tvingas ”manövrera i det sociala livet med – bildligt talat – en boja om vristen” (Arnstberg/Ehn 1976:13).

### **Etniska grupper som självdefinierande kollektiv**

Etnisk identitet är ett dynamiskt sammansatt fenomen. Den subjektiva identifikationsprocessen sker på olika sätt och nivåer och beror på de historiska och samhällsliga omständigheterna och konflikterna. Etnicitet är både givet och betingat av gruppens relationer till omvärlden och den samhällsliga processen. De etniska gränserna – skiljelinjen mellan ”vi” och ”dem” – ser olika ut under olika historiska och samhällsliga förhållanden. Den etniska identiteten baseras på olika komponenter som kan vara mer eller mindre primordiala, men etnisk medvetenhet, den subjektiva identitetsbildningen, upprätthålls och transformeras i en konkret historisk situation. Gruppens etniska medvetande eller den subjektiva uppfattningen är inte summan av en enkel och mekanisk summering av dess källor såsom språk, religion, territorium o.s.v., utan avgörs av gruppens uppfattning om sitt ursprung, sitt öde och sin framtid och upplevelse av hot från omvärlden. Det etniska medvetandet förstärks i samma utsträckning en grupp upplever hot från omvärlden.

Etniska grupper har uppfattningar om sin egen identitet, vilka de är och vilka de tror sig vara, de nytolkar och omdefinierar sin identitet. De kan förändra och förkasta delar av tidigare existerande identitet i sin strävan att förstå och begripa sig själva och sin omvärld. När etniska grupper ändrar uppfattningar om vilka de är så förändrar de också sig själva och sin identitet. Uppfattningarna förändras när de sociala och kulturella förhållandena förändras. De förstår sig själva på nya sätt över tid och i nya sociala och kulturella miljöer. Etniska identiteter kan överges, de kan modifieras och transformeras över varje generation. De är inte självgående och lever inte ett eget liv, utan behöver upprätthållas. Människor producerar och reproducerar sina identiteter och de har möjlighet att välja och transformera nya identiteter. Dessa förändringar är en naturlig process, genom olika sociala och politiska gränser transformeras den kollektiva identiteten och gruppens gränser förändras.

Etniska grupper kan i princip uppstå genom två olika processer, nämligen genom fusion eller fission (Horowitz 1985, Brass 1991, Smith 1991 m.fl.). Fusion sker genom sammanslagning av flera grupper till en, eller genom att en eller flera grupper uppgår i en större grupp. Fission innebär att grupper antingen delas upp i mindre grupper eller att vissa delar av en grupp lämnar den. Dessa processer visar på de etniska gränsernas föränderliga natur och skiftningar inom vissa kulturella ramar.

## Varaktighet och förändring

Att påvisa etniska identiteters föränderlighet innebär inte att vi bortser från deras kontinuitet. De kan inte förändras eller konstrueras hur som helst. En ny identitet kan inte skapas ur *ex nihilo*, utan har alltid i högre eller mindre grad någon form av band med det förflutna och den föregående identiteten. Framför allt kommer produktionen och reproduktionen av identiteten att vara ett resultat av ett korstryck från det förflutna och de rådande samhälleliga förhållanden som existerar i samtiden och den unika kombinationen kommer att vara morgondagens identitet.

Den etniska identiteten är både varaktig och föränderlig, vad som s.a.s. syns eller framträder beror på observatörens utkikspost och frågor. Etnisk identitet består av ett samspel mellan det givna och det valda. Etniska grupper kan organisera sig på olika sätt, i olika omfattning, med olika djup och runt olika attribut. De bildar sammanslutningar inom ett kontinuum från frivilligt medlemskap till medlemskap genom födseln. Dikotomin bör m.a.o. uppfattas som ett kontinuum, där de olika egenskaperna varierar hos varje etnisk grupp, i varje specifikt etniskt möte och under varje historisk tid. Släktskap och ursprung spelar en stor roll hos etniska grupper, men detta kan definieras på olika sätt. Även om etniska grupper för det mesta består av individer som föts inom dem, vet vi att individer kan byta etnisk identitet (se t.ex. Barth 1969, Horowitz 1985, Brass 1991) och att grupper kan ändra sina gränser.

Samspelet mellan det givna och valda är ingenstans bättre uppenbart än i de förändringar som inträffar i omfattningen av gruppgränser. Etniska gruppers gränser förändras över tid, och olika grupper skiljer sig åt vad gäller i vilken utsträckning deras gränser förändras över tid. Etnicitet varierar i olika kulturer, med olika kontexter inom en kultur och över tid i samma kultur: "Group boundaries are made of neither stone or pully. They are malleable within limits." (Horowitz 1985:66).

Etnicitetens föränderlighet och bestående visar att etniska grupper kan bli mer eller mindre inneslutande eller växa och bli större (Horowitz 1985, Smith 1991 Brass m.fl.). Gruppgränser kan antingen bli vidare eller snävare genom assimilation eller differentiering. Mindre grupper sammansmälter med eller upptar andra grupper eller absorberas av dem och genererar större grupper. Större grupper kan delas upp i sina mindre beståndsdelar, eller en del av denna grupp kan lämna den och bilda en ny grupp.

Interetnisk interaktion leder, som Barth visat, inte nödvändigtvis till att skillnaderna upphör, utan etniska gränser består trots att människor korsar dem fram och tillbaka. Kategoriska etniska skillnader består genom processer av uteslutning och inlemmande. Interaktionen eller de interetniska relationerna determinerar etniska gruppers gränser, eller snarare hur dessa gränser dras och upprätthålls. Relationerna struktureras på ett sådant sätt att skillnaderna, de etniska distinktionerna, kvarstår trots bestående och varaktiga sociala relationer rakt över gränser. Etniska grupper interagerar med varandra över etniska gränser och delningar, men fortsätter att existera som distinkta grupper, trots att dessa relationer och denna kontakt förändrar de inblandade gruppernas etnicitet. De principer och normer, institutionaliserade arrangemang och strategier, som styr och reglerar interaktionen är en viktig och konstituerande del av densamma, de förmedlar och kanaliserar interaktionen.

## Mening och strategi

Etniska identiteter är meningsfulla fenomen, d.v.s. att de är icke-instrumentella och betydelsefulla, meningsskapande och existentiella, men de innehåller också intressen samt strategiska och instrumentella sidor. Även om vissa sidor av etniska identiteter transforme-

ras eller skapas av instrumentella eller strategiska motiv kan de inte förstås om man inte tar hänsyn till deras ickestrategiska meningsskapande natur. Vi får inte begå misstaget att se etniska identiteter som antingen bestående av det ena eller det andra. Det ena får inte och kan inte reduceras till det andra. Etniska kollektiv artikulerar mening och identitet, skapar starka emotionella band samtidigt som denna identitet i vissa avseenden kan vara instrumentell och strategisk. Vi får, som flera pekat på (se t.ex. Eyerman 1998, Eyerman/Jamison 1991, Calhoun 1995), en bristande förståelse av kollektiva identiteter och transformation av den om den enbart ses i instrumentella och strategiska termer och de meningsskapande aspekterna inte inkluderas eller ges betydelse. Detta innebär en reduktion av människans kollektiva identitet och transformation av dessa till uttryck för materiella eller politiska intressen. (Ett exempel på denna reduktion är rational choice-teorier, se t.ex. Hecther 1987.) Medan vi inte kan förstå kollektiva identiteter på ett adekvat sätt utan de materiella och politiska aspekterna och motiven, kan vi inte heller förstå kollektiva identiteter utan deras kulturella och sociala innebörder och deras meningsskapande sida. De senare existerar inom ramen för materiella och politiska förhållanden och konstitueras av desamma, men bestäms och uttöms inte av dem. Människans identitet är inte enbart uttryck för hennes materiella och politiska kamp eller uttryck för hennes instrumentella och strategiska kamp (Eyerman 1998), utan människan är också en meningsskapande och meningssökande varelse. Annorlunda uttryckt är förhållandet mellan intressen och identiteter den att ingen del kommer före den andra. Båda förutsätter och formar varandra i vardagslivets handlingar och kollektiva mobilisering (Calhoun 1995).

### **Etnisk identitets relationella och dialogiska karaktär: erkännande och kontext**

Etnisk identitet har en relativ och relationell karaktär på så vis att den skapas och omskapas i förhållande till andra grupper i en konkret historisk situation. Som Eriksen säger: "to speak of ethnic group in total isolation is as absurd as to speak of the sound from one hand clapping" (Eriksen 1993:9). Etnicitet är *inte* "the character or quality of an ethnic group" (Glazer/Moynihan 1975:1), utan uppstår och blir relevant i sociala situationer och interaktion och genom det sätt på vilket människor hanterar sin livssituation. Det finns inte en etnisk grupp utan flera etniska grupper. En etnisk grupp implicerar likheter och skillnader samtidigt, d.v.s. att gruppens identifikation är relationell, dikotomisk och en kontrast till andra grupper. Grupper definierar sig själva inte genom referens till sina egna kännetecken utan genom utslutning och genom jämförelse med utomstående (Barth 1969). "Every discourse, like every culture inclines toward what it is not, toward an implicit negativity" (Boon citerad i Cohen 1993:115). Gruppidentitet måste definieras i relation till det som det inte är; medlemskap definieras i förhållande till icke-medlemskap; "vi" får sin innebörd i förhållande till "dem". Det är viktigt att lyfta fram begreppens symbiotiska relation eftersom det inte går att känna någon ingruppkänsla utan en utgruppkänsla och tvärtom. Motsatsförhållandet både kompletterar och betingar varandra och ger mening åt själva motsättningen mellan "vi" och "dem"; det fungerar som en kompass i det sociala landskapet.

Etnisk identitet beror på tillskrivande från bägge sidor av gruppgränserna och det är viktigt att analytiskt särskilja de processer i gruppidentifikation som sker innanför den etniska gränsen och den sociala kategorisering som sker utanför den etniska gränsen (Jenkins 1998:22–23). Social kategorisering är framförallt bunden till maktrelationer, ojämlika etniska relationer, och handlar om den starkare partens förmåga att pålägga sina kategorier av tillskrivningar på andra grupper. Samtidigt handlar denna process om de resurser och möjligheter det kategoriserade kollektivet har att göra motstånd mot sådant tillskrivande. En grupp kan således reagera på externa pålagda kategoriseringar eller kategorier.

Gruppidentifikation handlar således om ett kollektivs identifiering av sig självt som kollektiv och dess medlemmars uppfattning av samhörighet och vilka som tillhör gruppen. Gruppidentifikation innebär att grupper eller individer definierar sig i förhållande till varandra och utåt visar vilka de är. Social kategorisering handlar om hur andra grupper kategoriseras i förhållande till den egna gruppen. Det är en process där andra identifieras som tillhörande en viss kategori. Men, som Jenkins (1998:23) betonar, är dessa två processer sammanflätade, därför – vilket vi också påpekat ovan – att likhet förutsätter skillnader och inkluderande förutsätter uteslutning. Inte heller individer kan kategoriseras utan individens referens till den egna identiteten. Etnisk identitet är därför en tvåfaldig process som sker mellan "oss" och "dem". Detta kan också benämnas som identitetsprocessens externa och interna dimensioner (se Thörn 1997:115). Den externa dimensionen åsyftar hur kollektiv identitet konstrueras i förhållande till andra kollektiv medan den interna dimensionen åsyftar konstruktionen genom den form av interaktion som finns inom kollektivet.

Eftersom etnisk identitet är relationell och dialogisk och formas av en kombination av gruppidentifikation och social kategorisering kan den inte förstås utan utgångspunkt i dess kontextuella karaktär. Den skapas och transformerar mellan interna och externa definitioner. När dessa och de etniska relationerna förändras förändras också den etniska identiteten.

Det är av betydelse att kontexten till dessa identitetsprocesser, såsom statsapparaten och olika kollektivs identitetspolitik, i hävdande, erkännande och förnekande av olika identiteter inkluderas i analysen av etnisk identitet. Vi måste framförallt ta hänsyn till de maktförhållanden som omspannar och ingår i dessa processer. Maktens betydelse i skapandet av etniska identiteter är väsentlig. Etniska identiteter kan inte konstrueras hur som helst eftersom alla individer eller kollektiv inte har lika stor makt att ifrågasätta, försvara eller rekonstruera identitetsprocesser. Detta innebär samtidigt att de problematiska och fragmentariska aspekterna av etnisk identitet betraktas. Den formas i en mångdimensionell interaktion med andra grupper. Denna interaktion kan vara motsättningsfylld och konfliktartad.

Etniska identiteter måste erkännas av andra kollektiv. Om detta erkännande uteblir blir det svårt och problematiskt, kanske omöjligt, att upprätthålla en sådan identitet. Kollektiva identiteter kan vara kontroversiella, de kan ifrågasättas i vissa situationer och tider, de reduceras, modifieras, de kan förhandlas eller förnekas politiskt, socialt eller kulturellt erkännande. Vissa identiteter kan *stigmatiseras*, andra kan ges företräde och prioritet.

Frågor om erkännande, status och ära är viktiga i förståelsen av etnicitet och framförallt etniska konflikter eftersom denna konkurrens eller jämförelse har en betydelse, omfattar många frågor och är livslång och inte som i andra grupper där konkurrens eller jämförelse kan finnas kring en fråga i en sfär eller under en viss tid (Se Horowitz 1985). Horowitz betonar dessa symboliska aspekter och understryker att dessa på ett avgörande sätt skiljer sig från materiella, ekonomiska eller politiska aspekter. De symboliska aspekterna eller anspråken skiljer sig från de andra ickesymboliska anspråken genom att de svårigen låter sig bli föremål för kompromisser. Medan materiella resurser kan mätas både relativt och i absoluta termer kan en etnisk grupps status bara mätas i relativa termer i relation till andra gruppers status:

That is an important reason for being precise about what is at stake in ethnic conflict. Ethnic claims are expressed in moral language and are not quantifiable. How does a policymaker divide up the 'glorification' of the national language (Horowitz 1985:224).

I diskussionen av etnisk identitet är det därför viktigt att ta upp *symboliska och existentiella sidor* av etnisk identitet, sådant som har med mening, innebörder och intentioner att

göra. Inte minst är det viktigt att ta upp frågan om underställda och hotade etniska gruppers ängslan och farhågor för sin överlevnad och framtid.

Genom den framförda uppfattningen av etnisk identitet kritiseras följaktligen synsätt som *ensidigt* betonar att: 1) etnisk identitet är given; 2) etniska grupper kan definieras enbart genom objektiva egenskaper eller deras kulturella innehåll; 3) etniska grupper kan definieras enbart med hjälp subjektiva kriterier och den etniska identiteten kan konstrueras hur som helst; och 4) etnisk identitet är ett instrument i konkurrens om knappa resurser. Mot bakgrund av att kritiken mot ensidiga uppfattningar av etnisk identitet är välkänd ska jag nedan endast peka på de allvarligare bristerna i dessa uppfattningar.

1) Enligt den primordialistiska uppfattningen är etnicitet något instinktivt, medfött och naturligt (Shils 1957, Isaacs 1975, Geertz 1963 m.fl.). Existensen av primordiala identiteter eller tillgivenhet uppfattas som *à priori* en mänsklig erfarenhet eller interaktion som står bortom kulturen. De etniska banden uppfattas som ”*ab origine o causa sui*”, en uppfattning som kan kallas *idén om aprioritet* (Eller/Coughlan 1993). I denna icke-rationalistiska uppfattning av etnisk identitet impliceras tanken om etnicitet som ofrivillig, det etniska medlemskapet är inte något individen styr över utan det är determinerat.

En implikation av det primordialistiska synsättet är att etnisk identitet framställs som fri från instrumentella och strategiska aspekter och således ej är föränderlig, förhandlingsbar eller föremål för och produkt av människors handlande, deras kamp och interaktion, deras strategier och konkurrens. Premissen om aprioritet, band av affektion, är ensidig och reducerar strukturella förhållanden och strategiska aspekter av identitet och handlande till subjektivistiska förhållanden och aspekter som har med mening att göra. Följden är att etnisk identitet framställs i ett *historiskt och socialt vakuum*, medan det är så att etnisk identitet och kultur är ständigt föränderlig och en dynamisk del av större sociala processer.

Etnisk identitet måste studeras och förstås utifrån den sociala ordningen, strukturella förhållanden, makt- och klassförhållanden. Med denna kritik förnekar vi inte att etnisk identitet kan determinera medvetande och beteende, men vi måste också fråga oss vad som determinerar etnisk identitet. Det är nödvändigt att etniciteten sätts in i ett historiskt och strukturellt sammanhang. Den primordialistiska synen använder ofta ett ahistoriskt perspektiv och framställer etniciteten som en oberoende förklarande faktor. Detta synsätt leder till *reifikation av kulturen* och den förklaras vara oberoende av andra sfärer av livet. Som Steinberg (1989) framhåller har denna reifikation av etniska värden lett till mystifiering av etniska fenomen som i sig inte låter sig förklaras rationellt. Vi behöver istället *demystifiera* etniciteten genom att undersöka hur sociala krafter påverkar dess form och innehåll, d.v.s. undersöka den specifika relationen mellan etniska faktorer å ena sidan och historiska, ekonomiska, politiska och sociala faktorer å den andra sidan.

2) Med det här valda fokus på den etniska identitetens relationella karaktär framgår att etnisk identitet inte innehåller en bestämd essens, utan bestäms av gruppmedlemmarnas uppfattning av vad som särskiljer dem från andra. Essentialistisk definition av identitet kan definieras som ”*a reduction of diversity in population to some single criterion held to constitute its defining “essence” and most crucial character*” (Calhoun 1997:18).

Essentialistiska definitioner åtföljs ofta av uppfattningen att en gruppss essens är oundviklig och given av naturen. I linje med Barth (1969) kritiserar vi synen på etniska grupper som kulturbärande grupper med en uppsättning av gemensamma etniska sociala egenskaper och *idén* att det är kulturella (etnografiska) skillnader som definierar etniska gränser, och definierar istället en etnisk grupp som en grupp som särskiljer sig genom reella eller fiktiva gemensamma egenskaper och står i ett meningsfullt kontrastiv till grupper med

andra egenskaper genom inneslutning och uteslutning och som genom olika handlingar och symboler internt och externt manifesterar den etniska tillhörigheten. Objektiva definitioner lyckas inte fånga förhållandet att etniskt medvetande är en grundläggande subjektiv faktor, medvetande om tillhörighet och/eller av att vara annorlunda.

Idén om etnisk identitet som bestående av oföränderliga kulturella komponenter är statisk och betonar identiteten som existerande bortom tid och rum. Detta synsätt framställer etnicitet i ett historiskt och socialt vakuum och implicerar en deterministisk sida som undervärderar den sociala process och den komplexitet som människans värld kännetecknas av. Den etniska identiteten är inte fixerad i det förflutna utan formas ständigt mellan historien och nuet. Hall fångar kärnan i denna dynamiska syn i sin diskussion av kulturella identiteter, vilken etnisk identitet är ett uttryck för:

Far from being grounded in a mere "recovery" of the past, which is waiting to be found and which, when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned, by and position ourselves within, the narratives of the past (Hall 1989:70).

Om identiteter inte skapas eller upprätthålls av naturen eller några essentialistiska förhållanden, måste de vara historiskt, kulturellt och politiskt konstruerade. Detta gäller i högsta grad för etnicitet, som bekräftar historiens, språkets och kulturens plats i konstruktionen av vår identitet, likväl som att alla diskurser är placerade, positionerade och situerade och all kunskap kontextuell.

Etniska identiteter bygger på ett antal egenskaper som medlemmarna delar, men dessa egenskaper är inte givna eller oföränderliga. När det gäller olika element i en gemensam kultur som särskiljer en grupp från en annan framträder de objektiva attributen. Dessa olika attribut kommer att ses som objektiva endast när de tillskrivs "diacritical significance" (Smith 1991). Det är viktigt därför att de visar att *ethnie* inte är primordiala grupper i den betydelsen, att när de olika attributen försvinner för samfundets medlemmar försvinner också sammanhållning och självmedvetenhet. Det är istället så att när flera av attributen kommer samman och blir mer betydelsefulla blir också den etniska identiteten och det etniska samfundet betydelsefullt och vice versa.

3) Vi får inte utifrån kritiken av essentialistiska/primordialistiska uppfattningar av etnisk identitet som given och grundad på objektiva komponenter begå det motsatta misstaget och enbart beskriva etnisk identitet som en process av konstruktioner, och definiera en etnisk grupp som den grupp som definierar sig som en sådan utan att dela några objektiva drag. Det står klart att enbart de etniska (objektiva) komponenterna inte räcker för att definiera etniska grupper; å andra sidan är det lika otillräckligt att anta att enbart de subjektiva komponenterna är de som avgör en grupps etniska identitet.

Enligt subjektivistiska definitioner (se t.ex. Weber 1983, 1987, Barth 1969, Smith 1991, Brass 1991, Horowitz 1985 m.fl.) ligger det viktiga i den etniska identiteten i den subjektiva process av självidentifikation i förhållande till andra. Etnicitet definieras som upplevelse av etnisk identitet och som användandet av symboler och kulturella element i syfte att differentiera gruppen från andra grupper och för att skapa inre sammanhållning (Brass 1991). Utifrån detta synsätt kan sägas att en etnisk grupp som använder kulturella symboler på detta sätt är ett subjektivt självmedvetet samfund som etablerar kriterier för inkludering och exkludering. Definitionerna av etnisk grupp utifrån subjektiva kriterier betonar de socialpsykologiska aspekterna av etnicitet och ser en etnisk grupp som en form av kulturellt kollektiv, och betonar vikten av myter om ett gemensamt ursprung, historia, minnen och gemenskap genom kulturella element såsom språk, religion o.s.v.

Svårigheten med subjektiva definitioner är att de omöjligt kan svara på den grundläggande frågan hur en grupp av människor når eller uppnår subjektivt självmedvetande. De subjektiva definitionerna påverkar och bestämmer i viss utsträckning den etniska identiteten, men de bygger på föregående uppfattningar och objektiva komponenter. Det innebär att definitioner och uppfattningar av etnisk identitet inte är och inte kan vara slumpmässiga eller godtyckliga, utan korresponderar med föregående existerande objektiva realiteter. Historien kan snabbt förändra den etniska realiteten och identiteten och nya etniska grupper och identiteter skapas, men etnogenesis är inte en 'deus ex machina' (van den Berghe 1976).

Det misstag de subjektivistiska uppfattningarna begår är att de bortser från identiteternas historia och de faktiska realiteter som de existerar inom. Det är inte bara de subjektiva definitionerna som avgör etnisk identitet utan också denna identitets historia och objektiva betingelser i nuet. Därför är det missvisande att tala om *konstruktionen* av x och y grupps etniska identitet. Denna uppfattning har ett grundläggande fel i sin sociala ontologi om identiteters natur, de kan inte skapas från intet, utan de kan bara förändras, modifieras och transformeras. Både de subjektiva och de objektiva komponenterna kan få förändrad betydelse.

Flera författare underbetonar den historiska dimensionen av etnisk identitet och fokuserar istället på hur kulturella skillnader får eller ges social betydelse och betydelse som identitetsmarkörer. Ett ahistoriskt perspektiv på etnisk identitet betonar hur den konstrueras, men att diskutera etnisk identitet enbart i ett synkront perspektiv är inte tillräckligt. Ett sådant synsätt gör gällande att identiteten kan konstrueras hur som helst. Men en etnisk grupp har alltid en historia; det är inte en slump att den har just de traditioner, språk, ritualer och kulturella karakteristika som den har. Utifrån historia, kultur och kollektiv erfarenhet kan identitet inte konstrueras hur som helst, utan utgår ifrån det tidigare. Att bortse från identiteters historiska dimension leder till att vi hamnar i en extrem konstruktivism, att det bara är nuet och individernas vilja som avgör hur identiteter formas. Det finns alltid en viss kontinuitet och vissa band till det förflutna samt vissa bestående drag (Smith 1986). Det förflutna finns och formar identiteter i nuet:

Tradition, the past in the present, is vital to our understanding and interpretation of who we are and what we are and what we are meant to do. As such, it is a powerful source of inspiration for social movements and emergent cultural formations (Eyerman 1998:178).

Etnisk identitet kan inte konstrueras hur som helst, den kan inte ges vilket innehåll som helst, utan måste stämma överens med gruppledammarnas uppfattning och tolkning av sin identitet; den måste ha förankring och få gensvar. Trots att etnisk identitet är en mänsklig konstruktion kan inte vad som helst användas i legitimeringen av den. Vi instämmer med Eriksen att

[...] we cannot conclude that anything goes and that everything about ethnic identity is deception and make-believe [...] identities are ambiguous and [...] this identity ambiguity is connected with a negotiable history and a negotiable cultural content (Eriksen 1993:73).

Om människor uppfattar att en viss beskrivning av deras kultur, historia och identitet inte är riktig utan inadekvat eller t.o.m. felaktig, kan dessa beskrivningar inte fungera och bli varaktiga. I den etniska identiteten fungerar språk och kultur både som medier för interaktion och som gränser, vilket betyder att även de objektiva komponenterna i den etniska identiteten bestämmer det etniska medvetandet. Det föreligger alltid ett samspel mellan de

objektiva och subjektiva dragen i etniciteten. De står i ett dialektiskt förhållande till varandra och alla etniska grupper har dessa två uppsättningar, om än i varierande kombinationer. Dessa kombinationer, de objektiva respektive de subjektiva komponenternas betydelse, kan variera över tid och under olika sociala förhållanden.

4) Den situationalistiska och instrumentella uppfattningen (Mitchell 1956, Cohen 1969, 1974a, 1974b, Roosens 1989) ser etniska grupper som intressegrupper och etnicitet ses som något frivilligt, funktionellt, instrumentellt, situationellt och föränderligt, medan de kulturella komponenterna ses som sekundära. Denna uppfattning understryker att etnisk identitet är föränderlig och öppen för modifikationer genom socialisation under föränderliga sociokulturella förhållanden och att den är socialt konstruerad; individen har möjlighet att blanda olika etniska arv och kulturer. Etnicitetens kontextuella natur lyfts fram; den ses som svar på en grupps politiska och ekonomiska förhållanden. Etnicitet ses främst som en resurs som kan återopas under olika betingelser och bilda en ram för social organisation och är möjlig att mobilisera för t.ex. politiska mål, och som en rationell grupps responser på socialt tryck samt utgör basen för kollektivt handlande. Etnicitet grundas på gemensamma kulturella drag, vilka används för att forma och kanalisera politisk mobilisering för att bevaka kollektivets intressen i kamp med andra grupper. Etniska grupper uppfattas som dynamiska aktörer, vilka i interaktion med omgivningen ständigt omskapar sig själva. Denna interaktion gäller såväl internt mellan olika delar i gruppen som i interaktion med majoritetsgruppen och andra etniska grupper i form av samarbete, tävlan, konkurrens eller kamp.

Det situationalistiska och instrumentella synsättet kan karakteriseras som rationalistiskt eller materialistiskt därför att mänskliga förhållanden förklaras och förstås utifrån ekonomiska och materialistiska teorier. Ekonomisk vinning och egenintresse antas vara de drivande krafterna i människans handlande. Konsekvenserna av detta synsätt blir att etnicitet i princip är något individen eller kollektivet kan välja att ha eller inte ha alltefter den sociala situationen. Om situationen gör det fördelaktigt att använda eller framhäva etniciteten gör individen eller kollektivet det, annars inte.

Det är korrekt att se etnicitet utifrån dess historiska och sociala samt politiska situationer och att den används för att tjäna specifika kollektiva intressen och att konstruktion av identitet aldrig är helt fri från intressen, ideologi och politiska mål, vilka är förutsättningar för allt slags konstruktionsarbete med identitet. Det är vidare riktigt att förekomsten av ekonomiska intressen, eller den konkurrens och tävlan som finns mellan etniska grupper och eliter om materiella resurser spelar en viktig roll i identitetsprocesser. Men av detta följer inte att identitet kan reduceras till sådana intressen eller att etnisk identitet enbart skulle vara något instrumentellt. Instrumentella och situationalistiska uppfattningar överbetonar rationella och materiella sidor på bekostnad av emotionella och symboliska sidor av etnisk identitet. Dess historiska och kulturella rötters betydelse förloras i analysen, vilka är affektiva och inte instrumentella. Instrumentella uppfattningar kan inte förklara varför vissa symboler och kulturella kännetecken är effektiva, varför vissa etniska grupper inte upplever sig som en grupp trots att de skulle tjäna på att göra det eller varför vissa grupper uppstår, men andra inte gör det.

Det situationalistiska och instrumentella misstaget består i att strukturella förhållanden tränger undan de innebörder och meningar individer tilldelar sina handlingar och identiteter. Objektivistiska perspektiv tillämpas på förståelsen av identiteter, vilka är meningsfulla fenomen. Det är uppenbart att identiteter inte kan studeras eller förstås på ett adekvat sätt om vi inte fångar vad de betyder för de individer som bär dem. Detta medför inte nödvän-



digttvis att vi därmed ser identiteter i ett vakuum fritt från historia och sociala förhållanden, utan tvärtom understryker hur detta meningssystem får sin innebörd ur sin egen historia och de samhälleliga förhållanden som omger den. På detta sätt begår vi inte någon reduktion av strukturella förhållanden till subjektens intentioner, eller reducerar mening till instrumentella handlingar.

Despite a recent cultural turn in social theory, most scholars of social movements remain rooted in instrumentalist and behaviourist approaches to collective action. Social movements, organizations and actors, are interpreted through frameworks which at best view culture as a weapon in strategic battles over political and social power. Some social movements make better usage of their cultural arsenal than others (Eyerman 1998:186).

Att vi inser att människor använder delar av kulturen på ett strategiskt sätt för mobilisering betyder inte att denna kultur inte också är av betydelse och meningsfull för individerna. Vad detta är uttryck för är snarare den inom samhällsvetenskaperna så starkt rådande dualismen mellan objektivistiska och subjektivistiska perspektiv på det sociala livet, utifrån-perspektivet och inifrån-perspektivet. Tagna var för sig är båda vilseledande och ensidiga. Vad gäller kollektiva identiteter och kulturellt arv är det helt klart att dessa i vissa avseenden används som vapen i ett krig om kultur och identitet, i en kamp om erkännanden och mobilisering, men slutsatsen att identiteter och kultur enbart är instrumentella fenomen vore att grundligt ta miste på människans natur. Detta är en uppfattning om individen som inte konstitueras av sin identitet, sin kultur, sin historia eller sitt språk utan har ett jag bortom detta. Dessa fenomen skulle enbart vara instrumentella resurser att använda sig av i såväl den materiella som den ideologiska kampen. Nämda uppfattning misskänner att människan skapas i och genom sina relationer, i kommunikation med andra, genom sin tillhörighet, sina aktiviteter och praktiker i kollektiv och samfund. Om detta är korrekt kan individen omöjligt enbart betrakta denna identitet instrumentellt, utan den konstituerar och har betydelse och mening för individen. Om antagandet är felaktigt blir också slutsatsen ohållbar. Relationer, språk, kultur och identiteter har inte bara ett instrumentellt värde för individen utan de utgör också ett värde och mål i sig.

There are definitely strategic aspects to this process of mediating culture and politics. But that is not all or even the most essential, especially not if one assumes the point of the actor involved. Social movement actors believe in what they do and their activities are connected to how they identify and distinguish themselves. Social movement activity in this sense is intimately connected with meaning and identity [...] (Eyerman 1998:188).

## Sammanfattning

Jag har här presenterat argument för en sammansatt teori om etnisk identitet och samtidigt positionerat den i förhållande till andra reduktionistiska uppfattningar. Ambitionen har varit att bidra med ett perspektiv på etnisk identitet som överbrygger olika antinomier mellan objektivism/instrumentalism och subjektivism/primordialism samt mellan konstruktivism/subjektiva definitioner och essentialism/objektiva definitioner och betona vikten av ett historiskt grundat perspektiv av etnisk identitet. Överbryggandet av antinomierna syftar till att få ett perspektiv som lyfter fram den etniska identitetens sammansatthet och mångdimensionalitet och att dessa inte kan eller bör reduceras till någon av dimensionerna. Etnisk identitet innehåller många dimensioner, både emotionella och rationella, instrumentella och symboliska, de avgörs av både subjektiva och objektiva komponenter. Att ge någon av dimensionerna prioritet över de andra innebär en reduktion. Med det subjektivistiska perspektivet försöker vi titta på vad etnisk identitet och etnisk grupp betyder för aktörerna och ser dessa fenomen från "insidan" och inte endast från "utsidan" som instrumentella och strategiska medel för aktörerna. Med detta perspektiv ses identitet och tillhörighet som ett mål i sig. Samtidigt lyfts med ett objektivistiskt perspektiv strategiska sidor av etnisk identitet och hur denna formas av historiska och samhällliga förhållanden fram.

Även om jag inte gör anspråk på att det presenterade synsättet är kontroversiellt eller nytt problematiserar det ändå tidigare antinomier. En sådan problematisering är välbehövlig och nödvändig och påvisar väsentliga brister samtidigt som relevansen och poängen med det framförda perspektivet framgår tydligare.

Det framförda perspektivet överensstämmer väl med det Jenkins (1998:13–14) kallar den grundläggande socialantropologiska modellen i studiet av etnicitet, vilken han sammanfattar i fyra punkter: 1) etnicitet rör kulturell differentiering trots att identitet inbegriper både likheter och skillnader; 2) etnicitet rör huvudsakligen kultur och gemensam mening, men den är också grundad i och en produkt av social interaktion; 3) etnicitet är inte statisk eller oföränderlig; 4) etnicitet som social identitet är kollektiv och individuell, externaliserad i social interaktion och internaliserad i personlig självidentifikation. Enighet råder också i att vi behöver vara vaksamma mot reifiering av kultur och etnicitet.

Although we talk about them [kultur och etnicitet] in these terms endlessly, neither culture nor ethnicity is "something" that people experience, use, learn and "do" in their "daily" lives, within which they construct an ongoing sense of themselves and an understanding of their fellows (Jenkins 1998:14).

Ambitionen med framförda perspektiv på etnisk identitet är att överskrida subjektivism och objektivism. En sådan ansats används t.ex. av Horowitz (1985). I studiet av sociala rörelser arbetar t.ex. Eyerman (1998), Eyerman/Jamison (1991) och Thörn (1997) utifrån ett sådant perspektiv. Thörns uppfattning om ett sådant överskridande ligger i linje med min egen:

Den mening som aktörer tillskriver sina handlingar – förstådd i termer av kollektiv identitet – utgör en *utgångspunkt* för analysen. Den söker svar på frågan: Vilken betydelse hade en handling för ett givet kollektiv i en specifik historisk situation [...] Ur en annan synvinkel försöker analysen - genom att kontextualisera och historisera, d.v.s. genomföra ett perspektivskifte – synliggöra "osynliga" aspekter i den meningsskapande processen. Här söks svar på frågor som: Vilka mångtydigheter, motsättningar, konflikter och ambivalenser innefattas i konstruktionen av en kollektiv identitet (Thörn 1997:115, 116).

Till skillnad från Thörn föredrar jag begreppet *transformation* framför *konstruktion*. Det sistnämnda begreppet implicerar att identiteter skapas från intet medan det förstnämnda implicerar att identiteter alltid har en historia.



## 4. Diskurser och praktiker samt upprätthållande och transformation av etnisk identitet

### Inledning

Diskussionen om upprätthållande och transformation av etnisk identitet sker utifrån begreppen diskurser och praktiker och förs utifrån tre grundläggande argument: 1) etnisk identitet består av både diskurser och praktiker och därför behöver bägge dessa dimensioner studeras för att vi ska få en adekvat förståelse av etnisk identitet; 2) etnisk identitet är både bestående och föränderlig; upprätthållande och transformation förutsätter varandra och därför kan vi inte studera det ena utan det andra; och 3) upprätthållande och transformation av etnisk identitet måste förstås i förhållande till moderniseringsprocesser. Varje process av upprätthållande och transformation samt olika diskurser och praktiker måste ses i dess historiska, sociala och politiska sammanhang.

Upprätthållande av etnisk identitet förutsätter att vissa värden och normer efterlevs och följs av medlemmarna. Upprätthållande förutsätter att medlemmar i ord och handling bidrar till identitetens bestående, att de lever och agerar på ett sådant sätt att identiteten förs vidare. Detta förutsätter att den etniska gruppen tillhandahåller och konstruerar individernas preferenser och uppfattningar på ett sådant sätt att den etniska särkillnaden socialt och kulturellt upprätthålls. Individerna måste fås att känna, värdera, uppfatta och handla så att gruppgränser upprätthålls. Emellertid innebär inte detta att vi har en statisk syn på etnisk identitet eller att den upprätthålls oförändrad från generation till generation. Samtidigt med upprätthållande av den etniska identiteten sker en transformation av den.

[...] a theory of change must also be a theory of stability. Moreover, this dualism obscures the enormous amount of change that is required to secure stability. Individuals continually confront novel situations requiring a great deal of effort to maintain their familiar pattern of social relations[...] Stability without change is like trying to balance oneself on a bicycle without turning the pedals. Just as turning the pedals of a bike is essential to stabilizing the rider, so change is essential to the maintenance of cultural pattern (Thompson, Ellis och Wildavsky 1990:22, 80).

Transformation av identitet innebär och kräver att gruppmedlemmarna förändrar sina diskurser och praktiker, omdefinierar sin identitet och sitt ursprung. *Transformation* av etnisk identitet kan vara omtolkning, omdefinition av ursprung, förfäder, etnohistoria, etniska gränser, olika komponenters betydelse, anammande av nya element, skapande av nya symboler, ritualer, folklore och praktiker. Transformation sker inom fältet av samhällets identitetsstruktur, ”inom ramarna för *diskursiva fält*” (Thörn 1997:115) och de politiska förhållanden som råder; transformationen påverkas av gruppens historia, interna förhållanden och yttre etnopolitiska förhållanden.

Etnisk identitet både upprätthålls och transformeras, den är både föränderlig och bestående. Vi kan inte diskutera upprätthållande av identitet utan att diskutera dess förändring. Förändring och beständighet utesluter inte utan förutsätter varandra. Identitetens beständighet förutsätter förändring. Med upprätthållande och gruppens förändrade sociala medvetande och erfarenheter, sker samtidigt en förändring av diskurser och praktiker som förs vidare för att upprätthålla identitet.

## 4.1 Sociala relationer, praktiker och diskurser

Etnisk identitet kan inte studeras enbart som en uppsättning värden och uppfattningar individerna har om sin identitet. Den kan inte reduceras till diskurser; den handlar inte enbart om självbild, upplevelse, eller om idéer och föreställningar om vem man är. Om etnisk identitet endast bestod av diskurser, som konstruktivistiska uppfattningar gör gällande, skulle denna vara möjlig att förändra från en dag till annan. Etniska grupper skulle kunna förändra sin identitet genom att blott förändra sina diskurser. Etnisk identitet består av människors självuppfattning och deras idéer, men den är också en historisk produkt och materialiserad i praktiker. Praktiker låter sig svårigen förändras över en natt. Vi måste därför i studiet av hur etnisk identitet upprätthålls och transformeras både titta på diskursiva dimensioner och sociala praktiker. Etnisk identitet består både av människors diskurser och deras sociala praktiker, både av en materiell och institutionell dimension samt en diskursiv och kulturell dimension. Den diskursiva dimensionen av identitet kan ses som ett system av mening som står i ett ömsesidigt beroendeförhållande till praktiker, vad människor gör när de bär upp denna identitet, uttrycker och försvarar den. Etnisk identitet manifesterar sig i och upprätthålls av praktiker, den har alltid en social och materiell dimension. Identiteten kan inte förstås eller existera utan människors praktiker, vad människor faktiskt gör och lever av. Praktiker uttrycker människors idéer, uppfattningar och föreställningar om vilka de är och tror sig vara, de är en materialisering av idéer och normer om identitet. Praktikerna uttrycker identitetens materiella sidor:

Social practise are concept-dependent; but, contrary to the hermeneutical tradition in social science, they are not exhausted by their conceptual aspects. They always have a material dimension (Bhaskar, 1989:4).

Diskurser är inte mentala produkter som finns i ett vakuum av sociala relationer eller praktiker utan uttrycker dessa och legitimerar dem. Samtidigt är det så att sociala relationer och praktiker inte är några självgående fenomen, de behöver ständigt rättfärdigas, tolkas och symboliseras. Utan uppfattningar och föreställningar om den egna identiteten är praktikerna inte möjliga att förstå, diskurserna uttrycker praktikernas symboliska innebörder.

Den etniska identiteten bestående av diskurser och sociala praktiker upprätthålls och transformeras i och av *sociala relationer*, d.v.s. bestämda relationer mellan individer med olika positioner och status inom det etniska samfundet. Aktörernas föreställningar och upplevelser samt handlingar begränsas respektive möjliggörs av kollektivets sociala organisation, den form av interaktion och de olika institutioner som individerna agerar inom. Dessa olika kontexter formar individernas handlande och interaktion. Dessa kontexter är de olika former av sociala relationer som individerna finns inom. Individerna använder sig i sina handlingar av tillgängliga och inlärd sociala färdigheter, kunskaper, språk, kommunikation och deras handlande och tolkningar sker i förhållande till andras tolkningar och handlande. Det är individer som i kraft av sina sociala relationer och olika resurser (diskursiva, sociala, ekonomiska) upprätthåller och transformerar diskurser och praktiker. Aktörerna kan i sitt handlande och interaktion tillföra nya komponenter till aktiviteterna och på så vis kan också de sociala praktikerna förändras.

Upprätthållande och transformation av etnisk identitet handlar till sin essens om hur sociala relationer reproduceras eftersom dessa reproducerar den etniska identiteten. Identitet reproduceras över tid genom människors handlande och utifrån individernas reproduktion av de traditioner, kunskaper, färdigheter och kulturella mallar som de fötts in i. Men samtidigt sker också en förändring av etnisk identitet över tid, d.v.s. innovativa ele-

ment inlemmas i denna genom människors aktiva förhållningssätt till världen och deras strävan att skapa mening och sammanhang. Detta betyder att etnisk identitet har en reproducerande dimension såväl som en producerande sida. Identiteten vilar på tidigare rådande etnisk identitet, men det sker också en transformation av den.

*Diskurser* definieras här som de normer, värden, ideologier, kunskaper, kulturella regler, uppfattningar, tolkningar m.m. som individer och grupper använder sig av för att artikulera, upprätthålla, transformera och försvara sin identitet. Diskurser handlar om att uttrycka, förstå och förklara identiteten och samtidigt göra värden, uppfattningar och normer som förknippas med denna identitet begripliga för individerna. Med denna definition görs inte någon åtskillnad mellan ideologi och diskurser, de uppfattas som sammanflätade och genomsyrar och präglar varandra. Diskurser uttrycks och manifesteras i *sociala praktiker* d.v.s. sociala handlingar, institutioner och vad människor gör. Sociala praktiker sträcker sig bortom och kan bestå av flera olika specifika aktiviteter och reproduceras av dessa aktiviteter. De sociala praktikerna både begränsar och möjliggör olika specifika aktiviteter.

Sociala relationer, praktiker och diskurser är ömsesidiga, samspelande och inbördes förstärkande. De griper in i varandra på ett sådant sätt att de bildar en slags enhet, men de kan inte reduceras till varandra eller determineras av varandra. Vissa former av sociala relationer genererar särskilda praktiker och diskurser, samtidigt som diskurserna legitimerar och understödjer motsvarande form av sociala relationer och praktiker. De sociala relationerna genererar sätt att uppfatta den etniska identiteten på som bidrar till att upprätthålla dessa relationer.

Diskurser grundar sig på praktiker och påverkar och formar vad människor gör och ger mening åt praktikerna. Det finns en korrespondens mellan diskurser och praktiker, mellan idéer och uppfattning om etnisk identitet och hur denna identitet kommer till uttryck i gruppens materiella liv, deras handlande och position i samhället. Diskurser och praktiker bekräftar varandra, de är intimt knutna till varandra och anpassas till varandra och överensstämmer med varandra jämte de friktioner och konflikter som råder emellan dem. Diskurserna finns ständigt i människors interaktion och aktiviteter och de både reproduceras och transformeras av de sociala praktikerna och bidrar till att reproducera och transformera dem. Praktiker och diskurser konstitueras av samhällets materiella och etnopolitiska strukturer. De formas av den resurs och maktfördelning som råder i storsamhället och internt inom grupper. Denna resurs- och maktstruktur möjliggör respektive begränsar diskurser och sociala praktiker på olika sätt. Diskurserna och praktikerna är sålunda intimt knutna till både externa och interna maktförhållanden och påverkas av dessa direkt och indirekt.

Trots att sociala relationer, praktiker och diskurser är ömsesidiga, inbördes relaterade och förstärkande, överensstämmer diskurser och praktiker aldrig helt. De determinerar inte varandra, eller återspeglar varandra mekaniskt. När det sker förändringar antingen i sociala relationer, praktiker eller diskurser måste de andra förändras därefter, annars uppstår diskrepans mellan dem. När vissa allvarliga förändringar inträffar antingen i de sociala relationerna, praktikerna eller i diskursen kommer detta att medföra friktioner och störningar och leda till förändringar av de andra. En etnisk grupp kan t.ex. inte anamma vilka diskurser som helst, de måste anpassas till de sociala relationerna och praktikerna och motsvara dem. Om de står i allvarlig motsättning till varandra uppstår konflikter. Yttre förhållanden och förändringar kan påverka de olika enheterna i olika takt och omfattning. Externa förändringar är en viktig förklaring till varför det uppstår diskrepans och friktion och detta är detsamma som förändring.

Diskurser och praktiker tolkas på olika sätt. Diskurser består bl. a. av symboler som har flera betydelser. Symbolernas multiinnebörder gör det möjligt att tolka och använda dem på olika sätt. Samtidigt är praktiker alltid tolkade, de har en mening för individerna och denna mening kan variera mellan olika individer inom en grupp. Vad gäller etnisk identitet kan samma komponenter såsom kollektiva minnen, gruppens ursprung, olika kulturella karakteristika såsom seder, traditioner, ritualer o.s.v. tolkas och användas på olika sätt, de kan ges olika tyngd.

## 4.2 Upprätthållande av etnisk identitet

### Gränsdragningsprocesser

I diskussionen om gränsupprätthållande processer utgår jag ifrån Barths teori om att upprätthållande av etnisk identitet är detsamma som upprätthållande av etniska gränser. Gränsupprätthållande processer är relaterade till och måste förstås utifrån att etnisk identitet är kontrastiv. Där det finns en grupp finns det någon slags gräns och där det finns gränser finns det mekanismer för att upprätthålla dem. Barths argument är att gruppen upprätthåller och försvarar sin identitet eller gräns när dess medlemmar interagerar med andra grupper. Detta argument utgår ifrån definitionen av en etnisk grupp som en tillskrivande och slutet eller uteslutande respektive inneslutande grupp och att gruppens enhet beror på upprätthållandet av en gräns. Det måste finnas en viss kontinuitet i dessa gränsmekanismer, annars upphör gruppens särskilnad från omvärlden (Nash 1989). Gränsmarkörerna och mekanismerna är en djupgående struktur i etniska gruppers differentiering (Barth 1969, Nash 1989).

Barths teori visar att den sociala organisationen uppställer en uppsättning regler som styr interetniska möten och avgör följaktligen medlemskap och de sätt på vilka detta signaleras och vilka som utesluts. Den etniska gränsen kanaliseras, säger Barth, det sociala livet och utgör det kärn som inhägnar gruppens identitet och dess viktigaste uppgift är att svara för att den etniska gruppen fortlever som en signifikant enhet, vilket sker genom att gränsen bevarar skillnader, den markerar gruppen från vilken den särskiljer sig eller vill bli särskild. De gränsskapande dragen anger vem som är medlem i vilken grupp och vilka minimala kulturella drag medlemskapet i gruppen bygger på. En gräns har alltid en insida och utsida (Wallman 1979, 1986), på insidan av gränsen finns "vi". Vi identifierar 'oss' i opposition mot 'dem'. "Vi" använder gränsen i våra syften, i enlighet med våra behov vid denna tidpunkt och denna kontext. På utsidan av gränsen finns "dem". "De" identifierar sig själva i kontrast till resten av oss och använder gränsen för sina syften. När gränsen konstrueras framträder också likheter och skillnader, vilka kan förstöras eller förminska.

Vissa markörer, fastän grundläggande för etniciteten, är inte synliga i social interaktion (Nash 1989). Nash nämner de vanligaste gränsmarkörerna: släktskap, antingen fiktivt eller biologiskt; gemenskap som bygger på kamratskap och ett liv tillsammans och gemensam kult. Kulten implicerar värdesystem bortom tid och rum och inbegriper t.ex. heliga symboler. Dessa markörer, menar Nash, ska ses som metaforer för *blod*, *substans* och *det gudomliga* som symboliserar gruppens existens samtidigt som de konstituerar gruppen. Samtidigt är vissa markörer av sekundär betydelse och mer föränderliga över tid än de av primär betydelse. Dessa sekundära eller ytliga markörer är synliga t.o.m. på avstånd och kan vara sådant som klädedräkt, språk, kulturellt påverkade eller formade fysiska drag som frisyrer, utsmyckning och annat (Horowitz 1985, Nash 1989).

Det viktiga i gränsdragningsprocessen är således inte själva det kulturella innehållet utan *principen* för det som ska inneslutas och uteslutas (Barth 1969, Wallman 1979, Cohen 1993). Detta är en princip som står i växelverkan med gruppens historia och möte med



nya livsvillkor. Gränsens symboliska natur gör att den är situationsbunden; gränsen är elastisk, böjlig och föränderlig. Omfattningen, kvaliteten och betydelsen av en grupps sociala gränser varierar med situationen och över tid. Gränsdragningsprocessen går till på olika sätt hos olika grupper, de använder olika markörer och betonar dem olika.

Innebörderna av gränser mellan två grupper behöver inte vara isomorfa mellan gruppmedlemmarnas uppfattning och de utomstående uppfattning utan kan uppfattas olika. (Hannerz 1981, Barth 1969, Wallman 1979, 1986). Det kan finnas objektiva skillnader mellan två grupper utan att de tolkas som sådana av aktörerna (Wallman 1986, 1979). Vi kan inte utifrån förekomsten av objektiva skillnader mellan grupper avgöra vilka kulturella drag som kommer att användas som gränsmarkörer i olika sammanhang. Det är inte objektiva skillnader i sig som definierar olika grupper utan sådana som uppfattas vara signifikanta skillnader. (Wallman 1979, 1986). Wallman illustrerar betydelsen av distinktionen mellan objektiva skillnader och skillnader som används vid gränsdragning. Två olika grupper kan skilja sig vad gäller hudfärg, ögonfärg o.s.v. – det är *genetiska skillnader*; dessa två grupper kan skiljas åt t.ex. vad gäller regler för giftermål – det är en *social skillnad*; de kan ha olika vanor, ritualer, klädedräkt – det är en *kulturell skillnad*. Ingen av dessa skillnader behöver fungera som skillnader vad gäller *upprätthållande av gruppidentitet*. Det är endast när aktörerna använder dessa skillnader för att markera identitetskillnader som de blir gränsmarkörer, när skillnaderna ges en innebörd av att vara särskiljande och identitetsskapande blir de socialt betydelsefulla. Vilka skillnader som ges betydelsen av gränsmarkörer kan variera i olika situationer och över tid. Detta visar på betydelsen av att inte sammanblanda skillnader med uppfattningen av skillnader.

Förändring av kriterium för inneslutning hos grupper är vanliga och det kan vara så att förmåga att upprätthålla gränsen varierar med gruppens förmåga att ändra form och innehåll av sina gränser på ett lämpligt sätt (Wallman 1986). Som Wallmans analys visar har olika grupper en mer eller mindre klart formulerad uppsättning gränsresurser med vilken grupperna kan definiera sig själva i relation till andra. Dessa gränsresurser kommer att användas utifrån och i linje med en uppfattning av en kombination av objektiva och möjliga förhållanden. När det sker förändringar i samhället (t.ex. i form av migration) i sådan utsträckning att de gränsupprätthållande strategierna blir ineffektiva eller inadekvata, är det troligt att de mister sin funktion. Och om de fortsätter att utövas är det rimligt att anta att de blir dysfunktionella. Gruppens interna integration kan då övergå i desintegration.

### **Strategier för upprätthållande av etnisk identitet**

Flera olika faktorer (Dahlström 1971, Smith 1992, Lange/Westin 1981, Eriksen 1993 m.fl.) är av betydelse och kan påverka upprätthållandet av etnisk identitet och analysen av detta kan bedrivas utifrån många olika faktorer och antaganden. Vad som avgör etniska grupper upprätthållande av den etniska identiteten beror bland annat på:

- a) gruppens känsla av gemensam identitet, d.v.s. en psykologisk sammanhållning, grad av medvetenhet om gruppstillhörighet och känsla av gemenskap, aktörernas önskan att bevara den;
- b) social sammanhållning, d.v.s. olika umgängesformer;
- c) institutionell sammanhållning, d.v.s. mer organiserade former av samvaro;
- d) gruppens attityder till assimilation, blandäktenskap;
- e) gruppens religion och religiösa arrangemang;
- f) grad av kulturell och kollektiv segregation;

- g) hur vanor, språk och andra symboliska koder binder samman medlemmar i samfundet över generationer;
- h) det politiska samfundets grad av autonomi, dess politiska vilja att överleva och ledarskapets kvaliteter eller kompetens;
- i) ekonomiska och ekologiska förhållanden såsom gruppens socioekonomiska och yrkesmässiga sammansättning, ägandet av ett specifikt hemland, deras lokalisering, omfattning, population, tillgång till olika materiella resurser, möjligheter och kunnighet för att stödja samfundet;
- j) majoritetens handlande och attityder gentemot minoriteter.

Alla dessa angreppssätt har värdefulla bidrag att ge i studiet av upprätthållande av etnisk identitet. Men problemet med många av dessa förklaringar är att de inte säger något om formen, storleken eller var någonstans det överlevande samfundet finns. Vidare säger de inget om samfundets vitalitet. Särskiljande språk, kultur, eller religion är i sig inte tillräckligt för etnisk överlevnad. Religionen kan t.ex. likaväl fungera som särskiljande faktor men också bli petrifierad och ålderdomlig. I många fall kan inte etnisk överlevnad förklaras med de traditionella religionernas roll. Sådana rörelser kan i själva verket genom sin konservatism kväva den etniska gruppen eller bli ett skal för en "attenuated identity" (Smith 1991:35). Det finns exempel på etniska grupper som inte haft ett hemland eller politisk autonomi men ändå bevarat den etniska särarten.

Majoritetsbefolkningens handlande och attityder spelar en stor roll för etnisk medvetenhet och benägenhet att upprätthålla den etniska identiteten. Om detta bemötande är negativt, kränkande och diskriminerande kan den etniska identiteten vara en mekanism med trösthållning. Detta betyder bl.a. att diskriminering kan höja det etniska medvetandet och leda till att individer isolerar sig inom sin grupp och endast interagerar med den. I regel står graden av assimilation i omvänd proportion till gruppens etniska medvetenhet, och ju högre grad av förtryck och diskriminering desto högre grad av etniskt medvetande och desto större benägenhet att upprätthålla den etniska identiteten.

Etnisk identitetskänsla, lojalitet, sammanhållning och på vilket sätt gruppen är organiserad, om den har ett centrum, spelar stor roll för upprätthållande av etnisk identitet. Grupp-känsla förstärker och förstärks av sammanhållning och denna i sin tur befrämjar och befrämjas av organisation inom gruppen. Relationen mellan kulturell, social och kollektiv segregation är ömsesidigt förstärkande. Sammanhållningen inom minoriteten är en ytterst betydelsefull faktor för upprätthållande av etnisk identitet.

Medlemmar i etniska minoriteter inta fyra olika förhållningssätt/strategier i sitt samspel med majoritetsbefolkningen och/eller andra etniska grupper: 1) undvika socialt samspel med andra etniska grupper; 2) tona ned den etniska identiteten i det sociala samspelet; 3) ignorera sin plats i samhället; 4) vara etniskt aktiva, d.v.s. upprätthålla och utveckla egna livsvärden som blir en rationell utmaning till majoritetskulturen (Arnstberg/Ehn 1976). Olika strategier ska ses som idealtyper, etniska minoriteter använder sig ofta av en blandning av dem (Eriksen 1993). Upprätthållande av etnisk identitet är det vanligaste bland etniska grupper trots att det inte är ovanligt att detta har ett högt politiskt, ekonomiskt och kulturellt pris. De strategier som innebär att medlemmarna väljer att upprätthålla den etniska identiteten framför att assimileras kan förklaras med att vissa värden "trots allt vägt tyngre för dem än de olägenheter som minoritetsställningen medfört" (Barth, 1971).

Minoritetsställningen och hotet att assimileras in i majoriteten gör det nödvändigt att underordnade och utsatta etniska grupper, som värnar om att bevara sin etniska särart,

strukturer sin sociala organisation på ett sådant sätt att de etniska gränserna kan upprätthållas. Det är inte tillräckligt att en etnisk minoritet som s.a.s. redan existerar och vill bevara sin etniska särart överlever som sådan utan den måste – för att överleva och vidmakthålla sig själv – artikulera den etniska särarten genom sociala och symboliska handlingar, vilka är tillräckligt effektiva och får medlemmar att engagera sig i dessa handlingar (Lithman 1981). Gruppen behöver hävda sin särart genom återhävdande och återbekräftande av sina gränser. Den måste utarbeta vissa strategier i sitt samspel med företrädare för andra dominerande etniska grupper för att inte gå under, den tvingas ha en stark social sammanhållning och ett starkt etniskt medvetande för att överleva.

Strategierna kan definieras som en grupps strukturering av interaktionen med andra etniska grupper på ett sådant sätt att den etniska identiteten upprätthålls. Detta innebär att etniska grupper utvecklar normer och utformar samspelet med andra etniska grupper på ett sådant sätt att intima kontakter över etniska gränser förhindras. Etniska grupper som överlevt trots yttre assimilationstryck har en stark etnisk medvetenhet och de försvarsstrategier de använt har varit effektiva. Strategiernas överlevnad, effektivitet och utformning är avhängiga deras möjlighet att upprätthålla den etniska gränsen i det samhälle där de utövas, hur adekvata de är i förhållande till de samhällsliga betingelserna och av den inbördes solidaritet som minoriteten förmår mobilisera.

Dessa strategier benämns ofta i litteratur som *gränsbevarande mekanismer* (se Barth 1969, Gustafsson 1970, Grönfors 1977 m.fl.). Vi bryter här ned strategier för gräsupprätthållande i begreppen diskurser och sociala praktiker för upprätthållande av etnisk identitet. Det är möjligt att urskilja två sidor av strategierna. De utgör institutionaliserade idéer om hur individerna (och gruppen) bör handla och samtidigt utgör de medlen för att åstadkomma en nödvändig konformitet för att bevara gruppens distinkthet. Detta betyder bl.a. att strategierna, eller den sociala organisationen, sträcker sig bortom individernas levnad, men bärs upp av individerna. Individerna har m.a.o. bestämda roller i den sociala organisationen. En viktig fråga är vad dessa roller består av. Vi kan också fråga vilka institutionella kontrollmedel det finns i syfte att se i vilken utsträckning individernas beteende sammanfaller med eller avviker från idealen. Till vilken grad kan individerna i en etnisk grupp avvika från idealen och normerna för upprätthållande av etnisk identitet innan gruppen sanktionerar avvikelserna för att föra individerna närmare idealet och normerna? Upplever medlemmarna ett tvång att upprätthålla den etniska gränsen? Hur definierar och ser de på strategiernas funktion? Besitter kollektivet en samfällid rättighet att ta till vissa tvångsmedel för att rätta till leden? Bestraffas de som inte upprätthåller den etniska gränsen? Grönfors (1977), som diskuterar dessa frågor vad gäller den zigeniska gruppen, menar att tvångsutövningen måste vara reaktiv och utövas gentemot de handlingar som ses som skadliga mot gruppens ordning.

### **4.3 Transformation av etnisk identitet**

#### **Modernisering, etniska eliter och etnohistoria**

Ökad modernisering påverkar etniska gruppers möjligheter och sociala organisation på olika sätt; den kan leda till assimilation av olika etniska grupper, men den kan lika gärna leda till att de får ett ökat etniskt medvetande. I själva verket är moderniseringsprocessen en av nyckelfaktorerna i förklaringen av ökat etniskt medvetande. Olika etniska rörelser skapar och omskapar gradvis konturerna av sin etniska identitet och av dess olika komponenter till följd av ökad indragning i moderniseringsprocessen.

Ökad modernisering i betydelsen att nationalstaten expanderar och berör etniska grupper i djupare grad, kamp om resurser, territorium, att etniska grupper dras in i urbanise-

ring, industrialisering, att de i större utsträckning kommer i kontakt med andra grupper, ökade etniska konflikter, ökat hot mot etnisk överlevnad medför ett ökat etniskt medvetande. (Eriksen 1993, Brass 1979, 1991, Horowitz 1985 m.fl.) Mycket pekar på att etnisk identitet blir mer betydelsefull då den upplevs som hotad (Horowitz 1985, Eriksen 1993, Smith 1991). Identiteten hos etniska grupper som genomgår dessa förändringar kan öka i betydelse och utgöra en källa till trygghet, säkerhet och känsla av kontinuitet (Eriksen 1993). Rädslan för förlust av gruppsärskildhet utgör ett mäktigt vapen mot nationsbyggen som för en assimilationspolitik. Exempel från andra framgångsrika etnonationalismer, tillsammans med rädslan för att domineras av andra kulturellt mer avancerade grannar, har hjälpt till att inspirera etniska rörelser och främjat etniska konflikter över hela världen (Smith 1991). Ökad grad av kontakter med idéer om nationalitet, demokratiska och universella värden, kan också leda till ökat etniskt medvetande.

Moderniseringen utgör inte bara ett hot mot etniska grupper i form av assimilation utan utgör lika mycket *möjligheter* för etniska grupper att använda sig av dess olika sidor för att förnya sig själva och upprätthålla den etniska identiteten, genom ökad läs- och skrivkunnighet, ökade kommunikationsmöjligheter eller anammande av idéer om nationen. Möjligheten till spridande av litteratur och tidningar och till ökad kommunikation ökar möjligheterna för etniska grupper att öka sitt etniska medvetande och sin känsla av gemenskap. En föreställd gemenskap mellan individer som inte känner varandra kan skapas, litteratur och symboler kan spridas och produceras (jmf. med Andersons, 1991, analys av nationernas uppkomst). Dessa förändringar leder t.ex. till ökade reflektioner (se Giddens 1990) och en objektiviering av levnadssätt (Eriksen 1993). Ett vanligt sätt som transformation av identitet genomgår är en process där en grupps kultur förvandlas till ett objekt som kan betraktas utifrån och som framställs som existerande oberoende av en grupps aktiviteter (Eriksen 1993). När kultur reifieras kan den sedan manipuleras och gruppen blir medveten om sin kultur och kan kommunicera den medvetet.

En gemensam källa i etniska rörelser är intresset för potentiella skiften av gruppgränser (Eriksen 1993, Brass 1979, 1991, Horowitz 1985, Barth 1969, Smith 1991). Utifrån detta är det sålunda lämpligt att tala om rörelser för assimilation och rörelser för differentiering, beroende på om det är släktskap eller olikhet som betonas. Gruppgränser tenderar att skifta med politisk kontext. Vilken variant det än handlar om så stödjer etniska rörelser upprätthållandet av gränser eller deras rekonstruktion. De kulturella rörelserna medför en omorientering av kollektiva övertygelser och praktiker samt religiösa, lingvistiska och historiska drag. Grupper som hotas av differentiering återvänder till det förflutna för att minska sin interna variation. Grupper som hotas av assimilation återvänder till historien för att bekräfta och befästa sin särskilt från grupper omkring sig.

Det finns många etniska grupper som genomgått differentieringsrörelser (Horowitz 1985, Brass 1979, Eriksen 1993). Många gruppers gräns gentemot andra grupper i samma omgivning är porös. Ackulturation i t.ex. form av övergivande av eget språk eller religiös praxis till förmån för grannliggande gruppers normer är vanlig. Horowitz analys visar att för grupper vars språk och kultur varit nedvärderad har reaktionen på detta hot varit en kulturell pånyttfödelse; responsen reflekterar en medvetenhet om faran av gruppidentitetens försvinnande. Sådana grupper tenderar att betona sin separata historia och fiendtlighet mellan grupper och återupplivar minnen av kränkningar. Grupperna renar språket från inlånade ord från omgivande grupper. Religioner renas på samma sätt för att återvända till någon tidigare ortodoxi som kan ha existerat eller inte existerat. Gruppidentitet ges nytt eller återuppväckt kulturellt innehåll vilket åsyftar att göra gränser mellan grupper klarare

och därigenom göra det svårare för individer att korsa gränserna. En av huvudinsikterna i Horowitz analyser är att det som följer med skapandet av gruppkillnader är en ökad fientlighet mellan grupperna. Rörelser som går längst i hävdande av gruppens särskildheter och tror sig vara i fara för assimilation, blir starkt separatistiska.

Som Horowitz (1985) visat föregår konstruktion och rekonstruktion av gruppgränser inte etniska konflikter, utan är snarare delvis en förutsägelse om konflikter, och medan etniska konflikter fortskrider kan dessa påverka gränsernas form och omfång. Vidare är inte gruppgränser en enkel produkt av gemensam kultur. Nya gränser som uppstår kan ändra kulturella mönster. Transformation av identitet är inte bara en slutprodukt av etniska konflikter, utan måste ses som en reaktion på konflikter och på gränser och kultur. Transformationsprocesser är motsättningsfyllda p.g.a. interna förhållanden och andra gruppers reaktion. De är aldrig enkla eller entydiga utan kännetecknas tvärtom av mångtydighet, intern splittring och många gånger omvärldens ovilja att erkänna denna identitet.

Etniska eliter spelar en nyckelroll i transformationsprocessen av den etniska identiteten, i mobilisering av gruppen och skapande av etniska samfund i samhällen som moderniseras (Wong 1977, Brass 1979, 1991, Cohen, 1974a, 1974b, Horowitz 1985, Eriksen 1993 m.fl.). I dessa studier betonas eliters tävlan om resurser och att dessa manipulerar viktiga symboler för att få massans stöd och uppnå politiska mål i mobiliseringen av gruppen. Detta ledarskap väljer de olika aspekter från kulturen som de tror tjänar till att ena gruppen och som är användbara i gruppens intressen. Vad som är av vikt i sammanhanget är att med dessa val definieras samtidigt gruppen, dess identitet och gränser. Processer omkring förändrade gruppgränser eller transformation av etnisk identitet, processer omkring differentiering och assimilation, försiggår samtidigt med att politiska val fattas av ledare. I eliters mobilisering av gruppen påverkas gruppens självidentitet och dess gränser, många gånger i en sådan utsträckning att de etniska samfund eller nationer som skapas av dessa processer ur föregående etniska grupper kan vara väsentligt annorlunda sociala formationer än sina föregångare.

Sådana transformationsprocesser innehåller ofrånkomligen konkurrens och konflikt mellan olika eliter, klasser och grupper, både inom och mellan etniska kategorier. Etniskt självmedvetande, etniskt baserade krav och konflikter kan, enligt Brass (1991), bara upprätthållas genom att det finns konflikter mellan antingen inhemska och externa eliter eller mellan inhemska eliter. Källor till konflikt mellan eliter kan leda till utveckling av etnisk medvetenhet. I denna process väljer eliter och moteliter inom etniska grupper aspekter av gruppens kultur, ger dem nya värden och mening och använder dem som symboler för att mobilisera gruppen för att försvara dess intressen och positioner gentemot andra grupper. I denna process är de mest framgångsrika eliterna de som både tar hänsyn till gruppens mest djupliggande primordialistiska bindningar och dess skiftande politiska relationer med omvärlden. I de fall där grupper har haft en uppfattning eller känsla av identitet och samfund innan etnisk mobilisering tagit plats, och som bestått av eliter vilkas traditionella rätt att definiera gruppen och dess gränser varit väletablerad, kommer etnisk mobilisering under andra gruppers ledning än de traditionella eliternas att medföra konflikter om hur gruppen ska definieras med avseende på dess karakteristika och omfattning (Brass 1974, 1991).

Etniska ledare kan i allmänhet inte föra fram en identitet som inte tar hänsyn till och är baserad på bedömningar av relativ likhet och olikhet. Om den begreppsliga kontexten förändras för att återaktivera vissa högre eller lägre nivåer av en grupps eller undergrupps identitet, som tidigare betraktats som högt framträdande, kan sådana förändringar i iden-

titeten inträffa snabbt. Men i övrigt tar det tid att skifta och sortera. Nya etniska identiteter kan inte skapas över en natt. ”There can be no ’big bang’ theory of ethnogenesis”, som Horowitz (1985:70) uttrycker det Den föregående existerande kulturen kan inte formas obetingat av eliterna. Smith (1991) understryker att omdefinitioner och omtolkningar inte enbart bör ses som uppfinningar eller konstruktioner av intellektuella, utan snarare ses som ett försök att föra samman västerländska processer av formandet av nationer med återupptäckt av det etniskt förflutna, vilket bidrar till att höja folket och dess folkkultur till scenens centrum.

Intelligentians främsta uppgift ligger i att mobilisera det tidigare passiva samfundet till en formerande nation kring den återupptäckta folkliga historiska kulturen. För att lyckas med detta är grupperna avhängiga en intelligencia som kan återvända till det förflutna för att nära övertygelser, känslor och traditioner. Målet med nationalisternas och de intellektuellas upplysning och folkbildning är att rena och aktivera folket. I det arbetet behöver de såväl stöd och belägg som argument från den etniska historien och starka omskapelser av samfundets upphöjda historia. Därför finns:

[...]the return to that past through a series of myths: myths of origins and descent, of liberation and migration, of the golden age and its heroes and sages, perhaps of the chosen people now to be reborn after its long sleep of decay and/or exile. Together, these myth-motifs can be formed into a composite nationalist mythology and salvation drawn (Smith 1991:66).

Eftersom uppfattningar om delat ursprung är avgörande för etnisk identitet, är tolkningen av historien i etniska gruppers strävanden att rättfärdiga, hävda, upprätthålla och försvara sin identitet viktig. Kunskaper om historien spelar stor roll för upplevelsen och utformningen av identitet. När det sker en transformation av identitet krävs det också en omtolkning av ursprung, förfäder, gemensamma minnen och öden. Etnisk identitet förutsätter en uppfattning eller känsla av gemensamt ursprung och frågan om hur detta ursprung ska tolkas, hur långt tillbaka ursprunget ska dateras, är viktiga frågor. Dessa frågor avgörs av gruppens identitetsupplevelse i samtiden. Samtidigt spelar frågor om ursprung och härkomst en viktig roll i politisk legitimering av hävdande av identitet (Eriksen 1993, Smith 1991, Horowitz 1985, Brass 1991 m.fl.). En grups behov, position och självtolkning spelar således stor roll för hur ursprunget ska tolkas och hur långt tillbaka i historien man ska gå.

Det står helt klart att olika samfund skiljer sig väsentligt åt vad gäller samfundets historia, dess djup och rikedom, hur långt tillbaka den går, hur pass välbevarad den är, hur erkänd den är av andra folkgrupper etc., det vi här kan kalla för *etnohistoria*. Medan vissa samfund har en lång och välkänd historia och är förmögna till att framkalla denna etnohistoria har andra samfund en kortare, mindre ihågkommen, dokumenterad och erkänd historia. Det finns också t.ex. etniska kategorier vilka inte har annat än en ung historia av förtryck och kamp.

En rik etnohistoria kan vara en betydelsefull källa för kulturell makt och föremål för kulturell politisering (Smith 1991, Brass 1991, Eriksen, 1993). Tanken är att samfund som besitter en sådan rik etnohistoria har vissa konkurrensfördelar gentemot de mindre gynnade samfundet. De intellektuellas roll är i det senare fallet tvåfaldig. De måste s.a.s. återställa en tillräckligt stor kvantitet av gemensam historia för att övertyga sina medlemmar om att de har ett ärofyllt förflutet, och dessutom måste de göra det tillräckligt äkta för att övertyga utomstående skeptiker.

Enligt Smith är det vanligen de mindre samfundet som måste kompensera sin avsaknad av en lång, rik och sammanhängande etnohistoria genom ”kulturella krig” – i vilka filologi, arkeologi, antropologi och andra vetenskaper används för att spåra släktskap och röt-

ter för att knyta befolkningen till deras ursprungsområden och kulturer. Denna kulturella tävlan, styrd av den ojämna distributionen av etnohistoria, ses som den drivande kraften i den omfattande utvidgningen av folklig mobilisering och kulturell politisering.

Tolkningen av historien och hur det verkligen var är intrikat. Det finns en diskrepans mellan etniska ledares presentation av sin historia och den "faktiska" historien. Etniska ledare framställer t.ex. inte inre fiendskap, utan de framställer en kultur som omfattar alla grupperingar vilka tidigare kan ha varit inbördes oförenliga och i strid med varandra och inte uppfattat sig som ingående i denna kultur. Dessa kultur- och historietolkningar fungerar som en enande faktor för de olika grupperingarna gentemot andra utomstående grupper. Etniska ledare skapar medvetet en etnisk motkultur och flera drag av denna kultur kan vara nya konstruktioner (Brass 1991, Eriksen 1993).

Men som vi argumenterat i kapitel 3 kan inte etniska grupper konstruera sina identiteter hur som helst. De kan inte tolka sin historia som det passar dem, utan deras identitet är också produkten av den faktiska historien, de erfarenheter, minnen och den kultur gruppen fått i arv. Att betrakta historien enbart som nuets konstruktion av det förflutna är ohållbart. En identitet som konstrueras utan att stämma överens med ett folks historia, deras minnen eller erfarenheter, kommer sannolikt inte att leva vidare (Peel 1989). Det är inte bara nuet som formar det förflutna utan det förflutna formar också nuet. Historiska aspekter av etnisk identitet kan inte reduceras till förhållanden i nuet. Människors identitet är lika mycket svar på samtida förhållanden som på deras förflutna. En grupps etnohistoria är inte bara ett medel för konstruerande av identitet i samtiden, utan den utgör också rötterna och innehållet i samt begränsar respektive möjliggör identiteten och olika förändringar av den.

### **Transformation från etnisk till nationell identitet**

Transformation från etnisk till nationell identitet är kanske det vanligaste sättet varpå etniska gruppers identiteter förändras till följd av ökat indragande i moderniseringsprocesser. Med syftet att senare i analysen ta ställning till om detta också är fallet för vår undersökningsgrupp och diskutera om dess kollektiva identitet mest adekvat kan beskrivas som etnisk eller nationell identitet, eller om denna kollektiva identitet, enligt hypotesen i arbetet, snarare har transformerats från att ha varit etniskt religiöst baserad till att bli etniskt nationellt baserad förs nedan en diskussion om etniska gruppers ökade indragande i moderniseringsprocesser, etniska elitors inflytande över transformation av etnisk identitet och hur denna politiseras.

Denna diskussion förs utifrån presenterade argument i kapitel två: Den avgörande skillnaden mellan nation och etnicitet ligger i att den förra främst innebär strävan till att utgöra ett politiskt samfund och göra anspråk på självbestämmande medan etniska solidariteter och identiteter hävdas när grupper inte söker "nationell" autonomi utan snarare erkännande, antingen inom eller över nations- eller statsgränser (Weber 1987, 1983, Calhoun 1997, Eriksen 1993). Den avgörande skillnaden mellan nation och etnisk grupp är således att den förra är kopplad till politisk makt i form av suveränitet eller autonomi medan så inte är fallet för den senare. Känslor av etnisk respektive nationell solidaritet är desamma med undantaget för att den etniska solidariteten saknar vilja till strävande efter politisk självständighet. Utifrån detta kan en nation definieras som en speciell variant av etniskt samfund, eller snarare som ett politiserat etniskt samfund med erkända grupprätigheter i det politiska systemet.

Flera frågor kring transformationsprocessen från etnisk identitet till nationell identitet är väsentliga: under vilka förhållanden blir etniska grupper samfund, och under vilka för-

hållanden inträder etniska grupper i konkurrens och konflikt med varandra? Under vilka förhållanden är det troligt att ett etniskt samfund gör anspråk på status som nationalitet och vilka är förutsättningarna för denna framgång? Hur förklarar man transformationen som inträffar i kultur, beteende och gränser hos ett folk, medan det genomgår rörelsen från etnisk grupp till nationalitet? Eftersom det är uppenbart att etniska och nationella rörelser ofta tilltar och avtar i intensitet över tid inom en och samma grupp, hur kan man då förklara återuppståndelsen av etnicitet och nationalism bland olika folk under olika tider på olika platser?

Vissa grupper gör aldrig övergången från etnisk grupp till etniskt samfund, medan andra gjort den i början av den moderna tiden, eller senare i nedmonteringen av multietniska stater (Brass 1974, Eriksen 1993). Den första kategorin kan definieras som ”förlorade folk”; de har uppgått i andra folk och har assimilerats. Den andra kategorin är nyligen formade etniska grupper och nationaliteter under 1800- och 1900-talen, t.ex. walesare, irländare, judar och majoritetsgrupperna i västländerna. Särskiljande religiösa minoriteter har i moderna tider ofta utvecklats till etniskt självmedvetna samfund (Armstrong 1982, Smith 1991, Brass 1991).

Utvecklingen från etnisk grupp till etniskt samfund är särskilt förknippad med tidiga stadier i multietniska samhällens modernisering (Brass 1991). I denna process har många etniska grupper återupptäckt sitt ursprung och sina identiteter (Eriksen 1993, Brass 1991). Connors (1978) analyser visar t.ex. att en grupp av människor först måste veta vilka de *inte* är etniskt sett innan de vet vilka de är. Folk som t.ex. kroater och slovenier under det habsburgska imperiet var medvetna om att de inte var tyskar eller magyarer långt tidigare än de utvecklade en mer positiv identitet eller medvetenhet om den nationella identiteten. Deras positiva identitet, d.v.s. vilka de var, var istället formad i det lokala eller regionala, i klanen eller stammen. Connors poäng är att individerna kan vara omedvetna om den etniska identiteten. Utifrån dessa argument föreslår han att en nation är en självmedveten etnisk grupp, d.v.s. så länge individerna i en etnisk grupp inte är medvetna om sitt medlemskap eller om gruppens annorlundaskap utgör de ingen nation. Slutsatsen är att en etnisk grupp s.a.s. kan definieras av andra, av utomstående, medan nationen av nödvändighet är en självdefinierad enhet.

Underliggande i transformationsprocessen bland etniska grupper utanför västerlandet vilka reagerar mot västerniseringen ligger i ”the imperative of a moral and political revolution, one which requires the people to be purified from the accretions of centuries, so that they can be emancipated into a political community of equal citizens” (Smith 1991:64). Denna transformation inbegriper flera interrelaterade processer såsom rörelse från samfundets passiva underordning till dess aktiva politiska anspråk och rättigheter; rörelse för att placera samfundet i dess hemland, i ett säkert och erkänt sammanhållande territorium; rörelse för att förse det territoriella samfundet med ekonomisk enhet; rörelse för att placera folket som huvudangelägenhet och att fira folket genom att omskola det i nationella värden, normer och myter samt en rörelse att vända etniskt medlemskap till legalt medborgarskap (Smith 1991, Brass 1991).

Beroende på gruppens uppfattade behov och krav, dess storlek och distribution, dess relationer med andra grupper, den politiska kontexten, kan anspråken riktas mot relativt modesta civila utbildningsmässiga och politiska rättigheter och möjligheter för individuella medlemmar i gruppen, eller för erkännande av gruppens kollektiva existens som en nationalitet (Brass 1991). Grupper som av egna ansträngningar lyckats uppnå och upprätthålla grupprättigheter genom politiskt handlande och politisk mobilisering sträcker sig ofta bortom detta för att etablera sig som en nationalitet (Horowitz 1985, Brass 1991,



Eriksen 1993). Etniska gruppers skapande av samfund innehåller val av speciell dialekt eller religiösa praktiker, klädstil, symboler (Armstrong 1982, Smith 1991, Brass 1991). I detta finns det vissa sociala grupper som har fördelar och andra som förlorar.

Brass (1991) argumenterar för att modernisering och industrialismens ojämna utveckling och att vissa gynnas mer än andra inte i sig är tillräckligt för att förklara utveckling av nationellt medvetande. I Brass (1974) modell om etniska gruppers mobilisering betonas eliternas roll, balansen mellan social mobilisering och assimilation av etniska grupper och byggandet av politiska organisationer för att främja gruppidentiteter och intressen samt den statliga politikens påverkan på dessa förhållanden. Brass uppfattning om studie av etnicitet och nationalitet är m.a.o. att det, oavsett om det rör sig om en gammal eller nyligen bildad grupp, i stor utsträckning handlar om *politiskt framkallad kulturell förändring*.

Förutsättningarna som determinerar om en grupp kommer att uppnå en annan, eller etablera eller återetablera och omdefiniera sin identitet, är bl.a. gruppens rikedom och kulturella arv samt graden av särskiljande av dess språk och religion från omgivningen (Smith 1991). Men dessa i sig själva avgör inte om en grupp kommer att vara mer solidarisk och upprätthålla sig själv. Det finns grupper som inte haft ett särskilt språk, men som ändå bevarat sin särskildhet, t.ex. svarta i USA och kelter i Storbritannien, medan andra särskiljande språk uppgått i andra språk som t.ex. lågtyska, provencalska och latin.

Smith (1981) urskiljer tre vanliga vägar till etnisk historicism bland icke västerländska etniska grupper som arbetar på nationsbygget och vilka är folkliga och hierarkiskt uppbyggda: *nytraditionalism*, *reformism* och *assimilationism*. Riktningarna är typiska för samfund med rik etnohistoria och de spelar en viktig roll i övergångens form, hastighet och omfattning från etnisk grupp till politisk nation. Denna övergång avgörs i stor utsträckning av vilken riktning som leder i försöket att skapa ny självdefinition, mål och mobilisering av det tidigare nationellt passiva samfundet.

Smith (1981) betonar att det inte finns något ofrånkomligt med denna process eller själva förloppet och att rationalistiska övertygelser och synsätt inte utesluter religiösa värden och försantförhållanden. Inte desto mindre finns det en grundläggande spänning mellan den sociala struktur som domineras av religiös auktoritet eller av rationell och legal auktoritet. Enligt Smith har varje socialt och intellektuellt val mellan dessa två positioner i det rationellt vetenskapliga samhället tenderat att uppmuntra och öka det historiska sökandet och återupptäckten av det etniska samfundet och detta har gett upphov till ett intellektuellt och emotionellt dilemma.

Nytraditionalism försöker acceptera tekniska landvinningar i västerländsk vetenskap och rationalism utan att för den skull anamma dess underliggande antaganden. De använder sig av sociala och politiska metoder för traditionella mål och är självmedvetna ideologer, som vet hur de ska använda vetenskapliga tekniker för att försvara och värna om traditionella värden och doktriner. Ett bra exempel på detta är islam i vissa muslimska länder, som t.ex. Saudiarabien, vilka använder sig av modern västerländsk teknologi utan att tillåta eller acceptera västerländska värden. Nytraditionalism, d.v.s. moderniserad religion och politiserad tradition, låter sig användas för etnisk historicism och nationalism. Användandet av politiska medel för att återuppväcka det religiösa arvet och organisera de troende i en politisk rörelse kräver, enligt Smith, en klar uppfattning om ursprung och utveckling av gruppens identitet. De troende måste ges en historia, en grund att stå på och deras identitet och öde måste fixeras och nedgången från det förflutnas storhet och nutidens missöden måste förklaras. Församlingen måste i tilltagande utsträckning förvandlas till ett etniskt samfund.

Enligt Smith accepterar reformism och assimilationism vetenskap, rationalism och kritiskt tänkande, men medan den senare accepterar rådande nationalism gör den förra det med många reservationer. Assimilationister bejakar västlandets vetenskap och rationalism, de tror på en modern civilisation och vill assimileras in i den globala civilisationen. De är framtidsorienterade och kosmopoliter. Nu menar inte Smith att detta i sig bidrar till etnisk historicism, men det kan göra det när de kosmopolitiska drömmarna och framtidstron grusas, vilket inträffar när assimilationisterna inte får tillträde till västerländska samhällen. Stängda dörrar leder till att assimilationisten desillusioneras och efter att ha gjort allt för att bli västerlänning går han tillbaka till det samfund som han försökt överge. Denna desillusionering och detta tillbakavärande kan leda till att assimilationisten blir mer realistisk och de högt flygande drömmarna och den ivriga tron dämpas och omvandlas till arbete med att förnya det etniska samfundet och restaurera dess förflutna storhetstid.

Reformister anammar, enligt Smith, på ett kritiskt sätt nationalism och vetenskap utan att helt förkasta religiös auktoritet eller religiositet. Reformister använder sig av en dubbelbottnad källa för auktoritet, dels den gudomliga ordningen och dels det vetenskapliga samhället. Åt Gud gudsstaten, åt människan det mänskliga samhället. Människor styr över vetenskap, teknik och ekonomi och Gud över naturen och moralen. Enligt Smith försöker reformisten sålunda förena två motsatser och överbrygga avståndet mellan etnisk religiös tradition och modern sekulär rationalism.

Reformisten försöker ta sitt öde i egna händer utan att klippa banden med Gud och arbetar för och upplyser sitt kollektiv genom självhjälp och rationella beslut. Enligt Smith kan även denna form omvandlas till etnisk historicism och anledningarna är återigen misslyckanden med att förverkliga ambitionerna med att uppnå mål. Reformistens position är svår eftersom han kommer i konflikt både med de ecklastiska auktoriteterna och nytraditionallister, han eftersträvar en reformerad religion som går tillbaka till sina rötter och gör sig av med vidskepelse och meningslös barlast. Konflikterna har varit våldsamma och reformisterna har ofta haft små framgångar. Grundproblemet är de inneboende svårigheter som ligger i reformistens synsätt: Vad finns kvar om religionen och allt som står i motsats till det rationella reformeras bort; är det då inte lika bra att inta assimilationistens position?

Ett sätt att lösa problemen och konflikterna blir att betrakta själva samfundet, dess historia och kultur, att se på religionens väsentliga delar och kriterier för religiös reformering. Reformister vill upptäcka och urskilja essensen i den moderna tron; meningslösa ritualer och vidskepelse kan då avlägsnas på grundval av att de inte längre har någon betydelse i det etniska samfundet. Reformisten blickar också tillbaka till tider i samfundets historia då religionen var ren och samfundet storartat. Det är på detta sätt som reformisten leds tillbaka för en omprövning av sitt etniska förflutna för att frigöra sitt folks sanna, rena religion. På detta sätt blir reformisten mer konservativ, mer defensiv och mer angelägen om att bevara heliga värden i en profan värld.

## 5. Undersökningsmodell

Utifrån ovan deklarerade teoretiska utgångspunkter och förda begreppsdiskussion är vi nu redo att sammanföra de olika trådarna och konstruera en undersökningsmodell. Denna undersökningsmodell kan sammanfattas i följande: Etnisk identitet är i huvudsak en produkt av vad människor har gjort och gör och hur de uppfattar denna identitet. Den är vidare en produkt av vad andra gjort dem och gör gentemot dem i de etniska relationer de ingår och har ingått i. Vad människor har gjort, gör och uppfattar måste förstås i ljuset av deras historiskt och socialt konstituerade kapaciteter, resurser, möjligheter, och preferenser. Identitet består av både diskurser och praktiker, vilka konstituerar varandra och i sin tur konstitueras av det omgivande samhällets materiella och etnopolitiska strukturer, och kan således inte förstås som självständiga eller isolerade från denna omgivning. Identitet kan inte studeras isolerad utan enbart förstås mot bakgrund av dessa strukturer, gruppens etnohistoria och elitors agerande.

### 5.1 Modellens sju grunder

1) *Människor är självdefinierande, meningssökande och meningsskapande varelser.* Människan är en handlande, intentionell, självdefinierande, meningssökande och meningsskapande varelse. Människan har uppfattningar om sin egen identitet, vem hon själv är och önskar att vara. Människans identitet är, annorlunda uttryckt, ett meningsfullt fenomen. Utifrån detta ställs följande frågor för att vi ska förstå den studerade identiteten: Vilka begrepp och föreställningar har individerna om sin etniska identitet och etnohistoria? Vilka betydelser och föreställningar förbinds med identitetens olika sidor? Vilka känslor, motiv och erfarenheter förknippar individerna med sin etniska identitet?

2) *Etnisk identitet förstås och studeras utifrån två dimensioner: diskurser och praktiker.* Identitet kan inte förstås eller existera utan människors praktiker, vad människor faktiskt gör och lever av, och kan inte heller reduceras till diskurser. Identitet handlar inte enbart om självbild och upplevelse, eller om idéer och föreställningar om vem man är, utan uttrycks och manifesteras i handlingar, i olika institutioner och sociala relationer. Etnisk identitet vilar alltid på en praxis, den har alltid en social och materiell dimension. Å andra sidan uttrycker dessa praktiker människors idéer, uppfattningar och föreställningar; de är en materialisering av idéer och normer. Utan uppfattningar och föreställningar om den egna identiteten är praktikerna inte möjliga att förstå. Praktiker och diskurser om etnisk identitet konstituerar varandra och konstitueras av samhällets materiella och etnopolitiska strukturer. Praktikerna och diskurserna anpassas till varandra och överensstämmer med varandra jämte de friktioner och konflikter som råder emellan dem. När vissa allvarliga förändringar inträffar antingen i praktikerna eller i diskursen kommer detta att medföra friktioner och störningar. Förändringar i en dimension kommer att leda till förändringar i den andra dimensionen och i de andra komponenterna i varje dimension. Om praktikerna förändras kommer detta att leda till förändring av diskurserna och omvänt.

3) *Etnisk identitet är både föränderlig och bestående.* Upprätthållande och transformation av etnisk identitet förstås utifrån aktörernas intentioner och tolkningar i relation till strukturella förhållanden och etnohistoria. Etnisk identitet är rekonstruerad, transformerad och dynamisk. Upprätthållande och transformation av etnisk identitet består både av *bevarande och förändring av etnisk identitet*. Bevarande och förändring av etniska gränser och identitet är en kontinuerligt pågående process bestående av formande, bekräftande och reviderande av distinkta drag i den etniska identiteten. Gränserna är flytande och föränderliga, de flyttas om och omdefinieras, men de består och fyller samma funktion som tidigare.

4) *Etnisk identitet har en relationell och dialogisk karaktär.* Etnisk identitet är relationell och dialogisk, den skapas och omskapas i en konkret historisk situation i förhållande till andra etniska grupper och dess behov av erkännande kan tillgodoses eller förnekas av andra. Den studerade etniska identiteten kan inte förstås och förklaras adekvat, om inte både den materiella strukturens och den etnopolitiska strukturens utformning och påverkanskrafter i respektive samhälle inkluderas i analysen. Den etnopolitiska nivån innehållande etniska relationer, identitetspolitik och identitetskategorier respektive den materiella nivån ses som ömsesidigt påverkande och beroende av varandra. Utifrån detta behöver vi:

a) för att se gruppens position i samhället beskriva dess *materiella struktur* och hur den möjliggör respektive begränsar upprätthållande och transformation av etnisk identitet;

b) besvara frågor om hur de *etniska relationerna* ser ut och vilken etnisk status undersökningsgruppen har, vilket slag av särbehandling gruppens etniska status ger upphov till, d.v.s. vilka rättigheter, privilegier, förtryck och stigma de är utsatta för. Hur bemöter värdbefolkningen/majoritetsbefolkningen eller andra etniska grupper undersökningsgruppen? Är det i form av jämlikhet, segregation, tolerans, diskriminering eller fördomar mot gruppen. Det är således viktigt att beskriva undersökningsgruppens position i samhället eftersom olika etniska grupper ofta skiljer sig åt ifråga om olika tillgångar. Samhällsposition och etniska relationer är avgörande för utformandet av de etniska gränserna;

c) titta på den *identitetspolitik* som existerar i varje samhälle och se hur denna begränsar respektive möjliggör upprätthållande och transformation av etnisk identitet. Denna identitetspolitik åsyftar den uppsättning *erkännanden och misskännanden* i samhället av gruppens upprätthållande och transformation av etnisk identitet;

d) identifiera vilka *kategorier för kollektiva identiteter* som existerar i varje samhälle och på vilket sätt dessa möjliggör respektive begränsar undersökningsgruppens upprätthållande och transformation av etnisk identitet. Dessa ideologiska eller diskursiva kategorier för kollektiva identiteter antas spela en avgörande roll i upprätthållande och transformation av etnisk identitet.

5) *Historiskt jämförande perspektiv.* Av studiens syfte och frågeställning framgår tydligt att den historiskt jämförande ansatsen och metoden är avgörande i arbetet. Syftet med jämförelsen är att se hur upprätthållande och transformation av etnisk identitet går till i två olika tider och två olika samhällen. Vi kan med en teoretisk (och empirisk) uppsättning av kunskaper argumentera för att det finns grundläggande skillnader mellan de premoderna respektive moderna samhällsformationerna; skillnader vilka är av sociologiskt avgörande betydelse när vi jämför och studerar upprätthållande och transformation av etnisk identitet i de två olika samhällstyperna.

Den historiskt orienterade analysen är speciellt nödvändig när vi som i denna studie har att göra med effekter och följder av migration och av byte av samhälle i riktning från det premoderna till det moderna. Denna förändring är avgörande eftersom den innebär ett avbrott, en diskontinuitet. Om inte förflutna förhållanden och mönster studeras är det inte möjligt att ge en riktig beskrivning och uppnå korrekt förståelse av hur skapandet och formerandet av etnisk identitet pågår i nuet. En snävt fokuserad empirism och ett synkront orienterat närmande förmår blott ge oss en sekvens av den historiska kedjan. Den förser oss med en ofullständig bild av föremålet för studien. Eftersom de två tidsperioderna och samhällena inom vilka den etniska identiteten studeras, är radikalt olika och bildar två stadier inom vårt fall, är det troligt att vi kommer att finna specifika drag och egenskaper i varje stadie. Men vi kommer också att finna samband och kontinuiteter som förs vidare från ursprungssamhället till det nya samhället. Detta är i själva verket en av huvudpöngarna

med det diakront jämförande angreppssättet av problemet, som syftar till att se om, och i så fall i vilken utsträckning, transformationen av etnisk identitet i det andra samhället är en fortsättning på det förra, och hur mycket som är rekonstruerat och omskapat i det nya landet.

Även om denna studie rör ett speciellt fall av etnisk identitet är det inte desto mindre möjligt att se fallet uppdelat i två delar, i två tidsperioder och i två fundamentalt olikartade samhällen. Genom ständig jämförelse, eller kontrastering, möjliggörs belysande och åskådliggörande av signifikanta och särskiljande drag i varje tidsperiod och samhälle vad gäller upprätthållande och transformation av identitet. Jämförelsen gör det möjligt att förstå, definiera och se hur upprätthållande och transformation av etnisk identitet går till i det premoderna Tur Abdin i ljuset av hur detta går till i det moderna Sverige och vice versa. Frågan vi ställer är enkelt formulerad: hur går upprätthållande och transformation av etnisk identitet till i de två olika samhällena och hur kan vi bäst förklara skillnader och likheter?

Migrationen från ursprungssamhälle till nuvarande samhälle bildar på ett naturligt sätt två perioder, dels etnisk identitet i ursprungssamhälle före migration, dels etnisk identitet i nuvarande samhälle efter migration. Risken med användningen av en sådan indelning är att förändringar av etnisk identitet inom vardera av dessa samhällen eller faser inte lyfts fram. Med detta komparativa angreppssätt kan vi inte undvika att förenkla den konkreta, komplexa samhälleliga och historiska verkligheten.

Studien i dess helhet, de teoretiska begreppen och materialet, organiseras i huvudsak efter dessa två faser. Var och en av dessa har sedan under arbetets gång visat sig kunna indelas i underfaser, vilket speciellt gäller för perioden i ursprungslandet. Dessa underfaser inkluderas och analyseras och de visar på att betydelsefulla förändringar av etnisk identitet skett redan under tiden i ursprungssamhället.

Givetvis eftersträvar jag inte att fånga hela det historiska fallet och hela dess komplexitet, utan min strävan är att fånga strategiska delar och perioder av det i förhållande till problemet och frågeställningen. Det historiska perspektivet fokuseras och begränsas till vissa speciella sekvenser av historiska händelser, vilka betraktas som viktiga förändringar i undersökningsgruppens historia. Den tidsperiod frågeställningen omfattar gäller från första världskriget fram till 1997, och de sekvenser som studeras väljs ut selektivt utifrån de teoretiska motiven, och graden av detaljer avgörs av händelserns relevans för teoretisk modell och frågeställning. Detta betyder att det historiska materialet och vilka slags data som insamlas i hög grad avgörs av studiens frågeställning. Det historiska perspektivet, det tids-  
spann som studien omfattar, avgörs rent empiriskt av hur långt tillbaka detta kan mätas. Genom retrospektiva intervjuer med den äldre generationen sträcker sig detta till början av 1900-talet. Principen som väglett urvalet är den att historiska perioder eller sekvenser ska vara absolut väsentliga för frågeställningen och att kronologin i inträffade förändringar ska kunna anges.

Upprätthållande och transformation i nuet löper ut ifrån och bygger på praktiker och diskurser använda i det förflutna. Kronologin i studien, den historiska aspekten av problemet, är essentiell. Vad undersökningsgruppen har med sig från förfluten tid in i de bägge samhällena är sin ethistoria. Detta historiska arv, kollektiva habitus, överförs till nästkommande generationer och bildar utgångspunkten för deras identitet. Den har rötter och grunder i det förflutna, bygger på tidigare rådande institutioner, kulturella och sociala arrangemang vilka rekonstrueras i mötet med och under trycket av nya strukturella förhållanden i det nya samhället. Etnisk identitet är formerad utifrån det kulturella arvets tryck från det premoderna samhället och utifrån de strukturella villkor undersökningsgruppen lever under i det moderna samhället.

Ett av åtagandena i studien är att söka förstå hur migration inom undersökningsgruppen påverkar och konstituerar upprätthållande och transformation av den etniska identiteten i det nya samhället. Vad särskiljer den nya etniska identiteten i detta nya moderna samhället från den gamla etniska identiteten i det traditionella samhället? Hur förändras den etniska identiteten av migrationen från ett premodernt samhälle till ett modernt samhälle? Vilka slags institutioner och institutionaliserade strategier i syfte att upprätthålla och transformera den etniska identiteten överges, ersätts eller minskar i betydelse i det nya landet och vilka nya tillkommer och skapas? Vilka slags drag och egenskaper överges i den etniska identiteten och vilka nya skapas, formeras och konstrueras i det nya samhället?

6) *Eliters roll.* Även om upprätthållande och transformation av etnisk identitet ses och förstås som svar på och som hanterande av de strukturella realiteter de är omgivna av, betyder detta inte att relationen är deterministisk. De strukturella realiteterna möjliggör respektive begränsar dessa processer. Etniska gruppers upprätthållande och transformation av etnisk identitet försiggår alltid inom ramen för strukturella förhållanden och utifrån gruppens etnohistoria. Inom dessa ramar har grupper och aktörer emellertid alltid alternativ, vissa valmöjligheter inom de möjligheter och begränsningar som de strukturella förhållanden utgör. Faktorer som ledarskap, olika materiella och immateriella resurser och etnohistoria spelar en viktig roll i upprätthållande och transformation av etnisk identitet. Termen elit kan förstås från ett objektivt perspektiv eller i den subjektiva förnimmelsen och kategoriseringen av eliten i samfundet. I studien används bägge perspektiven.

För att förstå upprätthållande och transformation av etnisk identitet behöver vi sålunda specifikt titta på vilken roll *eliter* har i dessa processer. Det är av stor betydelse att titta på eliterna inom den assyriska gruppen och se hur de använder sig av gruppens etnicitet på olika sätt och hur de därigenom påverkar gruppens etniska identitet. Under studiens gång har det framkommit att det är två antagonistiska eliter som dominerar i gruppen. Den dominerande eliten i ursprungssamhället kan benämnas som den traditionella eliten bestående av prästerskap och klanledare medan den dominerande eliten som vuxit fram i nuvarande samhälle kan benämnas som den moderna eliten bestående av unga akademiker och konstnärer. En viktig aspekt för att förstå gruppens etniska identitet handlar därför om de olika sätt varpå de två eliterna agerar, vilken funktion och konstitution de har och konflikten mellan dem. I studerandet av de traditionella och moderna eliternas funktion, konstitution och grundvalar för elitskap behöver vi besvara flera sammanhängande frågor: Vilka slags eliter möjliggör respektive försvårar respektive samhälles strukturer? Vilka olika diskurser driver olika eliter i processen av upprätthållande och transformation av etnisk identitet? Hur hanterar eliter ovannämnda omgivande samhälleliga strukturer och *etnohistorien* i upprätthållande och transformation av etnisk identitet? Vilken uppfattas eliten vara i de två samfundet och vilka sociokulturella attribut har de två eliterna? Vilken självuppfattad etnisk identitet har de? Hur använder de två eliterna olika symboler, identiteter, och resurser för att genomföra individuella och kollektiva aktiviteter i respektive samhälle? Vilka regler har eliterna antagit i sin interaktion med varandra, med samfundet och med utomstående? Är eliterna t.ex. ivriga att använda gruppens etnoreligiositet eller etnonationalitet, etnicitet, värden och de traditionella sociala organisationerna för att upprätthålla samfundets interna kultur och bevara de etniska gränserna? Vilken roll och makt har eliterna i respektive samhälle? Det som kanske framförallt är av intresse är att se hur eliter använder etniciteten på olika sätt och identifierar sig olika. Studiet av eliten kan således bidra till att förstå dess roll i det urbana etniska samfundet, integrationsprocessen och etnicitetens mångfaldiga aspekter i Sverige.

7. *Analysnivåer*: Liksom alla abstraktioner förenklar även den här använda undersökningsmodellen komplexa relationer mellan de för studiens frågeställning identifierade relevanta strukturerna i två olika samhällliga kontexter, etnohistoria och elitors roll. Poängen med användningen av begreppen och preciseringen till de relevanta strukturerna är inte att omfatta och gripa eller passa alla fakta eller all data, utan att fånga de essentiella dimensionerna och abstrahera fram de förhållanden som antas vara väsentliga för att förstå och förklara upprätthållande och transformation av etnisk identitet. Begreppen är teoretiska och abstrakta. De framhäver vissa sidor och drag i de två samhällena för att åskådliggöra och visa sammanhang mellan dessa drag och hur de formar den studerade identiteten. Begreppen hjälper oss att ordna materialet och ange riktningen för tänkandet om hur etnisk identitet formas av diskurser och praktiker, relevanta identifierade synkrona och diakrona strukturer och elitors agerande.

Meningen med den använda uppdelningen mellan det traditionella och moderna samhället ligger i att den som sökarinstrument beskriver och blottlägger strukturella skillnader och likheter för att vi ska kunna se hur dessa strukturer på olika sätt konstituerar etnisk identitet. Undersökningsmodellen består följaktligen av följande analytiska begrepp: 1) etnisk identitet bestående av diskurser och praktiker; 2) etniska eliter; 3) materiella och etnopolitiska strukturer bestående av etniska relationer, identitetspolitik och identitets-kategorier; 4) etnohistoria.

Dessa enheter eller begrepp finns på olika analysnivåer: Etnisk identitet studeras på gruppnivå – nivån mellan makroförhållanden och individförhållanden. På denna nivå finns också etniska eliter som studeras som kollektiv. Kontexten – de förhållanden eller villkor inom vilket upprätthållande och transformation av etnisk identitet existerar – består av dessa makroförhållanden, såsom det omgivande samhällets maktförhållanden, etniska relationer, identitetspolitik och materiella arbetsfördelning. Etnohistorien är en diakron struktur och handlar om undersökningsgruppens specifika gruppshistoria; denna historia formas av storsamhällets historia. Etnisk identitet upprätthålls och transformeras utifrån gruppens och specifikt elitors användning och tolkning av etnohistorien och hanterande av kontextens möjligheter och begränsningar.

Denna undersökningsmodell vänder sig mot en reduktion av någon av nivåerna eller enheterna till andra nivåer eller enheter. Den vänder sig också mot en reduktion av den materiella strukturen till den etnopolitiska eller vice versa i det omgivande samhället, och dessutom mot en reduktion av den etniska identiteten till att determineras av denna omgivning samt att praktikerna skulle kunna reduceras till diskurser eller det omvända. Ingen nivå eller enhet kan reduceras till de andra och är delvis autonom, men konstituerad av de andra nivåerna. Det betyder att varje nivå eller fenomen har egenskaper som inte kan återfinnas hos de andra fenomenen och därför kan inte heller en reduktion genomföras. Både dimensioner i den etniska identiteten och relationen mellan dessa samt hur dessa konstitueras av det omgivande samhällets materiella och etnopolitiska strukturer, ses därför som väsentliga att inkludera i studien.

## 5.2 Val av diskurser och praktiker för analys

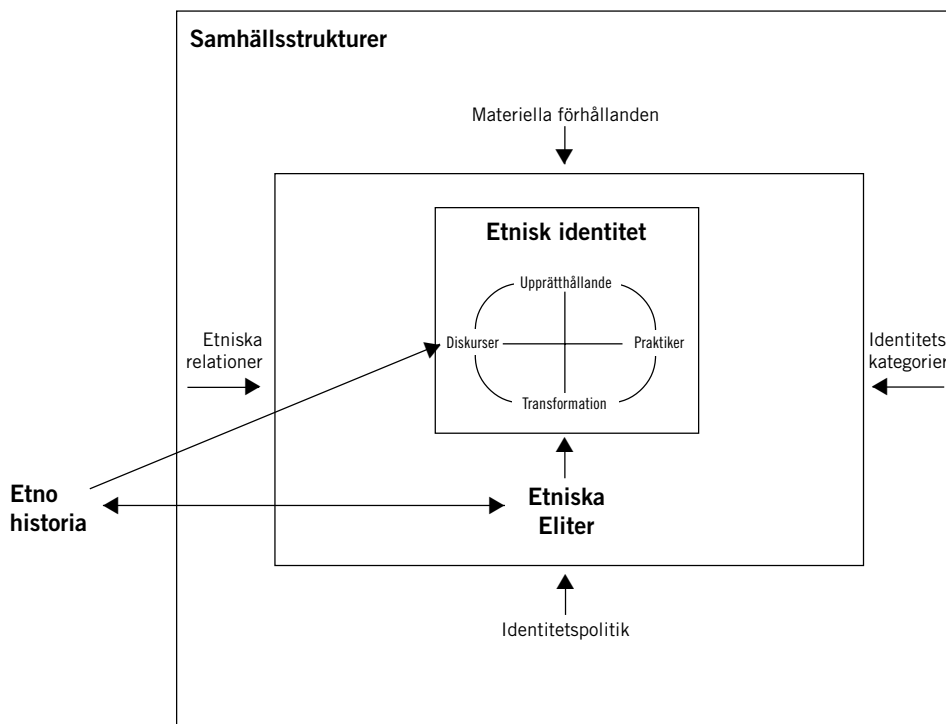
Det finns många olika diskurser och sociala praktiker som kan användas för att upprätthålla och transformera den etniska identiteten. Olika minoriteter använder olika diskurser och praktiker, och tilldelar dem olika betydelse. Deras innebörd förändras, anpassas med gruppens historia och förändrade villkor i den ekonomiska, politiska och sociala miljön.

Jag kommer att i den empiriska analysen att belysa följande diskurser i undersökningsgruppen: 1) myter om etnisk utvaldhet; 2) principer för selektiv kulturell inlåning; 3) etnohistoria;

och följande praktiker: 1) utbyggd social organisation, bestående av utvidgad sammanhållning och intern social kontroll, nätverk i familjen och släktgrupper, eget uppfostrings- och utbildningssystem; 2) endogami; 3) rituella framträdanden; 4) användandet av eget språk; 5) geografisk och social segregation; 6) föreningsorganiserande; samt 7) yrkesstruktur och ekonomisk situation.

Nedan följer en precisering av vad som avses med valda diskurser och praktiker. Eftersom etnohistoria och användningen av den diskuterats ovan är ytterligare uppehåll kring den överflödiga. Vidare kommer föreningsorganiserande samt gruppens specifika yrkesstruktur här bara att nämnas kort eftersom de på olika sätt bidrar till att upprätthålla och transformera etnisk identitet och detta diskuteras utförligare i den empiriska analysen.

### Undersökningsmodell





## Diskurser

1) *Myter om utvaldhet*. Gruppgränser måste understödjas med en passande apparat av myter och legender, vilka inte kan genereras spontant (Horowitz 1985). Horowitz och andra visar att användandet eller refererandet till heliga myter, texter, liturgi, heliga språk, den religiösa organisationens decentraliserade uppbyggnad, sakralt språk, religion, släktskap etc. spelar stor roll för etnicitetens överlevnad. Det är bevisat att etniska samfund kan och har överlevt över lång tid utan politisk autonomi, utan ett eget hemland eller gemensamt språk. En folkgrupps överlevnad behöver inte förklaras av att den lever i sitt moderland och har hög grad av självständighet. Det främsta exemplet som nämns i litteraturen på ett folk som överlevt trots statslöshet och förskingring är judar. Armenier och assyrier är andra exempel på grupper med hög grad av överlevnad trots statslösheten. I dessa fall verkar socialpsykologiska faktorer kompensera frånvaron av ovannämnda faktorer. Detta visar att större uppmärksamhet behöver ges de subjektiva elementen i etnisk överlevnad – såsom etniska minnen, värden, symboler, myter och traditioner (Smith 1992, Armstrong 1982). Skälet är att långvarig etnisk överlevnad är avhängig känslan för kollektivt annorlundaskap och mission. Den etnosymboliska ansatsen hos forskare som Smith och Armstrong fokuserar på att medlemmarna i ett etniskt samfund måste förmås att känna att det inte bara utgör ett samfund, utan att det historiska samfundet är unikt, att det äger oersättliga kulturella värden och att dess arv måste bevaras mot inre korrupktion och extern kontroll (Weber 1987).

Vad Armstrong (1982) kallar *arketypisk diaspora* har spelat en stor roll för etnicitetens utveckling och överlevnad över lång tid. Armstrong tar fasta på förhållandet att många studier av modern nationalism funnit det svårt att tolka nationer i diasporan och anser att det finns en skarp skillnad mellan å ena sidan ett kollektiv som har bevarat en skarp identitet över århundraden eller årtusenden, och å den andra sidan kollektiv som är produkten av nationalistisk ideologi. Armstrong hävdar att den intensitet i identitet som genererats av äldre sakrala myter, baserad på, men inte alltid sammanfallande med, särskilda religioner, aldrig har överträffats av moderna sekulära myter. Dessa etniska kollektiv formar en arketypisk diaspora som överlevt i stor utsträckning genom myter om ett heligt ursprung och ett särskilt språk.

En speciell och ofta mycket stark känsla av 'etnisk' samhörighet uppstår när minnet av uppkomsten av en samfällighet fortsätter att leva efter dess uppdelning eller när gruppen utvandrat (*coloni, ver sacrum*, o dyl.) från ett modersamhälle (Weber 1987). Den etniska samhörighetskänslan är i detta fall en följd av minnen från den politiska gemenskapen eller från kvarvarande band till den gamla kultgemenskapen eller fortsatt förstärkning av släktgrupper och andra grupper. Där dessa faktorer saknas eller försvinner saknas också, enligt Weber, den 'etniska' samhörighetskänslan, hur nära blodsförvanter man än är (Weber 1987).

Än viktigare är myter om *etnisk utvaldhet*. Uppfattningen av att vara ett utvalt folk har varit avgörande för etnisk överlevnad över lång tid. Myter om utvaldhet har hjälpt etniska grupper att mobilisera samfunden och försäkra deras överlevnad över lång tid. Myter och etnisk utvaldhet utgör på många sätt det centrala i olika former av etnisk självförnyelse och därmed för överlevnad. Uppfattningen om att vara unik, att ha en mission, har odlats av flera folk. Myter om ett avlägset ursprung och symboler för och minnen av en guldålder har bidragit till upprätthållande av etniska värden och traditioner. Myter om gemensamma förfäder och minnen av en guldålder kan ena och inspirera medlemmar i ett etniskt samfund över flera generationer (Smith 1991, Horowitz 1985, Armstrong 1982 m.fl. Se också Weber 1987). Myter om etnisk utvaldhet kan också stärka ett samfunds band med dess historiska territorium.

Smith (1992, 1991) urskiljar fyra sätt som myter om utvaldhet hjälper till att bevara etniska samfund på av vilka tre är intressanta i detta sammanhang. Ett sätt är att myten sammanbinder folket med deras heliga land. I dessa fall har samfundet vanligen besegrats och kämpar för att bevara sina tidigare rättigheter och levnadssätt. Gruppen hävdar att dess medlemmar är de ursprungliga invånarna. Ett annat sätt är att myten binds till folket som är på väg. De har lämnat eller flytt från sitt hemland och bygger nya samfund i nya hemländer; de utvalda är invandrade och deras ättlingar och deras samfund är nybyggarnas. Ett tredje sätt som myten hjälper till att bevara etniska samfund på är också förbindelsen med folket som är på väg, men denna gång på väg tillbaka till det gamla hemlandet. Återvändandet från exilen ses som en befrielse och räddning av kollektivet. Exempel på denna strävan finner vi i zionismen eller grekernas längtan efter ett återställande av det gamla Hellas eller svarta som drömmer om att återvända till Afrika. Övertygelse om utvaldhet fungerar på olika sätt. Ibland sporrar den till expansion, ibland till folkligt uppror, ibland till massmigration och en rörelse för återställande (Smith 1991).

Folkgrupper som judar, greker, armenier, irländare och etiopier känner samhörighet och kulturell släktskap med en avlägsen tid ”in which a community was formed, a community that despite all the changes it has undergone, is still in some sense recognized as the ‘same’ community” (Smith 1991:33). Hemlandet har för judarna under lång tid inte varit mer än en symbol för ”messianic restoration” (Smith, 1991). De etniska grupper som trots etnocentrism saknar myter om utvaldhet tenderar att bli absorberade av andra samfund efter att de förlorat sin självständighet:

To see one self as potentially ‘a holy nation’ is to link chosenness indissolubly with collective sanctification. Hence the recurrent note of ‘return’ in many ethnoreligious traditions that inspire movements of both religious reform and cultural restoration. Given the ineluctable subjectivity of ethnic identification, this moral summons to re-sanctify the potential elect provides a powerful mechanism for ethnic selfrenewal and hence long-term survival (Smith 1991:37).

2) *Selektiv kulturell inlåning*. Alla grupper och kulturer förändras i mötet med andra grupper och kulturer, det sker ett utbyte av idéer, erfarenheter och kunskaper. Olika kulturella drag lånas in och lånas ut. Dessa kulturlån är alltid selektiva och aldrig totala (Sigel 1955 i Gustafsson, 1970). Deveruex/Loeb (1943) talar om antagonistisk ackulturation. Detta betyder att anpassning till den omgivande kulturen sker på ytplanet, för det som är perifert i kulturen, till skillnad från centrala kulturella mål, vilka hålls intakta. De menar att anpassningarna till den omgivande majoritetskulturen genomförs för att på så vis öka möjligheterna till att bevara den egna kulturens mål och värderingar.

I stort sett finner man att etnisk överlevnad får näring inte från isolering utan från selektiv inlåning och kontrollerad kulturell kontakt (Smith 1991, Eriksen 1993, Ballard 1993). Den etniska självförnyelsen kan, enligt Smith (1991), indelas i rörelser i sociala strata och klasser. Det mest relevanta, menar han, är massrörelsen, folkrorelser för större delaktighet i den kulturella eller politiska hierarkin. Ballard (1993) ser två viktiga aspekter i processen av kulturell återuppfinning: idéer, vanor och traditioner lånas in från andra utomstående, t.o.m. från förtryckarna och integreras i den egna kulturen utan att hota den och sådana idéer möjliggör också skapandet av känslan av en enhet med ett gemensamt mål.

Selektiv kulturell inlåning belyser samtidigt etnicitetens centrala paradox, dess föränderlighet och beständighet som ett kulturellt föränderligt fenomen, men ändå distinkt och igenkännligt socialt och kulturellt. Det igenkännliga består av det kulturella arv som förs vidare från generation till generation, arv som reproduceras och som också transformeras och förändras när det reproduceras. Arvet eller reproduktionen sätter gränser för grup-

pens eller samfundets förändring, hur mycket den kan transformeras. Gruppens etnohistoria bestående av minnen, händelser, kollektiva erfarenheter, hjältar, värden, ritualer och traditioner utgör källorna för den etniska kulturen som de olika generationerna selektivt kan ösa ur och reproducera.

Sådana traditioner påverkar efterföljande generationer genom att t.ex. lärda och präster förnyar och kodifierar traditionerna (Smith 1991). Grupper med högt utvecklade nätverk av religiösa ledare och institutioner möjliggör en känsla av enhet och för samfundets överlevnad och dess historiska och religiösa traditioner vidare. Det är genom sådana anammande och omslutande mekanismer som etniska kärngrupper gradvis byggs upp. Dessa är sammanhållande och självmmedvetna.

## Praktiker

1) *Utbyggd social organisation*. En utbyggd social organisation består av flera sociala praktiker, där etniciteten manifesteras i interpersonella relationer och i olika sociala arrangemang såsom nätverks- och släktskapsgrupper, intern social kontroll och sammanhållning. Uppfostrings- och utbildningssystem är en viktig del i den sociala organisationen. Det sociala nätverket kan vara mer eller mindre formellt. I de fall där etniciteten starkt uttrycks genom släktskapsorganisationen blir etnicitetsaspekten inte urskiljbar i mångfalden av aspekter i individens liv (Lithman 1981, Horowitz 1985). Horowitz föreslår att etnisk identitet ska ses som en form av utvidgad släktgrupp. Individens liv är inbäddat i familje- och släktrrelationer och interaktion; arbete, giftermål, boende och umgänge försiggår inom släktens sfär och på detta sätt upprätthålls den etniska kulturen och identiteten, släkten är ”en levande och bestående enhet inom vars ramar individerna i hög grad lever sina liv” (Lithman, 1981:216).

a) *Eget uppfostrings- och utbildningssystem*. Barnen i den egna gruppen måste läras upp i den egna etniska tillhörigheten annars kommer de att assimileras in i den konkurrerande majoritetskulturen. Skolan ger inte bara utbildning, den socialiserar också individen in i samhället och underminerar därmed minoritetskulturens värden och normer. Barnen måste m.a.o. skolas i den egna kulturens regler, värden och symboler. Socialisationsprocessen kan ses som kärnpunkten i de gränsbevarande strategierna (se Gustafsson, 1970 om zigenare). Genom socialisationen, både den formella och informella, förs den etniska kulturen vidare, framförallt förs de kollektiva erfarenheterna, känslan av solidaritet och gemenskap vidare. De signifikanta dragen, riterna eller värdena, kan föras vidare trots yttre eller materiella förändringar. Olika kulturella karakteristika som inte kan upprätthållas kan avlägsnas utan att den etniska identiteten försvinner eller försvagas, men känslor av det etniska samfundets särart, dess historia, öde och mission måste föras vidare.

b) *Stark intern social kontroll*. En hög grad av interaktion och familje- och släktsamhörighet leder till en stark social sammanhållning, som i sin tur fungerar som en kontrollmekanism av medlemmarna i gruppen, vilken bl.a. har funktionen att kontrollera att gruppmedlemmarna inte avviker från gruppens värde- och normsystem. Genom stark social sammanhållning och medföljande social kontroll blir det möjligt för gruppen att ställa konformitetskrav på sina medlemmar och bestraffa normavvikare. Social sammanhållning och konformitetskrav kan förvandlas till ett kollektivt medvetande som förs vidare från generation till generation så länge den etniska särarten är existenshotad. Sådana gruppers kollektiva och etniska medvetande känner sig direkt existenshotat när dess medlemmar uppvisar assimileringstendenser och då aktiveras försvarsmekanismerna genom t.ex. fördömande av individen. Etniska grupper kan hålla olika hårt på normer och värderingar och

avsteg från värdesystemet kan bestraffas olika hårt. Stark intern social kontroll är viktig för att kollektivet ska kunna kontrollera de enskilda individernas handlingar, anslutning eller avvikelse från centrala gruppnormer och värden. Samtidigt bevarar interaktionen i sig ett sätt att upprätthålla gamla livsvärden och fungerar som en slags moralisk källa för individen. De skapar samhörighet och bekräftar gruppen och dess värden.

2) *Endogami*. När man vill upptäcka och blottlägga sociala gränser är eldprovet existensen av seder och vanor för giftermål. *Endogami* d.v.s. giftermål inom den egna gruppen, är en viktig mekanism för upprätthållande av sociala gränser, den är "an important mechanism and index of group boundary maintenance whether it is applied to social or racial stratification" (Stone, 1978:289). *Endogami* är en av de viktigaste gränsbevarande strategierna och tillämpas av alla etniska minoriteter som är kulturellt hotade. *Exogami* är tabu och förkastas och fruktas. Tabu syftar till att förhindra att s.k. primärgruppsrelationer uppstår. Ju mindre en etnisk grupp är, desto viktigare blir det att medlemmarna hålls samman socialt så att t.ex. giftermål med utomstående, d.v.s. blandäktenskap förhindras (Barth 1976, Arnstberg/Ehn 1976, Dahlström 1971 m.fl.). I sådana och andra grupper som är måna om att upprätthålla den etniska identiteten ställs ett moraliskt krav på individen att gifta sig med en partner inom den egna gruppen och på så sätt visa den etniska tillhörigheten och bidra till dess överlevnad. *Endogami* spelar långt större roll för utsatta minoritetsgrupper än för andra. Den är i själva verket en avgörande mekanism för upprätthållande av den etniska gruppen. I t.ex. centrum av diasporaidentiteten har funnits en fullständig efterlevnad av gränsmekanismer genom *endogami* (Armstrong 1982).

*Endogami* fungerar som en isolerande och uteslutande praktik, med funktionen att öka gruppens solidaritet och upprätthålla gränser mellan olika grupper. Den tjänar till att upprätthålla privilegier inom en social grupp och hindrar att makt, auktoritet och status distribueras till de som inte tillhör dominerande grupper. Merton betonar att *endogami* inte nödvändigtvis inrättats för dessa syften, men funktionen av *endogami* är denna. Ökat gruppedvetande och solidaritet verkar också innehålla striktare föreskrifter för *endogami*. Fastän *endogami* är universellt praktiserad är ändå *exogami* ett vanligt förekommande fenomen; blandäktenskap i etniska grupper och rasgrupper är universellt och det finns inget folk som inte uppvisar blandäktenskap (Marcsson 1950).

Vare sig *endogami* eller *exogami* inträffar slumpmässigt, utan följer vissa identifierbara mönster vilka bestäms av regler om förbud och restriktioner som finns i alla samhällen för äktenskap. Val av äktenskapspartner inom eller utanför den egna gruppen bestäms av det värdesystem som råder i individens sociala strata. Kontrollen av äktenskapspartner sker genom regler för tillåtelse, preferenser, påbud och föreskrifter, vilka uttrycker social uppskattning eller missaktning av olika sorters äktenskapspartners. Dessa regler kan påverkas av förändringar i attityder till utanförstående grupper, assimilation, social sammanhållning eller när traditionella drag av gruppdistinktion har försvunnit och gruppens relationer till andra grupper förändrats. Alla samhällen reglerar och uppställer regler för äktenskap och val av äktenskapspartner. Kontrollen och regleringen kan ske på olika sätt, genom diffus kulturell kontroll eller genom specifika sociala aktörer som har till uppgift att sköta kontrollen. Dessa regleringar kan skilja sig åt vad gäller grad av kontroll från tillåtelse till förbud, vad gäller social status, d.v.s. olika sociala kategorier som släktskap, ras, klass, religion, etnisk grupp, vad gäller de sanktioner som används, vad gäller hur reglerna tillämpas och vad gäller reglernas effektivitet.

Praktikerna kan vara konforma med regler som kräver eller förbjuder ingifte, men de kan också vara ickekonforma. Genom dessa två dimensioner av regler och praxis studeras korrespondens mellan regler vilka t.ex. möjliggör hur olika äktenskapsformer är socialt

godkända eller ej och om dessa efterlevs i praxis. Normer för äktenskap och deras faktiska påverkan ska således hållas isär. I analysen relaterar Merton normer för val av äktenskapspartner till den sociala strukturen och när denna förändras kommer också den funktionella betydelsen av vissa normer som styr valet av äktenskapspartner att minska, t.ex. kommer bestraffning av avvikare och med tiden också normerna själva att försvinna. Merton menar vidare att distinktionen mellan normer och praktik vad gäller val av äktenskapspartners också är nödvändig, därför att praktiken inte bara påverkas av regler utan också av vissa förhållanden vilka möjliggör eller hindrar konformitet med regler. Praktiken blir då utfallet av regler och specifika förhållanden som t.ex. demografiska variabler, könsfördelning och gruppens kontakt med andra grupper. Dessa förhållanden är i stor utsträckning oberoende variabler i valet av äktenskapspartners, väsentligen skilda från de kulturella normerna. Dessa förhållanden påverkar andelen blandäktenskap och vid en jämförelse mellan olika gruppers andel av blandäktenskap bör man titta på det relativa antalet potentiella inomgruppspartners, vilket påverkas av storlek, köns- och åldersmässig fördelning, territoriellt utbud och teknologiskt bestämda möjligheter för kontakt.

Avsteg från regler om endogami resulterar i blandäktenskap, ”marriage of persons deriving from those different in-groups and out-groups other than the family which are culturally conceived as relevant to the choice of a spouse” (Merton 1941:362). Definitionen innebär att ett äktenskap utifrån en utgångspunkt, t.ex. religion, kan vara inomäktenskapligt och från en annan utgångspunkt, t.ex. klass, vara blandäktenskap. Otillåtna blandäktenskap står i konflikt med individens familje- och vänskapskrets. Regler om undvikande och social distans kommer i konflikt. Otillåtna blandäktenskap kan ses som katalysatorer som aktiverar och intensifierar gruppmedvetande. De manifesterar att heliga värden och normer brutits och utmanats. De flesta grupper är i varierande grad emot blandäktenskap, detta motstånd är starkare hos särskilt utsatta minoritetsgrupper. Blandäktenskap upplevs som ett hot mot social sammanhållning och etnisk existens. Reaktionen är ofta stark och omedelbar, normbrottet fördöms och normbrytaren stigmatiseras.

All this has little of design, of the predetermined plan. It resembles rather the automatic, the prompt triggerlike response ensured by socialisation and rooted in sentiment. The pattern is an integrated arrangement of action, sentiment and reaction serving to order social relationships. It may suggest a premediated structure but is more nearly reminiscent of the ordered integration of reflexive behavior. The crisis arouses selfconsciousness; in this instance, consciousness of self as a member of the in-group (Merton 1941:370).

En av de viktigaste frågorna om upprätthållande av etnisk identitet rör blandäktenskap. Blandäktenskapet betyder mer än att två individer från olika grupper gifter sig. Det har socialt och kulturellt avgörande konsekvenser. Barnen i blandäktenskap ärver såväl föräldrarnas gener som deras kulturer. Blandäktenskap kan t.ex. ses som tecken på social och kulturell desintegration. Motsatsen är också möjlig att se; blandäktenskap överskrider gränser, skapar förståelse och band mellan olika grupper och på detta sätt reduceras etniska konflikter och konfrontationer. Exogami anses vara en av de tydligaste indikatorerna för assimilationstendenser (Barth 1969, Marcsson 1950, Merton 1941, Steinberg 1989). M.a.o. leder och uppmuntrar blandäktenskap över etniska gränser till assimilation, det leder till att de etniska gränserna och gränserna mellan de olika kulturerna, blir diffusa och svårare att upprätthålla samt att den interna solidariteten försvagas. Men relationen mellan blandäktenskap och assimilation är inte entydig. Om den vore det borde andelen blandäktenskap fortsätta att öka i takt med att gruppen når en fullständig assimilation. Blandäktenskap ska därför inte ses som index på assimilation, en grupp kan assimileras utan att uppvisa hög andel av blandäktenskap. Det är även möjligt att en grupp assimileras kultu-

rellt och fortsätter med endogami (se t.ex. Marcsson 1950, Gordon 1964). Ökad andel av blandäktenskap är inte bara en funktion av ökad assimilation utan beror också på faktorer som utbildning, klass position, medelinkomster och yrkestillhörighet.

3) *Sakrala och profana rituella framträdanden*. Rituella framträdanden kan användas för att betona etnisk särskildhet och upprätthålla kulturella värden. Kanitkar (1993) anser att upanayana-riterna i indiska samhällen fyller denna funktion. Deshen (i Kanitkar 1993) säger t.ex. att minnescermonier bland judar i Tunisien främst ska ses som strategier för att lösa problemet med identitet, tro och kultur.

Gruppmedlemskap är inte något som förvärvas eller upprättas eller påläggs individen en gång för alla. Det är som bl.a. Collins (1988) rituella teori visar att i processen med att socialisera och förse individen med idéer och moraliska känslor, måste gruppmedlemskapet hållas levande, ombesörjas och återskapas. Individen begränsas av sitt medlemskap genom de regler för uppförande och beteenden som medlemskapet kräver, men hon får också många fördelar genom sitt medlemskap och deltagande i gruppen. Gruppen behöver ständigt stärka sig själv och detta sker genom ritualer, då gruppen visar respekt för sina heliga objekt, vilka symboliserar medlemskapet. I ritualen är gruppen mest intensivt medveten om sig själv som grupp. Ritualen inte bara upprätthåller och påminner om gruppen, den stärker och bekräftar dess existens och individens medlemskap och tillhörighet i gruppen, den alstrar positiva starka känslor och energi. Ritualen är i själva verket, säger Collins, gruppens dyrkan av sig själv. I Collins analys (och läsning av Durkheim) genererar ritualen energi, ingjuter liv och styrka i individen, ger individen stöd och ger upphov till positiva uppbyggande känslor, vilka individerna s.a.s. kan ösa ur i det mer ordinära livet utanför ritualen. Det är stärkande och uppbyggande med ritualer och de ger således den emotionella energin, vilken också bär med sig känslor av att vara moraliska i det som händer. Ritualer genererar också känslor av självrättfärdighet. Detta, menar Collins, visar på att ritualer belönar individerna, men han är noga med att skilja denna typ av belöningar från utilitaristiska belöningar och bestraffningar. Den senare typen kommer från den moderna, sekulära världen och den förra kommer från individens deltagande i gruppritualer och anslutning till dess heliga objekt. En annan skillnad mellan de två typerna av belöningar är att de rituella överskrider de sekulära:

Ritual rewards are potentially more powerful than any secular rewards and will override them to the extent that ritual solidarity has actually been created. Secular rewards are only operative to the extent that ritual rewards allow them: that is, areas of life may be left in which ritual principles have not been applied, in which the individual is free to follow secular rewards and punishments by utilitarian calculation. It is also possible that ritual group membership may be weak, in which case the realm of secular, self-interested behavior can be more extensive (Collins 1988:192).

Collins analys visar att olika sociala grupper kan ha olika former av och olika mycket solidaritet beroende på deras rituella erfarenhet. En ritual innehåller, enligt Collins, sex delar: den fysiska sammankomsten av en grupp av människor; deras gemensamma fokus på uppmärksamhet och deras ömsesidiga medvetenhet om det; en gemensam känslomässig stämning; heliga objekt, symboler vilka representerar medlemskap i gruppen; dessa resulterar i förstärkning av emotionell energi och förtroende hos individer som deltar i ritualen och vilka respekterar symbolerna; rättmätig ilska mot och bestraffning av individer som visar brist på respekt för de heliga objekten. Collins anser att det som traditionellt är kärnan i ritualen, nämligen det ceremoniella sättet att genomföra stereotypa handlingar, är viktigt endast därför att det fokuserar individernas uppmärksamhet på samma sak och gör indivi-

derna medvetna om att andra också är fokuserade på samma sak. Sedan spelar innehållet i ceremonin inte någon primär roll, utan är godtyckligt.

4) *Användande av ett eget språk.* Ett eget språk utesluter eller innesluter människorna i en gemenskap. Språket är viktigt för upprätthållandet av den etniska identiteten, framförallt för att det tillhandahåller ett perspektiv på världen. Den etniska distinktionen kan visserligen bestå även om modersmålet försvinner, men det står ändå klart att en vital del av det kulturella arvet försvinner om språket försvinner. Borttappande av språket är ett viktigt steg i assimilationsprocessen och när det gått så långt att en generation inte kan kommunicera på modersmålet med äldre generationer har assimilationen gått långt. Anammandet av värdlandets språk kan också ses som en del i en större förändring av etnicitetens innehåll och form. De amerikanska erfarenheterna (Steinberg, 1989) visar t.ex. att anammande av engelska över generationer sammanfaller med gruppernas mobilitet i samhället.

Den språkliga kompetensen är av stor vikt för en etnisk grupps bestånd, men detta är inte alltid fallet; det är oftare så att etniska minoriteter inte skiljer sig från majoritetssamhällets språk. Språkets betydelse som artikulationsprincip varierar i olika grupper. Lithman (1981) nämner två exempel, estniskan och romanes. Det förra spelar inte stor roll som princip för etnisk artikulation bland ester, det senare spelar stor roll bland zigenare som princip för etnisk artikulation (se också Arnstberg/Ehn 1976, Grönfors 1977). Förklaringen till denna skillnad ligger, enligt Lithman, i att zigenarna varit en existenshotad etnisk minoritet som varit utestängd från det övriga samhället under lång tid. Effekterna av detta är många, bl.a. att gruppen vänt sig inåt mot det egna sociala och kulturella livet.

5) *Isolering och frivillig segregation.* Isolering och frivillig segregation innebär att gruppen lever i en etnisk enklav. Isoleringen kan vara fysisk eller social och syfta till att begränsa kontakterna med majoritetssamhällets medlemmar. Boendesegregation ökar den sociala kontrollen och förstärker den etniska samhörigheten. Samtidigt ökar möjligheterna till daglig kontakt vilket fungerar som ett hinder för integration i storsamhället.





## 6. Metoder

De använda datainsamlingsmetoderna som svarar mot studiens verstehenansats består av förförståelse, samtalsintervjuer med två olika generationer bestående av retrospektiva intervjuer med den äldre generationen, deltagande observation av undersökningsgruppen samt läsning av tryckt material (tidningar, broschyrer och annat). De förstnämnda metoderna bygger på närhet och kommunikation i syfte att få fram maximalt nyanserad och fördjupad information om studiens problem. Att förstå aktörerna, deras bakomliggande motiv, den mening de tilldelar sina handlingar samt deras tolkningar och föreställningar ser jag som den enda förutsättningen i detta. Styrkan i använda metoder ligger för intervjuernas del i den icke standardiserade interaktiva intervjuformen, vilken möjliggjort insamling av en stor mängd data med djup och öppenhet för nya frågor som uppkommit under intervjuernas gång, och för den deltagande observationens del i den närhet mellan forskare och de studerade som gett möjlighet till prövning av intervjumaterialet. Min bedömning är att djupintervjuer och deltagande observation på ett adekvat sätt fångar den komplexa process som förändring av etnicitet innebär. Information från tryckt material har kompletterat och fördjupat empirin insamlat genom dessa metoder.

Den äldsta av de två intervjuade generationerna är född omkring 1910–1930 och har levt sitt vuxna liv i Tur Abdin och utvandrat till Sverige i övre medelåldern. Den yngre generationen är född omkring 1940–1960 och de äldre i denna grupp har levt fram till 30 års ålder i Tur Abdin varefter de utvandrat till Sverige. I den äldre intervjugruppen har 40 individer, 15 kvinnor och 25 män, intervjuats. Intervjuerna har i effektiv intervjutid i genomsnitt varat i drygt två timmar. Det transkriberade materialet har genererat drygt 600 maskinskrivna A4-sidor. I den yngre intervjugruppen har 23 individer, åtta kvinnor och 15 män, intervjuats. Intervjuerna har i effektiv intervjutid i genomsnitt varat i tre timmar. De transkriberade intervjuerna har genererat drygt 800 maskinskrivna A4-sidor. Intervjuerna har transkriberats ordagrant och en ytterst varsam korrigerings har gjorts av citaten för en smidigare läsning utan att individernas språk, stil eller ordförråd förändrats.

Urvalet av individer och datainsamlingen i intervjuundersökningen har varit teoretiskt grundad (se Glazer/Strauss 1967, Glazer 1978, Strauss/Corbin 1990, Yin 1989, 1993). Målet med dessa intervjuer har varit att fånga så många dimensioner av undersökningsproblemet som möjligt och inte primärt att intervju ett visst antal individer. Urvalet av individer i varje generation har skett under själva forskningsarbetet, d.v.s. att det har gjorts successivt. När bedömningen gjordes att all väsentlig information om väsentliga sidor av upprätthållande och transformation av etnisk identitet insamlats, d.v.s. att *teoretisk mättnad* uppnåtts, avslutades intervjuomgången i varje grupp (se Glazer/Strauss 1967, Glazer 1978, Strauss/Corbin 1990).

De genomförda intervjuerna kan bäst beskrivas som samtal med ett specifikt syfte styrt med hjälp av en allmän intervjuguide (se bilaga 1). Syftet har varit att få svar på grundläggande frågor, men i övrigt har intervjupersonerna själva fått styra riktning, hur frågorna besvaras och i vilken omfattning. Styrningen av intervjupersoner har varit låg även om ett batteri av frågor arbetats fram utifrån inläsning av teori och litteratur om undersökningsgruppen. Samtalen har styrts av temata vilka utgjort ramar inom vilka intervjupersonen haft stor frihet. Genom flexibilitet och lyssnande har frågorna ställts och temata täckts in under intervjuernas gång. Ordningen på temata/frågor och uppföljningsfrågor har styrts av samtalets utveckling. Men intervjuerna har hela tiden skett utifrån klara teoretiska perspektiv och begrepp, utifrån vilka vissa bestämda aspekter av fenomenet medvetet upp-

märksammats och svar kring dessa eftersträvats. Varje intervju har avslutats när det bedömts att intervjupersonen inte har mer relevant information att uppge. Nya frågor som uppkommit och insikter som gjorts under intervjuer har tagits med till efterföljande intervjuer.

Jämte intervjuerna har också deltagande observation bedrivits i form av naturlig interaktion med individer i undersökningsgruppen genom mitt medlemskap i gruppen. Detta har skett under delar av studiens genomförande i naturliga miljöer, i mina möten och i interaktion med individer i gruppen privat och offentligt. Observationerna har således inte varit strukturerade och de har inte heller dokumenterats utan påverkat och befruktat det parallellt pågående arbetet med studiens övriga delar. I den deltagande observationen har jag strävat efter att fånga icke verbala handlingar, aktörernas interaktion, kulturella värde- och normsystem samt erfarenheter och föreställningar i deras sociala och symboliska kontext i ett försök se på världen ur deras perspektiv. För att lyckas med detta förutsätts en förståelse av aktörernas sätt att se på världen (se t.ex. Taylor/Bogdan 1984, Shaffir/Stebbins 1991).

Deltagande observation har använts för att testa resultatet från intervjuerna och det har fungerat som ett samarbete mellan intervjuresultaten och de utvecklade begreppen. Kunskaper från denna observation har fungerat som komplement till och som fördjupning och testning av intervjumaterialet. Denna metodtriangulering har använts för att undersöka hållbarheten i intervjumaterialet (se t.ex. Becker/Geer 1969). Kombinationen av använda metoder ger ett bredare dataunderlag och en eventuell svaghet i en metod kan kompenseras. Den deltagande observationen har gjort det möjligt att kontrollera de studerades uppfattningar, föreställningar och definitioner av relevanta begrepp, mål och värderingar. Genom deltagande observation har jag kunnat observera händelser som intervjupersoner inte vill tala om, förvränger eller utelämnar. Genom observation av handlingar i deras naturliga sammanhang får man en icke tillrättalagd omedelbar information. Dessa observationer bekräftar i allt väsentligt resultaten från intervjuerna och visar på de utvecklade begreppens validitet och riktighet.

I fältarbete handlar validitets- och reliabilitetsfrågor om att få en korrekt och sann bild av det som studeras respektive om observationerna är möjliga att replikera, d.v.s. om en annan forskare med liknande metoder och förståelse av det studerade kan göra liknande observationer. Dessa två problem kan delas in i tre kategorier (Shaffir/Stebbins 1991): Vilka effekter har observatörens närvaro på det som studeras? Observatörens närvaro gör att de studerade försöker göra ett gott intryck eller försöker lyfta fram en eller flera fördelaktiga sidor av sig själva. Eftersom jag är medlem i gruppen och har observerat den i naturliga sammanhang, har min närvaro inte påverkat de observerades handlande.

Observatörens selektiva eller missvisande perception och tolkning samt begränsningar i observatörens möjlighet att studera alla relevanta aspekter har välkända effekter. Vad gäller observatörens selektivitet brukar problemet också benämnas "go native". Begreppet syftar på förhållandet då forskaren så omfattande tar till sig de studerades vanor, traditioner och föreställningar att han/hon blir oförmögen till objektivt vetenskapligt arbete. Det är uppenbart att observatörens relationer till de studerade påverkar hans/hennes syn på de studerade och deras beteende. Detta har diskuterats under punkt 1.7 i introduktionskapitlet.

Det är ofrånkomligt att medlemskapet i gruppen som öppnat vägen till det studerade samfundet också har varit begränsande, p.g.a. att jag inte kunnat nå alla kategorier av individer (t.ex. prästerskapet) eller vissa sfärer av samfundet (t.ex. vissa tabubelagda ämnen såsom sexualitet) p.g.a. av min tillhörighet till en viss social gruppering (kön, ålder, utbildningsnivå, familjetillhörighet, ursprungsland, by och pråk). Inte desto mindre är

min bedömning med hänsyn till dessa undantag att tillgången till det studerade samfundet varit god. Jag har vidare försökt vinnlägga mig om att vara på så många olika platser och miljöer som möjligt och få så stor spridning på observationerna och förda samtal som möjligt. Observationen har skett i olika städer i Sverige, i offentliga och privata sammanhang, i föreningar och hem samt vid olika sociala och kulturella tillställningar. Jag har deltagit i gruppens olika aktiviteter och livssfärer på ett naturligt sätt och framförallt fört samtal med många individer kring avhandlingens teman.

Ytterligare en informationskälla som använts för att testa validiteten i informationen från intervjuer och deltagande observation består av läsning och granskning av olika former av tryckt material som producerats av den studerade gruppen. Stommen i denna läsning utgörs av genomgång av månadstidskriften *Hujādā*, vilken utges av Assyriska riksförbundet sedan 1977 och artikelsök på *Länstidningen i Södertälje*. Tidskriften *Hujādā* är Assyriska riksförbundets organ och den mest centrala skriftliga källa som finns att tillgå för information av gruppens och dess olika organisationers sociala, politiska och kulturella aktiviteter och ståndpunkter. Tidskriften bevakar och återger också assyriernas/syrianernas situation i Sverige och övriga världen, vidare utgör den forum för debatt om olika etniska frågor såsom språk, kultur identitet, assimilation/integration m.m. Jag har inte gått igenom alla årgångar från 1977 utan gjort ett strategiskt urval av olika årgångar och nummer från 1980 och framåt, med särskild tyngdpunkt på de tre sista årens nummer, åren runt 1990 och olika nummer under 1980-talet. Tidskriften är på fyra språk (svenska, turkiska, syriska och arabiska, på senare år förekommer också artiklar på engelska). Jag har endast läst delar skrivna på svenska och engelska eftersom jag inte behärskar de andra språken.

Sekundärlitteratur – teoretisk och substantiell – svarar mot studiens förklarande ansats och mot behovet av kunskaper om hur etnohistoria och identifierade strukturer – materiella och etnopolitiska – i det omgivande samhället på olika sätt formar upprätthållande och transformation av etnisk identitet. Data om gruppens etnohistoria och för frågeställningen relevanta samhällsstrukturer har inhämtats genom sekundärkällor som rapporter, dokument och studier, vilka innehåller relevant information för studiens frågeställning. Denna sekundärlitteratur refereras och citeras i analysen i den löpande texten för att ytterligare belysa och jämföras med insamlad empiri och med presenterade tolkningar.

Vägledande principer för strukturering av det empiriska materialet består i uppdelning av materialet i förhållanden som rör ursprungslandet respektive Sverige och de två intervjuade generationernas livssituation och uppfattning om sin etniska identitet. Därefter har materialet kategoriserats och analyserats efter de teoretiska begreppen upprätthållande respektive transformation av etnisk identitet samt dess två dimensioner diskurser och praktiker. Detta har inordnats i kategorierna etniska relationer, identitetspolitik, identitetskategorier och materiella struktur. Etniska eliter och etnohistoria är andra strukturerande begrepp. Olika underkategorier till dessa begrepp har genererats från materialet under analysens gång.



## **Del III**

# **Empirisk analys**

---



## Bakgrund till den empiriska analysen

Vi är redo att genomföra den empiriska analysen mot bakgrund och med hjälp av förda begreppsliga och teoretiska resonemang, angivna perspektiv och angreppssätt. Analysen består, som angetts i dispositionen, av sju kapitel, de tre första rör förhållanden i ursprungslandet och de resterande fyra rör förhållanden i Sverige. Nedan ges emellertid först en presentation av de olika identitetsbeteckningars betydelse som används av och om gruppen för att påpeka komplexiteten i begreppsanvändningen. Syftet är att peka på huvuddragen och de viktigaste anförda argumenten i diskussionen om denna begreppsanvändning. Vidare ges en kort bakgrundsbeskrivning av de fyra kyrkor som berörs i detta sammanhang. Båda dessa förklaringar ges för att underlätta läsningen av följande analyskapitel.

### Identitetsbeteckningar

1) *Begreppet assyrier*: a) Begreppets vida omfång betecknar alla de grupper i Mellanöstern som tillhör någon av de fyra kyrkorna – den syrisk-ortodoxa, den nestorianska, den kaldeiska och den syrisk-katolska kyrkan. Konnotationerna är att begreppet används för att beteckna dessa grupper som tillhörande ett och samma folk med samma ursprung hos de mesopotamiska folken och kulturerna, d.v.s. den assyriska, babyloniska och kaldeiska kulturen. Grupper med ett nationellt tänkande använder begreppet för att beteckna sig själva; b) begreppet kan beteckna nestorianer och kaldéer. Konnotationen är att nestorianer och kaldéer är de ”riktiga” ättlingarna till den mesopotamiska kulturen medan syrisk-ortodoxa och syrisk-katolska inte har något sådant ursprung eller släktskap med dessa grupper; c) begreppet betecknar nationellt medvetna syrisk-ortodoxa och används av dem själva och av andra falanger inom gruppen och av utomstående. Konnotationen av begreppet är politisk och används som särskiljande från icke politiska benämningar eller tillhörigheter.

2) *Begreppet suryoyo*; a) kan användas för att beteckna syrisk-ortodoxa troende och är en beteckning på kyrkotillhörighet som används av dem själva, av andra kyrkor och av utomstående; b) kan användas för att beteckna suryoyo-talande med vissa etniska kännetecken; c) används för att beteckna religionstillhörighet, d.v.s. kristen tro i motsats till icke-kristna grupper och används av gruppen själv och av utomstående. Termen suryoyo används på olika sätt. Av européer har det vanligen använts som i punkt c), som en religiös beteckning och européer antar att gruppen använder det på samma sätt, vilket inte är korrekt. Ordet kan således användas som beteckning för språket, kyrkotillhörighet eller religionstillhörighet och etnicitet.

3) *Begreppet syrianer*; a) betecknar syrisk-ortodoxa troende och används av dem själva, av individer tillhörande andra kyrkor och av utomstående; b) betecknar den grupp bland de syrisk-ortodoxa som tar avstånd från den grupp som identifierar sig med och använder nationsbeteckningen assyrier om sig själva.

4) *Begreppet arámeer*; a) kan användas för att beteckna syrisk-ortodoxas prekristna historia och ursprung i motsats till den beteckning som daterar och härleder gruppens ursprung till assyrier/babylonier/kaldéer. Till övervägande del används det enbart av de syrisk-ortodoxa för att särskilja sig från dem som använder beteckningen assyrier. Beteckningen används även av en del utomstående och av dem som föredrar beteckningen assyrier, men i kombinationen assyrier-arámeer.

Vår undersökningsgrupp har sitt historiska och geografiska ursprung i

[...] river valley civilization of the Middle east, that of Tigris and the Euphrates [...] The south, the centre, and the north were often the seats of different people speaking different languages, and known by a number of names – sumer, Akkad, Assyria and Babylonia. In the Hebrew Bible, it is called Aram Naharayim, Aram of the Two Rivers. In the Graeco-Roman world, it was called Mesopotamia, which convey much the same meaning (Lewis 1997:22).

I början av kristendomens historia styrdes Mesopotamiens centrala och södra delar av perserna medan de västra och norra delarna ibland styrdes av Rom, ibland av Persien, eller ibland av lokala regimer. Området betraktades ibland som tillhörande Syrien, en term som vanligen användes på ett vagt sätt för att beteckna området ingränsat av Taurusbergen i norr, Sinaiöknen i söder, arabiska öknen i öst och Medelhavet i väst (Lewis 1997:23). I svenskt språkbruk betecknar termen *Syrien* den arabiska nationalstaten i geografiskt och politiskt avseende. Men *Syrien* kan t.ex. på engelska också åsyfta en vidare kulturgeografisk enhet även inkluderande Palestina. Innebörden av begreppet Syrien är inte entydigt och har inte heller varit det tidigare i historien och det är ovisst var ordet *Syrien* kommer ifrån.

Det är historiskt belagt att namnet *Assyrien* är äldre än namnet *Syrien* (se t.ex. Knutsson 1982:45) och flera forskare har framfört tesen att *Syrien* är en förkortning av *Assyrien*, vilket bekräfts av den grekiske historieskrivaren Herodotes (*Historia*). Likaså argumenterar F. Rundgren och Knutsson:

De gamla arameiska kristna kallade sig *suryaye* ”syrier”, efter grekernas *Syroi*, eller *Syrioi*, vilket endast är en förkortning av det grekiska *Assyrioi* ”assyrier”, först betecknade invånarna i det gamla assyriska riket som grekerna kände till (i Nelhans 1977:4).

Således existerar tidiga belägg för att den femte persiska satrapin (Syrien och Palestina) benämnts ’Assyrien’. Allt talar också för att det är detta språkbruk som ytterst ligger till grund för den term som grekerna kom att bruka för samma verklighet, nämligen ’Syrien’ (Knutsson 1982:46).

Herodotes visar att från 500-talet och framåt gjordes åtskillnad mellan *Syrien* och *Assyrien* och att dessa begrepp sålunda inte var synonymer utan betecknade två olika geografiska områden motsvarande de områden begreppen idag åsyftar (Knutsson 1982:47). Men som den tyske orientalisterna Tehodor Nöldeke visar använde Herodotes ordet *syrioi* i betydelsen *assyrier* och flera andra grekiska författare likaså. Nöldeke argumenterade utifrån grekiska och äldre romerska skrifter att namnen *syrier* och *syrer* är grekiska förkortningar av *assyrier*. Även orientalisterna Renan Ernest framförde denna ståndpunkt i (Audo Th. Dictionary the Assyrien Language, s. 9 i Hujådå mars 1983:5). Ett mycket äldre belägg för denna tes finns från 200-talet i Justinus *Philippiska historien*, i vilken det framförs att Assyrierna sedermera ”blifvit kallade Syrer” (Stockholm 1844:10, citerad i Hujådå Mars 1983:5). Mikael den Store (1126–1199 e. Kr.), den syrisk-ortodoxa kyrkans patriark, använder i sin historia termerna *othuroyo* och *suryoyo* för ett och samma folk *assyrierna* (ibid s. 5). Enligt Zetterstéen ersattes benämningen *aramaisk* av benämningen *syrisk* som var en förkortning av assyrisk. Zetterstéen menar att grekerna kallade alla i det assyriska riket för *assyrer* eller *syrer*, men genom sina ökade kunskaper om området började de skilja mellan de båda benämningarna och använde *Assyrien* för områdena vid Tigris stränder, medan *Syrien* användes om de västliga länderna. Detta namn upptogs senare av de arameiska kristna vilka kallade sig *surjaje* (Zetterstéen 1914 i Knutsson 1982:46 not 20).

Andra forskare anser att termerna *syrier* och *assyrier* har olika ursprung och spårar det förstnämnda tillbaka till olika namn på lokala platser (Lewis 1997). Termen dyker först



upp i grekiska verk och har inga fastställda föregångare vare sig i form eller användning i prehellenistiska texter (Lewis *ibid*). Enligt Knutsson (1982:45) står *Septuagintas* (den grekiska översättningen av Gamla Testamentet) ord *syria* mestadels för den hebreiska förlagans semitiska namn *Aram*. Äldre lokala namn på landet var *Aram* efter det arameiska folket vilket bosatte sig både i Syrien och Mesopotamien (Lewis 1997).

Lewis (1997) menar att begreppet var väl förankrat och använt i romerska och bysantinska dokument. Enligt officiella dokument försvann termen efter den arabiska erövringen på 600-talet. Det användes ibland i Europa, i synnerhet efter ett nyväckt intresse för klassisk bildning och den grekisk-romerska terminologi som följde med renässansen. På arabiska och i den muslimska världen var regionen som kallades Syrien känd som *Sham*, ett namn som också gavs dess huvudstad Damaskus. Namnet Syrien dyker ibland upp som geografisk beteckning, men var annars okänt fram till senare delen av 1800-talet, då det dök upp på nytt under europeisk påverkan. I den ottomanska administrationen användes *Syrien* som namn på en provins och blev den officiella beteckningen på landet Syrien då det franska mandatet etablerades efter första världskriget.

Det verkar troligt att de grekiska termerna *syrier* och *syrisk* ersatte de arameiska termerna *arame* och *arameiska*. Efter kristendomens genombrott verkar de senare beteckningarna ha förknippats med den prekristna tiden och sålunda haft en innebörd av *hednisk* (Nelhans 1977:4, Yacoub III 1985:2) och följaktligen inte åsyftat ett specifikt folk eller kultur utan alla prekristna grupper. Detta bekräftas av att ordet *arame* i Syriac Bible i NT motsvaras av ordet *grek* på flera ställen (t.ex. Apg. 16:1, Gal. 3:28, Rom. 1:16) i andra Biblar (Hujådå Mars 1983:6). I denna mening syftar begreppet inte på *ethnos* utan på *konfession* kristen eller prekristen/hednisk. Vidare betyder detta att termen *syrier* har en inkluderande betydelse omfattande olika etniska grupper som övergick till den kristna läran.

Enligt Nelhans (1977:4) benämndes nestorianer och jakobiter av västerländska missionärer under 1800-talet för *syrier* eller *syrisk kristna*, och detta skulle ha sin förklaring i att de båda har sitt ursprung i kyrkan av Antiokia. Även andra kyrkor som den maronitiska använder ibland beteckningen *syrier* om sig själva med innebörden att de tillhör österns kyrkor eller den ortodoxa kristendomen. I vissa regioner används också olika former av termen *suryal/suryoyo* för att beteckna kristna i allmänhet, även västerlänningar. Det finns även de som menar att *syrier* betyder en kristen som använder sig av syrisk (ibid).

I den klassiska syriskan görs en åtskillnad mellan *suryayo* (syrier) och *athurayo* (assyrier), vidare betyder termen nestorianer *asori syrier* och termen för assyrier är *asorestatji* (Nelhans 1977:17). Till följd av utgrävningarna av Nineve och Babylon samt västerländsk mission ökade intresset för de kristna i Mellanöstern i allmänhet och för nestorianer och kaldéer i synnerhet. Eftersom arkeologerna Layard och Botta ansåg att dessa var rester från den gamla assyriska och babyloniska kulturen började nestorianer identifieras som *assyrier*, medan den katolska grenen kallades kaldéer. Enligt Nelhans används termen *assyrier* första gången 1721 av italienaren Assemani för att beteckna invånarna i ett avgränsat geografiskt område. *Assyrien* användes således som en geografisk term och åsyftade inte nestorianer som ättlingar till de gamla assyrierna. Tesen att nestorianer var ättlingar till de gamla assyrierna framfördes också bl.a. av missionären W. A. Wigram. Wigram menade att släktskap mellan dagens nestorianer och kaldéer och de gamla assyrierna och babylonierna visar sig genom fysionomi, traditioner och seder.

Snart började också i ökande omfattning de syrisk-ortodoxa och syrisk-katolska samfundet att identifiera sig med det assyriska nationsbegreppet. Samlingsbeteckningen *assyrier* för nestorianer och jakobiter används också av utomstående, se t.ex. Eden Naby i *World*

*Minorities*, ”Ursprungligen tillhörde ’assyrierna’ två inhemska kyrkor i Mellanöstern, kända som den jakobitiska och den nestorianska” (citerat i Hujådå Mars 1983:6). De i den syrisk-ortodoxa kyrkan som motsatt sig sådan identifikation daterar sitt prekristna ursprung till den arameiska kulturen.

# Historisk bakgrundsbeskrivning av de fyra kyrkorna

## Karta över östra Medelhavet under den byzantiska tiden



De orientaliska kyrkorna till vilka den assyriska, syrisk-ortodoxa, kaldeiska och syrisk-katolska kyrkan hör, har en gemensam historia under kristendomens första århundraden med ursprung i området öster om Medelhavet. Ett område som var ”en häxkittel av folk och stammar och tungomål” (Martling 1990:41). I detta område

Runt Eufrats och Tigris nedre lopp, ungefär motsvarande det nuvarande Irak, fanns sedan 1900-talet f Kr det babyloniska-assyriska riket med Babel, Assur och Nineve. Dess världsvälde grundades under 800-talet och under Tiglat Pileser III sträckte det sig till Armenien i norr och till Medelhavskusten i väster. Vid 600-talets slut tog kaldéerna över det assyriska riket och under deras berömda härskare Nebukadnessar bortfördes judarna i den babyloniska fångenskapen. Det kaldeiska-babyloniska riket föll 538 för perserkungen Kyros. Därmed införlivades det syriska området med det gammalpersiska riket, vars storhetstid varade till dess det mötte sitt öde i form av Alexander den store i slaget vid Issos år 333 (Martling 1990:41–42).

Den första tidens kristendom och mission utgick från det judiska Jerusalem, det grekiska Antiochia och det syriska Edessa (nuvarande Urfa i södra Turkiet nära syriska gränsen). Redan från början fanns en spänning mellan missionens grekiska och judiska drag och mellan de olika städerna. Grekerna försökte hellenisera Mindre Asien och de kristna i östra Syrien medan perserriket upprätthöll kontakter med Jerusalem. Spridningen av den kristna läran konfronterades inte bara med romerska riket utan också med lokala historiska,

kulturella och religiösa traditioner. Mångfalden i teologisk bakgrund och Edessas känsliga läge mellan de persiska och bysantinska intressesfärerna skulle ofrånkomligen leda till kyrkans splittring. De olika kyrkliga regionerna var medvetna om sin särart och var beredda att också hävda den under sina biskopar. Detta gäller i synnerhet utanför det romerska rikets gränser, skillnaderna mellan kyrkans västra och östra delar var uppenbar, i väster härskade Rom politiskt, andligt och kulturellt. I öster var makten inte lika hegemonisk.

Där pågick den kyrkliga maktkampen mellan Alexandria, Antiokia och Konstantinopel. Där visade de gamla kulturfolken öppet sin reaktion mot de politiska maktthavarnas helleniseringsförsök genom en växande politisk opposition, som gjorde att syrier och kopter närmast såg den arabiska invasionen som en befrielse. I väster gick det västromerska riket under, vilket befördrade den kyrkliga självständigheten och maktutvecklingen. I öster blev det östromerska riket en stark maktfaktor också i den kyrkliga utvecklingen och då ofta i kamp mot olika nationella medvetanden (Martling 1990 39–40).

Snart uppstod strider om Kristi natur och för att behålla enheten i kyrkan framlades på det av kejsar Konstantin tillkallade kyrkomötet i Nicea, trosformeln om den s.k. treenigheten. Dessförinnan hade biskop Arius bannlysts för att han hävdade att det fanns en skillnad mellan Fadern och sonen och att de var av två olika naturer. Men det visade sig senare att tvisten bara börjat och med tiden utkristalliserades tre tolkningar av förhållandet mellan Fadern och sonen. De radikala arianerna hävdade att sonen var "olik" Fadern medan de två andra hävdade att sonen var "lik" eller "liknande" Fadern. Teologerna i Antiokia talade om att Fadern och sonen var av två olika naturer, medan de i Alexandria hävdade att Fadern och sonen var av en natur. Den första tvånatursläran, *dyofysitismen* företrädades starkt av patriarken Nestorius av Konstantinopel och vid konciliet i Efesos 431 stod uppgörelsen mellan dessa två uppfattningar, frågan var om Maria skulle betecknas som "kristusföderska" eller "gudaföderska". Nestorius företrädde den första linjen medan Kyrillos av Alexandria var av den motsatta uppfattningen. Förhandlingarna gick drastiskt till och tidvis fängslades de båda patriarkerna, men delegationen från Rom stod på Kyrillos sida och hans linje vann; Nestorius fördrevs och hans lära fördömdes. Fördömandet ledde till att den nestorianska kyrkan eller den assyriska kyrkan som antog den dyofysitiska läran separerade från moderkyrkan.

Men striderna fortsatte efter konciliet i Efesos 431 och vid ett nytt kyrkomöte i Kaledon 451 fördömdes denna gång alexandrianerna, vilka hävdade att Kristus vid födelsen framgått "ur två naturer" i en enda gudamänsklig natur, medan de kejsartrogna hävdade den modesta uppfattningen att födelsen framgått "i två naturer". Den alexandrianska lärans efterföljare kom att kallas *monofysiter*, men beteckningen avvisades eftersom den gör gällande att den ena naturen hävdas på bekostnad av den andra, den mer korrekta beteckningen är *miafysitisk* (termen uttrycker enheten mellan två eller flera) (Martling 1990: 30–34).

Schismer och teologiska meningsskiljaktigheter hade som nämnts inte endast religiösa orsaker utan var också sammanbundna med politiska förhållanden, bland annat p.g.a. att Mellanösterns västra delar låg mellan de bysantinska och persiska intressesfärerna och de olika folkens nationella strävanden. Skillnaderna mellan den assyriska och syrisk-ortodoxa kyrkan var följaktligen inte bara av teologisk art:

Gränsen mellan den jakobitiska och nestorianska kyrkan var under den större delen av 400- och 500-talen också politisk. Jakobiterna lydde under Bysans, nestorianerna under Persien. Den stora majoritetens religion i Persien var ännu på den tiden zoroastrismen, och man skulle ha förmodat att nestorianerna där hade betraktats som ett slags femtekolonnare och förföljts, eftersom Persien ständigt befann sig i krig mot Bysans, som var en kristen stat. Så var dock inte fallet. Efter den kyrkliga splittringen förbättrades nämligen

deras situation. De hade ju bevisat att fast de var kristna, hyste de inga sympatier för Bysans. Persien försökte givetvis med alla medel underblåsa missämjan mellan de kristna och med hjälp av olika privilegier vinna nestorianernas bevägenhet (Palva 1977:4).

Den *Assyriska kyrkan* heter officiellt *Österns heliga apostoliska och katolska kyrka* och kallas också ofta den *nestorianska kyrkan*. Den senare beteckningen avvisas dock av kyrkan eftersom den menar att Nestorios varken grundade, tillhörde eller besökte denna kyrka. Enligt flera källor (se Martling t.ex. 1990:90) verkar det ha funnits en kyrka under slutet av vår tideräknings första århundrade i Persien vilken hundra år senare omfattades av 20 stift. Den assyriska kyrkan sökte starkt markera sin självständighet från Bysans där kristendomen blivit statsreligion. Bysans betraktades som huvudfienden. På fyrahundratalet lösgjorde man sig från Antiokias kyrkliga överhöghet och förklarade kyrkan självständig. Men denna separation var mer politiskt betingad än teologisk och det var först vid en synod 486 som kyrkan antog det dyofysitiska synsättet som sin officiella lära, och på så vis kan man säga att den assyriska kyrkans politiska självständighet kompletterades med en teologisk.

Därefter utvecklades kyrkan och missionsverksamhet bedrevs först västerut och hade sedan en stark expansion österut. Kyrkan verkade mellan 600- och 1400-talen i Kina, söderut nådde missionärerna Indien och Tibet. Kyrkan nådde sin höjdpunkt runt 1200-talet då dess verksamhetsområde sträckte sig från Medelhavet till Kina, Indien och Sibirien. Genom mongolernas makt och under Timur Lenk slogs kyrkorna i spillror och de kristna massakrerades. De som överlevde flydde till bergen och dess spridda lära i öster och söder glömdes snart bort. Det var först på 1800-talet till följd av arkeologiska utgrävningar och västerländskt missionerande som världen uppmärksammade de kaukasiska bergens forna kyrka. Strider med kurder hotade att utrota det resterande assyriska samfundet och under första världskriget fick de genomlida massakrer för att sedan skingras i olika länder i Mellanöstern.

Den *syrisk-ortodoxa kyrkan*, eller den *jakobitiska kyrkan* som den också kallas efter kyrkoorganisations Jakobos Baradaios, daterar sitt ursprung till den första kristna kyrkan bildad i Antiokia i Syrien några århundraden efter Kristi födelse och framträder som organiserad institution på 500-talet. Den syrisk-ortodoxa kyrkans tidigaste historia är således gemensam med t.ex. den assyriska kyrkan, men de två kyrkorna hade olika förutsättningar och olika geografiska centra. Den syrisk-ortodoxa kyrkan hade genom sitt läge i Syrien inte samma avskildhet som den assyriska kyrkan och någon nationalism som kunde stödja en nationell utveckling fanns inte (Martling 1990:116). Den syrisk-ortodoxa kyrkans avskiljande från moderkyrkan var mer av teologisk art.

Den syrisk-ortodoxa kyrkan och dess direkta historia går tillbaka till mifysiterna, vilka besatte patriarktronen i Antiokia genom Petros Fullo 474 e. Kr. och 488 och genom Severos mellan 512 och 518. Många syriska mifysiter drog österut mot det persiska området efter Kalcedonkonciliet 451. Sedan Justinus blivit kejsare 518 bannlystes Severos och senare alla mifysitiska patriarker. Jakobos Baradaios reste omkring och grundade flera mifysitiska församlingar och vigde präster och biskopar. De påföljande århundradena undergick kyrkan en snabb utveckling bl.a. genom upprättande av många kloster som kom att bli vitala teologiska och religiösa center. Det rika klosterväsendet och dess asketism utmärkte den syrisk-ortodoxa kyrkan.

Den syrisk-ortodoxa kyrkan hade sin storhetstid under kaliferna på 1200-talet, då den hade 20 metropolitdomen med över hundra stift i Syrien, Mindre Asien, Mesopotamien och på Cypern. Särskilt under 1200-talet blomstrade produktionen av teologisk och pro-

fan litteratur. Denna period kallas också den ”syrisk renässansen”. En av de mest kända författarna från denna tid är Bar Hebraeus, en produktiv och mångsidig författare, filosof, teolog och vetenskapsman. Efter renässansen började en stagnation samtidigt med mongolernas invasion. Kyrkan utsattes för svåra förföljelser och mongolledaren Timur Lenk anstiftade massakrer på jakobiterna och ödelade kyrkor och kloster. Med undantag för missionsverksamheten och framgången i Indien från slutet av 1500-talet började kyrkan visa tecken på återhämtning under 1800-talet i kärnområdet. Annars har kyrkan spelat en obetydlig roll i detta område (Syrien, Irak och sydöstra Turkiet) under de senare århundradena.

Av de många och vitala klostren finns idag endast fragment kvar. Några av de bäst bevarade och berömda klostren är Deir al Zaafran i Midyat. Den syrisk-ortodoxe patriarken hade sitt residens i detta kloster från senare medeltiden fram till 1933 då kyrkan av säkerhetsskäl fann det nödvändigt att flytta sätet till Homs i Syrien, senare flyttades det till Damaskus där det fortfarande finns idag. Andra kloster är Mar Mattaiklostret vid Mosel, Gabrielklostret i Tur Abdin och Markusklostret i Jerusalem. Efter massakrerna under första världskriget befinner sig kyrkan sedan 1930 i en återbyggnadsperiod.

Den romersk-katolska kyrkan kom på nytt i kontakt med de orientaliska kyrkorna i Mellanöstern. Västerlänningarna bemöttes positivt av de kristna i Mellanöstern, men med undantag av den maronitiska kyrkan var det främmande för dem att underordna sig Rom. Den romersk-katolska kyrkans missionsverksamhet intensifierades under 1500-talet och detta ledde till att mindre grupper från de orientaliska kyrkorna avsåndrades från sina moderkyrkor och unierade sig med Rom. Att vara unierade innebär att kyrkorna erkänner påven som högste andlige ledare och att de teologiskt accepterat de romersk-katolska tolkningarna, men håller fast vid sin liturgi och kyrkorättsliga tradition.

Den assyriska respektive syrisk-ortodoxa kyrkan har också sin unierade motsvarighet. 1552 tillkom den kaldeisk-katolska kyrkan ur en utbrytning från den assyriska kyrkan till följd av en schism. Den kaldeiska patriarken hade sitt säte i ett kloster utanför Mosul, men har numera flyttats till Bagdad.

Redan under 1200- och 1300-talen hade dominikanska och franciskanska missionärer framgångar bland de syrisk-ortodoxa och en medveten missionsverksamhet påbörjades på 1600-talet av jesuiter i syfte att skapa en union med hela den syrisk-ortodoxa kyrkan och Rom. Flera biskopar konverterade till den katolska kyrkan, vilken också två gånger försökte få katolskt konverterade ärkebiskopar godkända som patriarker. Sådana försök ledde till våldsamma reaktioner från den övriga syrisk-ortodoxa kyrkan och en brytning kom definitivt till stånd 1773 då en union med Rom och den utbrytande delen kom till. 1830 erkände den turkiska regeringen den syrisk-katolska kyrkan och dess patriark som tidigare flytt till Libanon flyttade tillbaka till Aleppo, numera finns patriarkatet i Beirut. Även den protestantiska och anglikanska kyrkan lyckades värva medlemmar från den assyriska respektive syrisk-ortodoxa kyrkan, fastän de var få till antalet och därför inte bildade några nya utbrytande kyrkor som den syrisk-katolska respektive kaldeiska kyrkan.

## 7. Modernisering och repressiv identitetspolitik i ursprungssamhälle

Karta över Mellanöstern på 1900-talet



## Inledning

De flesta samhällen i Mellanöstern saknar en homogen nationell population. Tibi (1991) lyfter fram förhållandet att staterna i Mellanöstern är nationalstater nominellt grundade på begreppet om nationalism som tidigare existerande nationellt samfund vilket i realiteten aldrig existerat. Esman/Rabinovich (i Tibi 1991) menar att återverkningar av antagandet av den europeiska modellen av den suveräna nationalstaten i Mellanöstern var ett hot mot minoriteter, ibland också mot majoriteter; anammandet förvärrade spänningar mellan olika etniska samfund och mellan dessa samfund och nya stater. Trots den strukturella upplösningen av stammen som en premodern social organisation är stamidentitet och solidaritet fortfarande viktiga drag i samhällena i Mellanöstern (Tibi 1991). Det är, som Tibi framhåller, fragmenteringen i många samhällen i Mellanöstern som har förhindrat etablerandet av en homogen population, vilken kan underbygga det nationella samfundet med nationella symboler och lojaliteter. Esman/Rabinovich anser att uppkomsten av etnisk eller stampolitik är relaterad till: 1) den moderna statens politiska och ekonomiska kontroll av resurser som är vitala för invånarnas säkerhet och välbefinnande; 2) spänningar mellan samhällets pluralism och statens anspråk på att reglera medborgarnas liv.

I vissa avseenden har assyrierna/syrianerna levt och lever i samhällena i Mellanöstern, västerlandet och i övriga samhällen vid sidan av majoritetssamhället. De har under historiens gång utvecklat sin särskilda kultur och sociala organisation. En viktig del av detta utgörs av diskurser och praktiker med funktionen att bevara den etniska särarten. De gränsupprätthållande diskurserna och praktikerna kan ses som reaktioner eller svar på hot mot gruppens etniska särart. Dessa hot och reaktioner har sett olika ut under olika tider och i olika samhällen. Särskiljande etnicitet och minoritetsskap har i ursprungslandet varit en relevant faktor i gruppens sociala kollektiva identitet.

Studerad etnisk identitet förstås utifrån rådande maktförhållanden och som reaktioner och svar på förtryck, dominans, känsla av hot samt frånvaro av erkännande av gruppens existens och rättigheter. Detta sätt att uppfatta etnisk identitet fokuserar och uppmärksammar den relationella naturen och karaktären i identiteten. Olika former av dominans har olika följder för det assyriska samfundet, dess sociala institutioner och gruppens etniska identitet. Effekterna av och förekomsten av dominans och underordning är slående och genomgripande i gruppens ursprungssamhälle. Trots att gruppen levt som en underordnad och utsatt minoritet under så lång tid, med en stigmatiserad identitet, har övergreppen och utsattheten inte reducerat eller försvagat gruppens identitet, solidaritet eller känsla av sin särart. Tvärtom har dessa förhållanden bidragit till att göra det hotade och förtryckta samfundet mer medvetet om sitt annorlundaskap och har i sin förlängning lett till en förstärkning av behovet av solidaritet och särskiljande identitet. Vikten av den underordnade positionen och dess betydelse ökar intensiteten i och känslorna för solidaritet inom samfundet.

Vi ska i detta kapitel titta på vilka följder upplösningen av det ottomanska imperiet, uppkomsten av nationalstaten Turkiet samt dess modernisering och repressiva identitetspolitik fick för vår undersökningsgrupps etniska identitet.



## 7.1 Från imperium till nationalstat

### Milletsystemet

Det ottomanska imperiet är ett klassiskt exempel på det plurala samhället. Furnivalls beskrivning av ett pluralt samhälle i södra Asien stämmer utomordentligt väl också för det ottomanska imperiet:

[...] probably the first thing that strikes the visitor is the medley of peoples [...] It is in the strictest sense a medley, for they mix, but do not combine. Each group holds by its own religion, its own culture and language, its own ideas and ways. As individuals they meet, but only in the marketplace, in buying and selling. There is a plural society, with different sections of the community, living side by side, but separately within the same political unit. Even in the economic sphere there is a division of labor along racial lines” (Furnivall i Braude/Lewis 1982a:1).

Det ottomanska imperiet var ett multietniskt, multireligiöst samhälle, bestående av muslimer, kristna och judar, vilka alla tillbad sina gudar, följde sina ritualer och sin liturgi och hade sin distinkta kultur. De olika folken fick styra sig själva i sociala och religiösa frågor genom sina hävdvunna rättigheter. Milletsystemet uttryckte essensen och utgjorde grunden för det mångkulturella samhället. I milletsystemet levde människor och religiösa samfund sida vid sida och lydde under sin respektive religions lagar och domstolar. Religiösa ledare svarade inför sultanen för sina egna folk (Palmer/Colton 1990, Macfie 1998:7). Varje samfunds legala traditioner och praktiker, i synnerhet vad gällde frågan om individens personliga status såsom giftermål, död och arv, respekterades och upprätthölls i imperiet. Olika språk och litteratur levde sida vid sida. Möjligheter till avancemang och rikedom var öppna i olika grad för imperiets undersåtar. När imperiet stod på sin höjdpunkt rådde en tämligen stor grad av kommunal autonomi och ett uthärdligt skattetryck med stark militärisk centralregering (Braude/Lewis 1982a, Lewis 1997).

Milletsystemet möjliggjorde millets religiösa, kulturella och etniska bestående samtidigt som de var inlemmade i staten administrativt, ekonomiskt och politiskt (Braude/Lewis 1982a, Lewis 1997, Braude 1982, Bardakjian 1982, Hacker 1982, Cohen 1982, Macfie 1998). Det var samtidigt genom milletsystemet som den ottomanska staten styrde sina icke muslimska undersåtar. Staten hanterade individer i milleten som medlemmar i ett samfund och inte som individer (Braude 1982). Termen millet betydde ursprungligen ett religiöst samfund eller religiöst definierat folk, men kom under 1800-talet att betyda nation.

A *millet* was a religio-political community defined by its adherence to a religion. Its members were subjects to the rules and even to the laws of that religion, administered by its own chiefs, naturally in so far as these did not conflict with the laws and interests of the state. In return for this measure of religious freedom and communal autonomy, non-Muslim *millets* owed allegiance to the state and accepted the limitations and disabilities of *dhimmi* status (Lewis 1997:321–322).

Alla kristna i hela imperiet betecknades administrativt som *Rum*, *romare*, med betydelsen grekisk-ortodoxa och överhuvud var den ekumeniske patriarken i Konstantinopel. Armenier och judar, var inte lika etniskt heterogena som Rum-samfundet, de hade andra traditioner och de hade svårt att acceptera den grekisk-ortodoxt baserade patriarken i Konstantinopel. Dessa grupper fick egna millet med patriarker (Braude/Lewis 1982a). Det fanns fyra huvudmillet i det ottomanska imperiet: det muslimska, grekiska, armeniska och det judiska. Alla fyra definierades uteslutande i religiösa termer. Det muslimska millet var det dominerande och största och bestod av flera olika språkgrupper. Det grekiska bestod förutom av etniska greker, av olika ortodoxa samfund medan armeniska millet var mer ho-

mogent och huvudsakligen bestod av armenier vilka var medlemmar i den armeniska kyrkan. Men i detta millet ingick också turkisktalande och tidvis kopter i Egypten samt syrisk-ortodoxa. Dessa grupper förenades genom sin monofysitiska gudsuppfattning. Det judiska millet bestod av judar (Braude/Lewis 1982a, Lewis 1997).

Alla kristna ortodoxa fördes samman under en religiös auktoritet. Sultanen godkände valet av patriarken, men det inskränkte inte milletens inneboende rättigheter och frihet. I vissa avseenden hade patriarken större frihet och mer makt under sultanen än vad han haft under den bysantinska tiden. Prästerskapet hade kontroll över kyrkoorganisationen, skolorna och domstolssystemen. De administrerade kyrkans omfattande egendomar och med denna ekonomiska makt etablerade den ortodoxa kyrkan sin auktoritet över samfunden.

Milleten grundades på tro oberoende av ras, nationalitet eller språk. Alla ortodoxa dyofysiter under sina respektive ledare lydde under den grekiske patriarken och alla ortodoxa monofysiter under sina respektive ledare lydde under den armeniske patriarken. En individ (kristen) som inte tillhörde något millet hade ingen civil status, ungefär som när en individ saknar medborgarskap idag. Milletsystemet urskilde även de minsta kristna kyrkorna. Det är viktigt att understryka att de olika milleten bestod av en mängd olika etniska grupper. Denna interna variation var inte utan betydelse, men under en stor del av milletsystemets historia var det inte etnisk solidaritet som definierade grundläggande identitet eller gemenskap. Milletsystemet var ett sociokulturellt och kommunalt ramverk primärt baserat på religion och sekundärt på etnicitet som i sin tur återspeglade språkliga skillnader. Religionen försåg varje millet med ett universellt trossystem medan etniska och språkliga skillnader bidrog till variation, delning och splittring inom varje millet. Det strama bandet mellan religion och etnicitet som hade varit kännetecknet för gruppidentitet i Mellanöstern bevarades och anpassades till det ottomanska systemets behov och krav på ett unikt sätt (Karpát 1982). Milleten var universella och anationella medan det lilla samfundet var särpräglat, lokalt och skilde sig etniskt och språkligt från andra samfund. Milletsystemet genererade på så vis religiös universalitet och lokal provinsialism.

Genom att bilda slutna grupper bevarade samfunden sina distinkta ritualer, vilka var mer eller mindre knutna till den religion de identifierade sig med (Chevallier 1982). Religionen gav legal och moralisk legitimitet åt särskiljande även om den gav en känsla av tillhörighet i det mänskliga, det universella.

Språket fungerade både som medel för kommunikation och som särskiljande märke för etnisk delning inom varje millet, fastän språkliga skillnader hade begränsad politisk betydelse fram till 1700-talet när det grekiska språket började användas som medel för särskiljande av grekerna från de övriga folken i det grekiska millet (Karpát 1982). I jämförelse med språkets roll som bestämmande för nationell identitet i väst, är det påfallande att språket inte hade denna betydelse i det ottomanska imperiet (Braude/Lewis 1982a). Alla folk hade ett distinkt liturgiskt språk. Men liturgins språk behövde inte nödvändigtvis vara det som talades på gatan eller i hemmet. Kyrkornas ledning och liturgi kunde använda ett språk medan deras anhängare talade ett annat språk; de olika samfunden bestod av flera språk, de var multilingvistiska.

Religion, språk, samfund, etnicitet och familjen var basen för den sociokulturella nationaliteten i milleten. Religionen var heligförklarad och kommunal och fungerade tillsammans med familjens överordning som en auktoritetshierarki med patriarken i varje millet i toppen. Ett samfund var en religiös församling lika mycket som det var en social och administrativ enhet. Varje samfunds lägre ledarskap bestod av prästerskapet, vilket fungerade som förmedlare mellan sina samfund och det högre prästerskapet. Familjen var

samfundets grund och dess huvudinstitution som bevarare och överförare av kultur. Milletsystemet favoriserade fusionen mellan familjen och samfundet.

### **Det ottomanska imperiets upplösning och den turkiska nationalstatens uppkomst**

Det ottomanska samhället genomgick grundläggande förändringar under 1600- och 1700-talen under påverkan av en mängd interna och externa ekonomiska, militära och politiska faktorer. Under första halvan av 1800-talet hade det ottomanska imperiet varit på nedgång i över tvåhundra år och verkade stå på randen till kollaps (Lewis 1997, van Bruinessen 1992, Tuchman 1992). Förändringarna ändrade besittningsrätten till jorden, förändrade armén, sociala institutioner, kommunala organisationer och milletsens sociala struktur och ledarskap. Under slutet av 1800-talet ökade den statliga interventionen och tillsammans med bebyggande, urbanisering och handel ställde det många etniska grupper under tryck (Macfie 1998, Kasaba 1997, Keyder 1997a, 1997b, Mardin 1997, Karpat 1982). Västerländska idéer cirkulerade fritt, tidningar grundades, intellektuella efterlyste ett nationellt turkiskt återuppvaknande, järnvägar byggdes (Palmer/Colton 1990).

Kollapsen av det ottomanska imperiet under första världskriget fick enorma följder, inte bara för olika folkslag som under lång tid levit inom imperiets gränser, utan senare fick det också regionala konsekvenser genom uppkomsten av nya stater samt förändrade maktrelationer mellan världsmakterna USA, England, Frankrike och Ryssland. Efter första världskriget hade ottomanerna förlorat alla tidigare besittningar med undantag av det som ungefärligen motsvarar dagens Turkiet. Besittningarna uppdelades i intressesfärer mellan främst England och Frankrike (Macfie 1998, Tuchman 1992, Palmer/Colton 1990). Segermakterna gjorde också anspråk på delar av Anatolien och armenierna strävade efter att bilda en egen stat. I kölvattnet av imperiets upplösning och under västmakternas kontroll och förmynderi blev många folkslag med tiden självständiga och nya stater, nationella enheter och statsgränser skapades (ibid).

Fredsfördraget vid Sevres som följde 1920 utgjorde en revidering av de territoriella anspråk som flera folk ställt i Paris 1919 (Macfie 1998). Wilson lade 1918 fram de 14 punkterna om principerna för byggandet av freden. Huvudprincipen i fredsuppgörelsen var erkännandet av nationellt självbestämmande. I punkt tolv, säger Wilson, att vid uppdelningen av det ottomanska imperiets besittningar måste de underkuvade folken tillförsäkras "helt ostörda möjligheter för en autonom utveckling" (Wilson citerad i Tuchman 1992:351). I fördraget i NF skrev han vidare att "vid valet av mandatärländ måste man i första hand beakta befolkningsgruppernas egna önskemål" (ibid s. 351). Ungturkarna accepterade inte fredsfördraget och under ledning av Mustafa Kemal reviderades det vid fredskonferensen i Lausanne 1923, där det undertecknades. Fördraget erkände Turkiets territoriella integritet (Macfie 1998).

Händelserna runt sekelskiftet – olika reformförsök inom det ottomanska imperiet och senare dess upplösning, sekulariseringen och den turkiska nationalstatens uppkomst, är olika händelser och tillika grundläggande förändringar som underminerade de politiska vanorna och de religiösa trossystemen (Macfie 1998, Kasaba 1997, Keyder 1997a, 1997b, Mardin 1997). Den nya staten Turkiet reste sig som en fågel Fenix ur askan av det kollapsade och upplösta och till stora delar annekterade imperiet. Den nya nationalistiska ledningen under Mustafa Kemal och hans avantgarde strävade efter att skapa en rationell samhällsordning av västerländskt snitt. De strävade efter att modernisera och utveckla landet och att implementera nya lagar och förordningar så effektivt som möjligt i hela nationen. Med dessa händelser ifrågasattes och betraktades gamla tankestrukturer, värdehierarkier och ordningar som ålderdomliga och obsoleta. Som andra nationella rörelser

var även den turkiska revolutionär och vände sig mot främlingar och andra utomstående (Fein 1993). Den ville reformera och effektivisera samhället och inte bli beroende av väst-länderna (Alter 1989).

För första gången i ett muhammedanskt land blev regeringsmakt och religion strängt åtskilda. Den turkiska republiken stadfäste religionens och statens totala skilsmässa. Den förklarade religionen vara en privatsak, och tolererade alla religioner. Regeringen omorganiserades efter världsliga och icke-religiösa principer med ursprung i franska revolutionen. Koranens lag förkastades. Den nya lagen tog till mönster från den schweiziska lagboken, som var den senast kodifierade europeiska lagsamlingen och utgick från Code Napoleon (Palmer/Colton 1990:276).

Ungturkarna var starkt påverkade av upplysningsidéerna och de eftersträvade konstitutionalism mot sultanens envælde och ottomanism, d.v.s. politisk frihet. Turkiet hade vunnit sin självständighet och nationalisterna under Mustafa Kemals ledning genomförde en revolution. 1923 infördes konstitution och republiken utropades (Macfie 1998, Kasaba 1997, Keyder 1997a, 1997b, Mardin 1997, van Bruinessen 1992). Mustafa Kemal valdes till president. Grundandet av republiken var begynnelsen på en ny fas på det moderniseringsprojekt som inletts flera decennier tidigare under imperietiden, men som inte avsett några påtagliga spår i samhället. Denna gång tog moderniseringsarbetet fart på allvar.

Turkish modernizers had readily identified modernization with Westernization – with taking a place in the civilization of Europe. Modernity, in their conception, was a total project: one of embracing and internalizing all the cultural dimensions that made Europe modern. They were not satisfied simply with the increasing rationality, bureaucratization, and organizational efficiency; they also professed a need for social transformation in order to achieve secularization, autonomy for the individual, and the equality of men and women. This project permitted local culture no greater space than that of the folkloric; it accepted no adulteration of modernity with a quality adjective such as Islamic or Turkish (Keydar 1997b:37).

Ungturkarna med sin ledare i spetsen anammade idén om nationalstaten; en nation, en stat, ett språk, en kultur och ett sekulariserat land. Atatürk avfärdade och upphävde islam som officiell religion samt initierade och genomförde många reformer för att underlätta moderniseringen av landet. Ambitionen var att modernisera landet genom sekularisering, reducerande av prästerskapets makt, bekämpande av feodala makt- och auktoritetsstrukturer på landsbygden, införande av ett statligt enhetligt skolsystem, konstitutionell demokrati och ökad jämställdhet mellan könen (Macfie 1998, Kasaba 1997, Keyder 1997a, 1997b, Mardin 1997, van Bruinessen 1992). Jämte nationalism och sekularism kom populärism att finnas som grundbult i den nya regimen. Grundidén var att alla republikens medborgare var jämlika oavsett klass, stat, religion eller yrke. Kampen mot feodalismen och dess herrar fördes bland annat genom expropriering av stora landområden i de östra provinserna, men jorden gavs inte till de jordlösa utan till ”turkifierade” nybyggare från andra områden (van Bruinessen 1992).

Denna moderna stat genomgick samma förändringsprocesser och hade att lösa samma problem som andra moderna stater (Hobsbawm 1994, Alter 1989, Anderson 1991). Det ottomanska imperiet var ett stort territorium under en politiskt suverän, men trots makstens suveränitet i centrum rådde en faktisk spridning av makten med en mängd olika och halvt autonoma maktcentra (Gellner 1983). Dessa semiautonoma centra vaktade, enligt Gellner, noggrant sina friheter och behöll sin autonomi framförallt tack vare centralmaktens svårigheter med att försöka effektivisera och kontrollera den agrara befolkningen. Dessa förändringsprocesser innebar att staten styrde ett avgränsat territorium. Staten var

den högsta makten och landets avlägsna delar och invånare drogs allt mer inom statens makt och räckvidd. Moderniseringen skedde tekniskt, infrastrukturellt, ekonomiskt och politiskt. Myndigheter, organisationer och institutioner upprättades och effektiviserades. Folkräkningar, skolgång, värnpliktstjänstgöring, dokumentation och registrering av individen, folkbokföringar av födselar och äktenskap ingick i statens apparat att leda och forma en befolkning, att kontrollera och disciplinera den. Kommunikation och utbyte mellan centrum och periferi ökade. För att förverkliga uppställda mål var det nödvändigt att bygga ut infrastrukturen och ena och inkorporera olika delar av landet med varandra. Nu blev minoriteterna inte avlägsna och statsmakterna kunde lättare nå ut, vilket också kunde utgöra ett hot mot etniska gruppers kulturella överlevnad (se t.ex. Hettne 1992, Horowitz 1985).

Två grundläggande problem (Hobsbawm 1994) för staten var att utveckla och finna den optimala tekniska och administrativa apparaten för att förverkliga sina mål och intentioner. Det andra problemet var att binda medborgarnas lojalitet och identifikation till staten och inte till andra enheter som kunde hota den. Ett vanligt sätt att legitimera den nya ordningen var att identifiera staten med folket och nationen, att hävda att staten var folkets representant. I legitimeringen behövdes en civil religion, d.v.s. patriotism. Denna civila religion skapar inte bara medborgarnas passiva utan också deras aktiva lojalitet. Det var inte alltid som statspatriotism och nationalism sammanföll, men om den senare kunde inkorporeras i den förra skulle statsmakternas makt och inflytande öka väsentligt. Statsmakterna eftersträvade denna inkorporering och statspatriotismen förstärktes genom spridande av den nationella gemenskapen genom olika institutioner som skolan, värnplikts-tjänstgöringen och genom symboler, ritualer, emblem m.m.

Naturligtvis var staterna böjda att utnyttja sina allt effektivare medel för kommunikation med invånare, framför allt folkskolorna, till att sprida bilden av 'nationen' och det nationella arvet samt inskräpa kravet på trohet och binda alla vid landet och flaggan; ofta kunde myndigheter 'uppfinna traditioner' eller hela nationer för detta syfte (Hobsbawm 1994:121).

Ett annat och kanske effektivare sätt att skapa sammanhållning mellan olikartade delar "av oroliga befolkningar var att ena dem mot utomstående" (Hobsbawm 1994:121).

De omvälvande förändringar vilka inträffade och pågick under slutet av 1800- och början av 1900-talet inom det ottomanska imperiet och sedan hos dess arvtagare Turkiet, andra imperiers intervention, deras försök och också framgångar att skapa allianser mellan olika folkgrupper i imperiet med hjälp av löften om skydd och hjälp i processen att skapa självständiga stater, skapade nya plattformar för påverkande och formande av de etniska relationerna. Omställningen från det ottomanska imperiets tolerans för kulturell, språklig och religiös mångfald, olika etniska gruppers relativt stora autonomi i sociala, religiösa och kulturella frågor var total. Inrikesministern Talaat Bey yttrade till en ambassadtjänsteman att

[...]porten vill utnyttja världskriget för att grundligt undanskaffa de innersta fienderna 'de inhemska kristna' – utan att i detta bli störd av utländska diplomatiska interventioner (Lepsius 1919:xxv i Yonan 1998:16).

I en jämförelse mellan plurala samhällen och nationalstater har olika gruppers överlevnad och samlevnad varit möjliga i högre utsträckning i de förra samhällena än de senare. Med imperiets stagnation, kraftiga teknologiska, sociala och politiska reformer och sedermera uppkomsten av nationalstaten förlorade milletenheten all sin tidigare självständighet och autonomi. Ottomanerna var inte intresserade av språklig, kulturell eller social assimilation

av de underkuvade folken (Palmer/Colton 1990). I fredsfördragen på 1920-talet tillkom vissa av de gamla milletens rättigheter endast de grekiska, armeniska och judiska minoriteterna medan de syrisk-ortodoxa och nestorianska assyrierna förlorade alla sådana. I fördragen undertecknades att icke-muslimer skulle ha rätt till undervisning på sitt språk, rätt att utöva sin religion och kultur, men av olika anledningar fick inte syrisk-ortodoxa och nestorianska assyrier erkännande som etniska minoriteter.

Med otaliga reformer under det ottomanska imperiets sista decennier och uppkomsten av den nya republiken var landet formellt en konstitutionell demokrati. Republiken var den rest som räddats från det forna imperiet, men nederlaget i kriget på axelmakternas sida och västmakternas samt grannländernas anspråk på ytterligare landområden fick avgörande följder för landets inhemska minoriteter. Den radikala transformation från det multietniska och multireligiösa imperiet till en nationalstat fick allvarliga och avgörande följder för den följande politiska inriktningen vad gäller identitetspolitik, hanterandet av den etniska mångfalden och minoriteternas status, rättigheter och möjligheter att existera i landet. Före världskriget antogs tanken om islams överordnade ställning i den turkiska identiteten.

Förr eller senare måste den fullkomliga ottomaniseringen av alla turkiska undersåtar genomföras, men det är uppenbart att detta aldrig skulle uppnås genom övertalning, utan att man skulle behöva ta till vapenväld. Rikets karaktär skulle vara muslimskt och muslimska inriktningar och traditioner måste respekteras. Andra nationaliteter skulle undanhållas organisationsrätt, ty decentralisering och självförvaltning skulle vara förräderi mot det turkiska riket. Nationaliteterna skulle vara en 'quantité négligeable'. De skulle få behålla sin religion, men inte sitt språk. Utbredande av turkiska språket skulle vara ett huvudmedel för att säkra den muslimska dominansen och assimilera övriga element (Johannes Lepsius 1919:xvii-xviii citerat i Yonan 1998:15).

Den turkiska nationalstaten skulle representera turkarna som ett suveränt folk; "Icke-turkar i Mindre Asien blev nu 'utlänningar'" (Palmer/Colton 1990:275) och olika folkgrupper som levde inom statsgränserna och inte identifierade sig med denna blev förtryckta minoriteter istället. Detta illustrerar en av farorna med att världen är indelad i nationer nämligen "the persecution of 'indigestible' minorities in the drive for greater national homogeneity, justification of terror, ethnocide and genocide on a scale inconceivable in earlier stages" (Smith 1991: 176). Följden av försöken att skapa en nationalstat med ett sammanhållet territorium som var språkligt och etniskt homogent

[...]var att man tog till massfördrivning eller utrotning av minoriteter. Sådana var och är den mordiska *reducio ad absurdum* som nationalismen uppvisar i sin territoriella version [...] (Hobsbawm 1994:174).

Den homogena nationalstaten var inte enkel att förverkliga och mänskligt sett en dyrbar konstruktion; fanns den inte i verkligheten fick den skapas med våld om så behövdes. Populism blev ideologiskt rättfärdigande av en politik för nationsbildande som förnekade andra etniska gruppers kulturer, och gjorde alla till turkar vilket bl.a. innebar att etniska minoriteter skulle assimileras och deras etniska identitet misskännas.

Moderniseringsarbetet inom den nybildade turkiska republiken var i många hänseenden progressivt för det stora folkflertalet. Den andra sidan av myntet av moderniseringen var att jämställdhet och demokrati gjorde att all etnisk mångfald förbjöds, bannlystes och förnekades under påverkan av en repressiv identitetspolitik och aggressiv nationalism och innebar dödsstöten för etniska minoriteter. Precis som mycket av upplysningens strävan efter universalism under slutet av 1800-talet blivit alltmer nationalistiskt och partikularis-

tiskt, inskränkt av politiska ledare och intellektuella i Europa och omvandlat till att särskilja de specifika nationerna och folken och samtidigt förneka multipla, överlappande identiteter, (Andersson 1991) slog den ottomanska byråkratiska eliten in på samma väg.

The reformers decided that their survival (which in their minds was synonymous with survival of the state and the nation) was contingent upon defining a homogenous and unified community as the basis of their rule and legitimacy. They discarded the ambiguities and the relative inclusiveness that had characterized the earlier reform measures and movements in favor of a more sharply drawn prescription for the creation of a national community of Turks. The creation and protection of such a community were deemed indispensable in order for the new nation and the state to catch up with the West (Kasaba 1997:27).

Den turkiska republiken och dess extrema statsnationalism erkände inte några etniska minoriteter med undantag för *religiösa* minoriteter som judar, greker och armenier, och dess assimileringspolitik har bestått i att förneka etnisk mångfald i landet och endast erkänna den turkiska nationen, det turkiska språket, historien och kulturen. Justitieministern Esat Mahmut Bozkort yttrade 1930 till dagstidningen *Milliyet* att Turkiet ”är turkarnas land. Den som inte har en äkta turkisk härstamning har bara en enda rättighet i detta land: rätten att vara tjänare och slav” (citerat i Atman 1996:61). Alla i landet var turkar; kurder definierades som bergsturkar, assyrier/syrianer som kristna turkar. Det paradoxala med republiken Turkiet var att möjligheten till att uttrycka olika identiteter begränsades till religionen som blev den enda legitima uttrycksformen för detta. Denna uttrycksform ökade i själva verket efter republikens grundande trots att inriktningen samtidigt var att modernisera och sekularisera landet.

The other group who suffered directly and immediately from the ideological shift of the Young Turk and early republican periods was the non Muslim communities of the Ottoman Empire. [...] the measures that followed the articulation of the new Turkish nationalism were infinitely more serious and consequential. In particular, several radical steps were followed in the forceful nationalization of the ”Turkish” middle class during the first half of the twentieth century. These were, first the deportation and massacre of large numbers of Armenians in 1914–1915, followed by the exchange of population with Greece between 1923 and 1930. Then came the imposition of a special wealth tax of up to 75 percent on the properties of non-Muslim entrepreneurs in 1942. The whole process culminated in the government instigated riots of September 6–7, 1955, when the businesses of Greeks and other non-Muslims in Istanbul were ransacked by mobs (Kasaba 1997:28).

Utifrån denna utgångspunkt var sedan en rad åtgärder och handlingar inriktade på att bygga upp och stärka den turkiska nationalismen och skapa lojalitet med den turkiska staten och nationen. Ungturkarnas behov och strävan var att efter konsekvenserna av det förändrade ottomanska imperiet ”promote a new identity of Turkishness, *tout court*,” (Mardin 1997:118). Landsfadern Atatürk som manifesterade och drev på denna strävan uttryckte att ”den största lyckan i livet är att vara turk” (citerat i Atman 1996:61). Med tanke på landets historiska mångfald var den turkiska nationen, nationsbegreppet och nationalismen tämligen moderna och sentida fenomen, föga förankrade i de breda folklagren och inte minst främmande för grupper som inte tillhörde den turkiska nationen.

Turkish nationalism is an extreme example of a situation in which the masses remained silent partners and the modernizing elite did not attempt to accommodate popular resentment. The degree of popular sentiment that could be mobilized toward nationalist movements varied widely in the third World, and Anatolian peasants were at the passive recipients of the nationalist message propounded by the elites (Keydar 1997b:43).

I denna situation behövdes radikala åtgärder för att främja, implementera och stärka den nya bräckliga nationella identiteten och knyta den till den unga nationalstatens. Följden av förd identitetspolitik för andra folk i landet var att den nya turkiska nationella identiteten i stor utsträckning utvecklades och stärktes på bekostnad av icke turkiska folks identitet.

What touched the masses directly during the Turkish nationalist movement was the expulsion, deportation, massacre, and exchange of the Greek and Armenian subjects of the empire. Indeed, the presence of the Christian population was the only medium through which Muslim Anatolians had experienced the otherwise abstract notion of peripheralization in their daily lives. Rather than being popular, however, the events culminating in the expulsion and disappearance of some nine-tenths of the Christian population (around one-sixth of the total population in Anatolia) were laden with embarrassment and shame, covered up in official discourse as much as in the national psyche (Keydar 1997b:44).

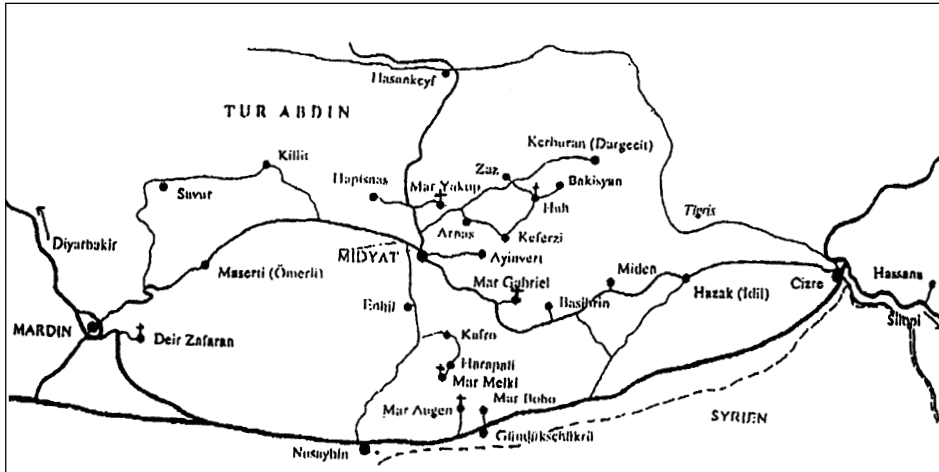
Republikens grundläggande ambition och politik har bestått i ett förnekande av andra etniska gruppers existens och rätt till eget språk, utövning av kultur samt lika möjligheter till att delta och besluta i den politiska processen i landet, att assimilera alla etniska grupper, d.v.s. turkifiera dessa genom en mängd olika åtgärder. Ett konkret exempel är lagstiftningen om att alla medborgare i landet skulle anta turkiska efternamn eftersom de annars inte kunde bokföras, inte få ut identitetshandlingar etc., ett annat är att staten ändrade namn på alla byar och städer i den sydöstra delen av landet som inte hade turkiska namn.

Precis som andra etniska minoriteter drabbades assyrierna/syrianerna på ett flerfaldigt sätt av den beskrivna moderniseringen och repressiva identitetspolitiken. Fram till 1915 bodde det cirka 500 000 assyrier/syrianer i Mesopotamien med Mosul i söder, Van i Norr och Urmia i sydost (Yonan 1998:33). De blev som andra minoriteter inte bara utnyttjade av imperialistmakter som England, Frankrike och Ryssland i dessas strävanden att besegra det ottomanska imperiet och försök att annektera dess enorma landområden (Yonan 1978, 1997, 1998, Jacoub 1986, 1992, Björklund 1981). De blev också offer för exploatering, förtryck och decimering genom folkmord och är fortfarande förnekade ett erkännande av sin existens som folk. När imperiet upplöstes och det uppstod nya nationella enheter och gränser på det tidigare imperiets landområden, blev konsekvensen för assyrierna/syrianerna bland annat att de blev uppdelade och separerade in i dessa nya, godtyckligt skapade politiska enheter. Mesopotamien hade tidigare inte utgjort någon politisk enhet. Hädanefter blev de underställda och ingick i olika staters jurisdiktion och olika majoritetsgruppers dominans i respektive politisk enhet. Vad avser Tur Abdin-assyrierna/ syrianerna hade detta påtagliga följder för den senare utvecklingen av etniska relationer och frågan om erkännande av gruppens existens och kollektiva och mänskliga rättigheter.



## 7.2 Folkmordet 1915 och dess betydelse för det kollektiva medvetandet

### Karta över Tur Abdin



Det förintande och fördrivande av assyrier som ägde rum under första världskriget som en följd av den ungturkiska nationalistiska politiken, var under en lång tid okänt och överskuggades av folkmordet på armenier. En parallell finner vi i förintandet av zigenare tillsammans med judar i tredje rikets koncentrationsläger under andra världskriget. Medan folkmordet på armenier och judar idag betraktas som historiska fakta och tas upp av internationella organisationer, så vet nästan ingen om assyriernas och zigenarnas öde, trots att förintandet och fördrivandet av dem ägde rum vid ungefär samma tid och trots det höga antalet döda (Yonan 1998:8).

Massakrer på kristna har inträffat både före och efter 1915 i det ottomanska imperiet (Yonan 1978, 1998, Yacoub 1986, 1992, Björklund 1981, Layard 1849, Larsen 1996:322–323, Palva 1977) och även om övergreppen skilt sig från varandra så har alltid de svagaste grupperna drabbats hårdast. För vårt syfte är det relevant att framhålla att assyrierna/syrianerna från mitten av 1800-talet och fram till 1915 flera gånger råkade ut för massakrer, både större och mindre, där ibland enbart enstaka byar drabbades, men ibland hela områden (ibid. Se också Hinno 1998). Vi upprätthåller oss vid den senare massakern därför att de tidigare faller utanför denna studies ramar. Vad gäller folkmordet 1915 lever det vidare genom individer från den generation som blev offer för det och av vilka flera lever idag, och har berättat för de yngre generationerna om sina upplevelser. Detta är således en utomordentligt viktig förklaring till dess bestående aktualitet och närvaro i den assyriska gruppen i Sverige. Av de intervjuade i den äldre generationen har alla förlorat antingen flera familjemedlemmar eller hela sin familj och de som 1915 ännu var för unga för att minnas har fått det muntligt traderat från de äldre. Likaså har den intervjuade vuxna generationen släkt och anhöriga eller grannar i byn som blev offer 1915. De tidigare massakrerna är kända endast av ett fåtal individer i gruppen genom deras bokliga kunskaper.

Sultanen Mehmet Resat tog 1914 initiativ till och gav order om massakern på de kristna i imperiet. Den syrisk-ortodoxe prästen Hinno från Tur Abdin som sammanställt uppgifter om massakern 1914–15 berättar att man

[...]först gav order om att alla kristna män skulle beväpnas jämbördiga med muslimerna och skickas till fronten. Därefter gav han order till guvernörerna och de styrande i de kristna områdena att sätta fast resterande kristna. Först började de med armenierna så att de andra kristna grupperna skulle tro att ingen fara förelåg för deras del och detta utfördes med list. Man samlade i grupper först prästerna, de civila ledarna, de förmögna och framstående personligheterna under falska förevändningar. Då dessa frågade om anledningen till detta, svor de att de inte visste orsaken och att kanske är det något klagomål som skall utredas och att svaret skulle de få hos guvernören. Till slut då alla män tillfångatagits sattes de i fängelse och under nätterna väcktes de, togs utanför byarna och städerna och genom att utnyttja mörkret mördades alla utan att någon märkte detta. En del av de kristna överlämnades till de kurdiska klanledarna med deras rövarband som i sin tur utförde mördandet (Hinno 1998:25).

Ärkebiskopen av Libanon Efrem Barsom lämnade 1919 en lista till den dåvarande premiärministern i England och begärde att ansvariga för massakern skulle ställas inför rätta. Enligt listan var 346 byar i Tur Abdin-regionen drabbade av massakern, där 13 350 familjer och 90 313 individer samt 154 präster mördades och 156 kyrkor förstördes (Cicek i Hinno 1998:18).

Från vår studies synvinkel är frågan om varför folkmordet ägde rum inte av primärt intresse även om denna fråga i sig givetvis är central för att förstå de nya etniska relationerna i området. Från vårt perspektiv är det primära i detta avsnitt att lyfta fram denna händelses betydelse för gruppens kollektiva medvetande och identitet. Emellertid ska kort ett par anmärkningar göras om frågan varför folkmordet inträffade.

Det finns inga dokument eller källor som visar att Tur Abdin-assyrierna/ syrianerna var mobiliserade, beväpnade eller hade framfört krav på autonomi och utträde. De hade inte organiserat någon revolt eller något uppror. Eftersom denna fråga har studerats i ringa utsträckning finns det få studier att konsultera i frågan. Det står dock klart, med en något absurd formulering, att folkmordet på assyrier/syrianer inte var några slumpvis inträffade incidenter eller initiativ och handlingar som genomfördes av den kurdiska befolkningen, enskilda eller vissa klaner. Den etnoreligiösa faktorn spelade en viktig roll i folkmordet 1915, men den behöver i sig självt också förklaras. Folkmordet måste förstås i ett historiskt och globalt perspektiv (jmf. med Fein 1993). Det historiska perspektivet har att göra med att de kristna alltid fått betala priset för relationerna mellan det ottomanska imperiet och västerlandet. Varje gång det, alltsedan korstågen, kommit till konflikt mellan ottomaner och européer och inte minst ortodoxa ryssar, har de kristna minoriteterna fått betala dyrt för vad deras religiösa fränder gjort. Senare har västmakternas ökande inflytande över och i ottomanska imperiet och de olika former av privilegier som dessa utverkade för de kristna, alltid väckt avund hos den övriga befolkningen vilka känt sig hotade (se bl.a. Lewis/Braude 1982a, Palva 1977, Yacoub 1986, Yonan 1978, 1999, Björklund 1981).

För att förstå folkmordet och andra liknade händelser samt etniska relationer överhuvudtaget räcker det inte med att vi begränsar oss till interkollektiv interaktion och variabler, eller att vi analyserar nämnda händelser i kulturella eller religiösa termer. Vi måste följaktligen i analysen inbegripa internationell politik, kolonialmakternas motstridiga intressen och de konflikter detta genererade; det försvagade och kollapsande ottomanska imperiet, försöken att modernisera infrastruktur, administration och militärväsen (se

Alter 1989) samt den framväxande nationalismen bland olika folk i imperiet. Det ottomanska imperiets problem liksom andra kolonialmaktens problem var i grunden liknande Furnivalls formulerande av den koloniala policyns problem, vilken i huvudsak varit inriktad på "how best to induce dependent peoples acquiesce in foreign rule without prejudice to the development of the colonial state" (Furnivall 1946:132). *Divide et impera*, var också en strategi som det ottomanska imperiet använde sig av innan det upplöstes.

1915 kan ses som kulmen på en tumultartad och orolig tid, där många omvälvande förändringar skedde. Det ottomanska imperiet kunde fram till 1600-talet väl mäta sig med européerna, men efter det kom det i allt tydligare underläge och i beroendeförhållande till dem eftersom västmakterna hade intressen i imperiets territorier och handelsrutter och egna geopolitiska planer (Macfie 1998). Vidare har vi den explosionsartade frågan om arabernas planer på självständighet som var understödda och stimulerade av engelsmännen, samtidigt som dessa i Balfour-deklarationen gett löfte om ett självständigt Palestina åt judarna (se Tuchman 1992, Macfie 1998). Kort uttryckt fanns det en rad reella, presumtiva och fiktiva såväl inre som yttre fiender till den ottomanska regimen. Dessa och många andra frågor finns inom den historiska globala kontext inom vilken folkmordet på assyrier/syrianer måste betraktas och förstås. Dessutom hade också de kristna en önskan om att få västerlänningarnas beskydd vilket de i varierande utsträckning hade (Macfie 1998). Relationerna mellan kristna och muslimer var inte alltid vänskapliga. I synnerhet efter att engelsmän och fransmän etablerat sin administration uppstod många konflikter. De kristna kände sig beskyddade och böjde sig inte längre tyst under exploatering och förödmjukelse (Lewis/Braude 1982a). Det som Palva skriver om de nestorianiska assyrierna gäller också andra kristna samfund och jakobiterna fastän de sistnämnda inte drabbats lika hårt som nestorianerna eftersom de inte var politiskt aktiva, p.g.a. geografiska orsaker och befolkningsstorlek och därför inte kunde arbeta för självständighet eller ställa politiska anspråk och de hade också sin identitet starkare knuten till kyrkan.

Ju mer västerlandet ville skydda dem, desto mer förvärrades dess situation. När dess identitet förstärktes och den började snegla åt de rivaliserande stormakternas håll för att få hjälp, blev de misstänkta för illojaliteter. Utvecklingen kulminerades i händelserna under första världskriget. Nestorianer, som mest hade värnat om sin kulturella särart, fick lida svårast. Tiotusentals hamnade i flyktingläger och exil (Palva 1977:24).

Utifrån ovannämnda historiska förhållanden betraktades de kristna som presumtiva fiender. Detta var förhållanden som ledare på olika nivåer i samhället alltid kunde anspela på för att legitimera övergrepp och förtryck (Lewis/Braude 1982a). Religionen användes som ett medel att dra en skiljelinje mellan muslimer och kristna och på detta sätt skapades en allians mellan turkar och kurder mot de kristna (Yonan 1978, 1998, Yacoub 1986, 1992). Detta är också numera en uppfattning som flera representanter för kurderna framfört efter att de erkänt att kurderna var delaktiga i mordet på assyrier/syrianer 1915. Användandet av religionen på detta sätt var för övrigt inte någon ny metod för regimen; den hade använts under lång tid vid flera tillfällen. En kristen levde i en utsatt position eftersom det inte gjordes någon stor skillnad på om det var assyrier/syrianer eller armenier eller greker. Det finns ett talesätt som gör gällande att "lök är lök oavsett om den är gul, vit eller röd" med innebörden att en kristen är en kristen oavsett om denne är grek, armenier eller assyrier/syrianer. Innebörden och följden av detta var att de kristna var "de andra" oavsett etnisk tillhörighet; när en kristen grupp hamnade i onåd eller kom i kläm drabbades ofta andra kristna grupper urskillningslöst. Lepsius skriver att "på vissa platser, som i Mardin, har alla kristna – utan att man gjort någon skillnad mellan ras och bekännelse – gått samma öde till mötes (deportation och förintelse)" (Lepsius 1991:xxix i Yonan 1998:17).

När man diskuterar assyrierna/syrianerna måste man först nämna folkmordet på armenierna. Armenierna hade ambitioner att skapa ett självständigt Armenien och var allierade med Ryssland, Turkiets ärkefiende i flera krig (Macfie 1998, van Bruinessen 1993). Armenierna utgjorde utifrån den ottomanska statens synvinkel ett hot mot landets suveränitet. Armeniska nationella organisationers kampanjer för oberoende resulterade i att 1894-96 "there occurred a terrible massacre of Armenians, not only in the eastern provinces but also in Istanbul, carried out for the most part either by the Hamiddiyye [...] or by local riffraff" (Macfie 1998:17). 1915 kommenderades en allmän deportation av armenier från östra Anatolien. Armenierna förklarades fredlösa och många massakrerades av turkiska soldater och kurder (van Bruinessen 1992). Förföljelsen utvidgades snart till andra kristna samfund (Yonan 1998, Yacoub 1986, 1992).

Utifrån synvinkeln att de nestorianska assyrierna hade västmakternas beskydd och var kristna var också de ett potentiellt hot mot landets integritet och framtid. Dessutom hade assyrierna i Hakkari-området gjort uppror och krigat mot statstrupper och t.o.m. åsamkat dessa vissa förluster (Yonan 1978, 1997, 1998, Yacoub 1986, 1992). Mot denna bakgrund är det möjligt att det fanns en "logik" i att när folkmordet på armenier genomförts av hamidyetrupperna, specialtrupper bestående av enrollerade kurdiska trupper, så fortsatte delar av dessa trupper med delar av den kurdiska lokalbefolkningens bistånd, ett dödande och plundrande av assyrierna/syrianerna i Tur Abdin. De syrisk-ortodoxa samfundet tvingades till migration, till andra länder och till storstäder. Många unga flickor borttrövades, människor försvann eller omkom till följd av flykt och andra umbäranden. Många flydde över gränsen till Syrien, till Hakkari och västra delarna av Iran, till Urmia och andra platser (Yonan 1978, 1998, Yacoub 1986, 1992).

Till skillnad från den armeniska befolkningen och de nestorianska assyrierna i östra Turkiet hade de syrisk-ortodoxa i den sydöstra delen inga anspråk på autonomi och inte heller någon politisk eller beväpnad mobilisering.

Jakobiterna försökte på det hela taget upprätthålla goda relationer till sina muslimska grannar och sökte fredlig samexistens med kurderna. Även om de inte led samma öde som armenierna gentemot de ottomanska turkarna eller nestorianerna gentemot kurderna torde de inte ha undgått vågorna av muhammedansk fanatism [...] Bortsett från rivaliteten mellan kurders och jakobiters religiösa ledning torde församlingarna ha levt i någorlunda harmoni. Stridigheterna dem emellan har då och då uppammats av turkiska styresmän i deras politik att härska genom att söndra i det gemensamma boplatsernas område i sydöstra Turkiet. En orsak till att jakobiterna klarade sig bättre i förhållande till sina grannar än vad nestorianer och armenier gjorde var de, samtidigt som de var helt lojala mot sin kyrka var de inte så motsatta social integration som de andra kristna folkgrupperna (Nelans 1977:6-7).

Ett annat förhållande som talar för att de kristna sågs som reella eller presumtiva hot, var den demografiska faktorn. Runt sekelskiftet uppgick andelen ickemuslimer, d.v.s. armenier, judar, greker och assyrier/syrianer till en avsevärt högre andel än vad de gör idag. Den rimligaste slutsatsen är därför antagligen att övergreppen inte var riktade mot Tur Abdin-assyrierna/ syrianerna, men att de av olika anledningar gick samma öde till mötes som armenierna och de nestorianska assyrierna. Även lokalbefolkningen tog tillfället i akt, inte minst pådrivna av religiösa ledare och fanatiska grupper, att delta i något som var planerat av regimen och inkallade trupper (se t.ex. Hinno 1998).

Det är väldigt svårt att avgöra i det här fallet vad som är orsak och verkan, vem som utnyttjade vem. Jag tror att det låg i kurdernas intresse och när de fick fria händer tog de chansen, för ingen tvingade dem till att utföra sådana dåd. Jag menar att normalt, om

du och jag är såta vänner och vi har ömsesidig respekt och förtroende för varandra, om någon vill försöka slå en kil mellan oss eller få någon av oss att slå den andre, så borde vi istället skydda varandra, än att utnyttja det tillfället. Jag menar att även om Turkiet och turkiska regimen, alltså överhuvudet, skulden ska ligga på dem. Det kan man inte komma ifrån, de var ju centralmakten och de hade skyldighet att skydda sin befolkning, men det gjorde de inte, utan snarare tvärtom. De proklamerade någon form av... ja, att man gav klartecken, grönt ljus, nu ska de här attackeras. Men jag menar att även om de gjorde det, så att om kurderna var sådana oskyldiga och så, de var så måna om sina grannar där, så kunde de skydda dem. För man har ju levt tillsammans, i samma områden, under århundradenas lopp. Jag tror att man kunde skydda upp till 80–90 procent om man hade velat det. Men det gjorde de inte, utan man tog tillfället i akt och det finns ju många berättelser, att de bästa vännerna som man hade, det var de som har varit de värsta; alltså de grymmaste dåden kom från just de här (MVG 13:6)<sup>2</sup>.

Folkmordet och andra former av etniskt förtryck måste således ses och förklaras utifrån *både* regimen och delar av den kurdiska lokalbefolkningens agerande och delaktighet. Även om dessa två aktörers intressen och agerande skiljer sig från varandra under olika tider är det mest adekvat att se de konfliktfyllda etniska relationerna utifrån ett nationellt och lokalt perspektiv. Detta perspektiv är också i stort konvergerande med de intervjuades uppfattning och synsätt även om olika individer lägger olika betoningar på de båda aktörerna. Gruppen ser sig själv som den underställda och svagare som drabbades av den starkares vilja och våld. Dessa vertikala etniska relationer medförde att den svagare parten blev offer för övergrepp, rättslöshet och mord. Många tolkar gruppens utsatthet som följden av "en medveten politisk strategi för att vi hela tiden skulle underkuvas och hindras från att utvecklas och inte hinna organisera oss" (MVG 1:18). Statsmakternas undsättning efter inträffade massakrer eller andra övergrepp betraktas som falskt spel, eftersom övergreppen inte upphörde och man misstänker att statsmakterna själva låg bakom övergreppen.

Decennierna som följer på 20-talet fram till 60-talet kan karakteriseras som en "stabiliseringsperiod" och möjliggjorde samtidigt en återhämtning för assyrierna/syrianerna efter folkmordet och dess följdverkningar. Överlevande vilka flytt till och gömt sig på olika platser började successivt återvända till sina ursprungsbyar. Skingrade familjemedlemmar återfann varandra och långsamt återgick man till att bruka sin jord, bygga upp förstörda hus och kyrkor och bilda familjer. Återuppbyggnaden av inte minst kyrkorna intar en viktig del av detta återhämtande. Denna "stabiliseringsperiod" avslutas med uppkomsten av en rad kriser orsakade av konflikten mellan Turkiet och Cypern, gruppens ökade migration till städer, och vid decennieskiftet 1960-70 migration till Europa och andra världsdelar.

Folkmordet spelar en avgörande roll i gruppens medvetande och identitet, och genom de överlevande har det förts vidare till efterkommande generationer. Den generation som genomlevt folkmordet har starka trauman, där händelserna har satt outplånliga spår i individerna och de bär på en rädsla som de överfört till de yngre generationerna. Dessa minnen och denna rädsla har utlösts av händelser som inträffat senare, t.ex. under de olika Cypernkriserna på 1960- och 70-talen. Dessa kriser utlöste en rädsla för att 1915 skulle upprepas eftersom detta år hos gruppen medfört en känslighet eller överkänslighet för hot, eller potentiellt hot och tendenser till liknande övergrepp. Detta har inte minst förstärkts av en position utan garantier för liv och trygghet. Under Cypernkriserna kände gruppen ett påtagligt hot och flera råkade också ut för aggression. En av de intervjuade uttrycker det hela koncist: "vi var mycket rädda, männen gömde sig; vi var rädda för att avrättas som under svärdets år" (MÅG 22:5).

Folkmordet och dess färd, vittnesskildringar och förluster av anhöriga, förstörelse och bortrövande av barn har förts vidare genom den muntliga traderingen som varit den pri-

mära kanalen för gruppens kulturella arv och historia. Undantag från detta inom gruppen är ett fåtal rapporter och nedskrivna berättelser av präster och biskopar (se t.ex. Hinno 1998). Ytterligare en kategori av dokument är skrivna av utomstående europeiska resenärer, diplomater, militärer och missionärer (t.ex. Hedin 1917, Bell i Wallace 1997). Händelserna är levande i gruppen. I synnerhet bland de äldre och i den vuxna generationen talas det mycket om dessa händelser. I ursprungssamhället fanns en närhet både i tid och framförallt i rum till händelserna och till de etniska relationer som byggde på sköra och sårbara allianser, vilka ofta utnyttjades till assyriernas/ syrianernas nackdel och bidrog till fortsatt underordning under den kurdiska gruppen.

[...] när man skulle gräva en brunn t.ex. i byn, så kom vi ihåg att min morfar berättade om var man skulle gräva brunnen, att man skulle göra det inne i kyrkan, som en tanke på, tänk om det händer någonting. För det var många som strök med på grund av att de överlämnade sig till dem som hade angripit byarna, därför att man inte hade vatten t.ex. Så det var levande på något sätt (MVG 13:7).

En av de intervjuade kvinnorna återger traumatiska minnen från återverkningarna av Cypernkrisen 1974 för assyriernas/syrianernas del i Tur Abdin:

[...] våra äldre satt och grät att nu kommer de och slaktar våra barn. Jag var ju ett av de här barnen. Slakta – det var ju bara djur man slaktade och jag menar, farfar hade ju berättat om sådant, men det var... Och det var väl det som fick mig att tänka, att herregud, det här kan ju hända mig. För det hände på min farfars tid. [...] Det var igen en sådan här muslim, en djupt troende muslim, som kom till vår by. Han gick upp i kyrktornet och ropade att nu ska vi slakta de här kristna. Detta hörde alla kristna i byn. Ja, jag minns det väl. Jag minns de här orden. Alla lyssnade och sedan kom muslimerna, en del grannar till mina föräldrar och sade, det här ska ni inte ta på allvar, det är inte så farligt. Men stämningen var som sådan, att det var någonting som höll på att hända, något väldigt förskräckligt. Min farfar som hade varit med om detta, det var egentligen han som drev på att vi skulle flytta. Det var inte hans söner (KVG 15: 3–4).

Trauman från 1915 har aktiverats vid varje kris av allvarligare art och gruppen har försökt hantera situationerna på olika sätt. Det vanligaste har varit att hålla sig inne, inte röja sin identitet; den ultimata strategin har varit att fly. I enstaka fall har man också mobiliserat sig, som t.ex. i Midyat då den kurdiska och muslimska befolkningen planerat att demonstrera mot de kristna hedningarna, vilka sågs som femtekolonnare och allierade med Turkiets fiende, de ortodoxa grekerna och Makarios, Cyperns ledare. Vid sådana tillfällen var det också enkelt att under en täckmantel av anklagelser för illojalitet mot den turkiska staten ge utlopp för aggressioner och plundra assyrierna/syrianerna. Detta förefaller ha varit vid handen vid den planerade demonstrationen. Men de assyriska midyatborna var fast beslutna att inte passivt bli misshandlade eller plundrade. De organiserade sig och lyckades få de lokala officiella makthavarna att varna de kurdiska och muslimska demonstranterna, och tillkännagav att de inte tänkte ge dem beskydd för övergrepp och plundring. Demonstrationen iscensattes under kränkande former; en svart hund kläddes med ett stort kors och fördes i täten av demonstrationståget. Vid ett annat tillfälle brändes en docka föreställande Makarios; demonstranterna ville visa assyrierna/ syrianerna ”att de brände vår kyrkoledare eller president. De visste inte att vi inte var samma folk, en del visste kanske, men de ville provocera” (MVG 10:8–9). Midyatborna hade beväpnat sig och gjort klart att om demonstrationen gick över stadens gränser skulle de slå tillbaka. Den väntade sammanstötningen avvärjdes, men midyatborna var fortfarande rädda och vaktade staden och gjorde stora insamlingar i kyrkorna under gudstjänsten inför eventuella anfall. Räds-

lan för anfall var utbredd runt om i byarna och överallt organiserades vakter. Följande återgivna erfarenheter från Istanbul illustrerar rädslan att röja den etniska identiteten.

Kors fick vi inte bära. Man kunde bära det under, men vi vågade inte. [...] Man vågade inte säga att man var kristen. [...] Det var vår påsk. Till min chef sa jag det, men inte till de andra när de frågade. Jag sa att jag kommer inte till jobbet de här två dagarna. Sen kom den andra killen, han vågade inte säga att han var kristen, att han skulle fira påsk. När han kom till jobbet frågade han efter mig, de sa då att jag firar min egen påsk. När jag kom tillbaka frågade han mig om jag var kristen. Javisst, svarade jag. Varför har du inte sagt det, sa jag till honom. Vi hade jobbat mer än tre månader utan att veta [...] (MVG 10:8–9).

En mer vittgående följd av händelserna och att de lever vidare är den prägel de och andra perioder av utsatthet och otrygghet satt på gruppen. Liknande händelser är kanske en av de viktigaste faktorerna i gruppens etniska identitet, vilka gett den en känsla av ett genomlevt gemensamt öde. Sådana starka och avgörande händelser skapar och förstärker de utsattas interna gemenskap och solidaritet; det blir en sammansvetsande yttre mekanism. De påminner om det annorlunda och medför att gruppen sluter sig starkare samman, banden förstärks, kontakter inom gruppen och stöd mellan individer ökar, grupp känslan och den särskiljande identiteten blir kort uttryckt starkare. Händelser som folkmord kan ses som en förtätning av gruppens gemensamma öde. De ovannämnda Cypernkriserna har återigen påmint gruppen om dess utsatthet och ödesgemenskap.

Flera av intervjupersonerna talar om en bristande förmåga till motstånd, en underdånighet och fatalism till följd av gruppens många sekel långa underordnade position i ursprungssamhället och ovan beskrivna vertikala etniska relationer. Detta kan beskrivas som internalisering av rådande maktförhållanden och de dominerandes nedlåtande attityder och kränkande bemötande av gruppen. Ytterst betyder detta ett accepterande av ojämlig behandling, mer allmänt uttryckt vittnar det om det generella då offret/den svagare anammar förövarens/den starkares synsätt.

Det var ingen som trodde heller, att vi skulle bli behandlade som jämlika på något sätt, utan man fick svälja det. Jag minns en gång när vi var i Turkiet på besök 1980, där min morbror glömde sitt pass i byn och vi skulle in till Midyat och så frågade min mamma honom, har du med dig din legitimation? Nej, sade han, men det kostar ju bara en smäll, det är inget mer. Så kom vi till militärstationen och så bad de honom visa upp leg och då kunde han inte det, så slog militären till honom och sade att nästa gång ska du ha det med dig. Och så sade han, det var ju det jag sade, det kostar bara en smäll. Det präglar mycket av assyriernas inställning i Turkiet. Man får ta smällar, för vi är de vi är och vi accepterar det på något sätt. Vi accepterar också att de inte accepterar oss. De ser oss inte, de betraktar oss inte som sina jämlikar Det får vi leva med (MVG 21:1–2).

Flera härleder den fatalistiska inställningen till den kristna religionens budskap av att vända andra kenden till och fokuseringen på livet hinsides. Genom det hårda anammandet och gruppens långvariga kristenhet och inriktningen på utomvärldsliga makter har en världsfrånvärdhet och fatalism utvecklats. Prästerskapet predikade ickemotstånd:

När de attackerades av kurder och turkiska militärer, många gånger i samarbete med varandra, så hindrade kyrkans män folk i att göra motstånd, de övertalade människorna att inte göra motstånd, vi dör i Jesus namn för den här jorden är inget för oss. 1914 hände detta! [...] Några personer gjorde motstånd mot prästerskapet. Jamen, fan, vi kommer att dö! Det är bättre att vi dör en och en än att vi alla dör tillsammans, och det var det mest logiska, de gjorde motstånd och de räddade många liv, men de som lyssnade på prästerskapet gick däremot under allihop (MVG 5:16).

En självklar följd av förtrycket och massakrerna är att assyrierna/syrianerna aldrig riktigt upplevt en längre period av fred och säkerhet för att utveckla sina sociala och kulturella institutioner och inte minst politiska organisationer.

Folkmordet lever sålunda vidare samtidigt som gruppen tror att det kommer att vara så, men i försvagad form. De överlevande och den vuxna generationen anser att det är viktigt att de yngre generationerna känner till vad de äldre genomgått och det är viktigt att de yngre förstår sin historia och sitt öde, men framförallt uppfattar de trädningen som ett sätt att få de yngre att vara vaksamma, att dra lärdomar och att rätt kunna tyda signaler om hot. De uttrycker detta som en angelägenhet för att skydda de yngre, men detta blir samtidigt paradoxalt eftersom detta värnande antagligen inger oro och rädsla. Den ovan citerade kvinnan tolkar detta som att intentionen med att skydda också medför dess motsatts, att barnen känner sig värnlösa och att de vuxna förmedlar att de inte i alla lägen kan skydda barnen och de yngre.

### 7.3 Statlig expansion och penetration

Det samhälle assyrierna/syrianerna kommer ifrån i sydöstra Turkiet, Tur Abdin (Guds-tjänarens berg) är ett högländ med knapp tillgång till vatten, beläget mellan Tigrisfloden i norr och öst, irakiska och syriska gränsen i söder och Mardin-Hasenkeyf-linjen i väst. Det politiska centret är Mardin och den syrisk-ortodoxa kyrkans biskop har säte i Midyat. Detta samhälle kan bäst beskrivas som ett agrart-feodalt samhälle vilka karakteriserades av relativt små samfund med byn som den vanligaste och viktigaste enheten. Dessa samfund grundades på utvidgade släktskaps- eller stamsystem med liten grad av arbetsfördelning, liten social differentiering, ett starkt religiöst förankrat värdesystem som band samman individerna och samfunden med prästerskapets starka ledarskap, med en stark muntlig tradition och hög grad av analfabetism. I många fall var det nödvändigt för bondfamiljen att ha tillgång till så mycket arbetskraft som möjligt, d.v.s. att föda många barn eftersom produktionen är arbetsintensiv. Bondens levnadsstandard var helt avhängig jordens kvalitet och storlek. Gav jorden ett överskott kunde detta bytas mot andra produkter som bonden inte kunde producera. Wolf (1966) finner att de flesta bondesamhällen tenderar att vara patriarkala. Den absoluta majoriteten av assyrierna/ syrianerna i Tur Abdin var självförsörjande bönder. Många var dessutom specialiserade hantverkare.

Släktgruppen, den etniska gruppen, var den enda basen för individens trygghet och därför är det förståeligt att individen kände det nödvändigt att stödja den etniska gruppen. Utan den egna gruppen var individen inte värd mycket; när individerna handlade i linje med normer för gränsupprätthållande strategier, stärktes och försvarades den etniska gruppen. Individernas intressen sammanfaller med gruppens intressen i detta fall. Den vanligaste familjen var kärnfamiljen, ibland tillsammans med föräldrar till de gifta. Byarna var delade i enheter som kallas *bavik*, och beboddes av ättlingar till samma anfader inklusive ingifta (Björklund 1981). Det begränsade lokalsamhället hade låg grad av differentiering och hög grad av självförsörjande, ett gemensamt liv tillsammans med familj och släkt som varade livet ut. Livet kännetecknades också av bofasthet.

Området var ekonomiskt underutvecklat och jordägandet mycket ojämnt fördelat. Barnadödligheten och arbetslösheten i området var den högsta i landet. Nästan hälften av byarna saknade vägar och kommunikationen med yttrevärlden gick via stigar. Hälften av byarna hade inte tillfredsställande vattenförsörjning (Arbetsmarknadsdepartementet, 1982). Det ovan nämnda samhället kan också karakteriseras med det som Riesman (1961) kallar ett traditionsstyrt samhälle. I detta samhälle, där den sociala strukturen är fastlåst, spelar en formaliserad och specialiserad kunskapsöverföring genom speciella institutioner



en ringa roll. Förklaringen till detta är att uppfostran och utbildning i princip är samma sak och sköts av föräldrarna. För många assyrier/ syrianer har skolan som institution inte någon längre tradition. Rikssnittet för analfabetism var ca 50%, i östra Turkiet 80% och i vissa områden t.o.m. 95% (Arbetsmarknadsdepartementet, 1982). Gruppens läs- och skrivkunnighet har varit extrem låg, upp till 90–95 % av den äldre generationen är analfabeter. Trots assyriernas/syrianernas kloster och kyrkoinstitutionernas centrala och historiskt sett vitala tradition vad gäller bildning och utbildning består de läs- och skrivkunniga i denna generation av enstaka lärda munkar och utbildade präster. Ett viktigt undantag består av västerländska missionärer bildade skolor i t.ex. Midyat i vilka ett fåtal individer i den äldre intervjugruppen fått undervisning under kortade tid. T.o.m kvinnor fick denna undervisning: ”Ja, jag gick i skolan i början, jag lärde mig” (KÅL 30:5). Men dessa undantag bekräftar regeln. Den citerade kvinnan om sin generation: ”ingen i min generation är läs- och skrivkunnig”(30:5). Av de få män som är skriv- och läskunnig i den äldre generationen har de flesta lärt sig att läsa och skriva under sin militärtjänstgöring:

Nej, jag har inte gått i skolan, men jag lärde mig att läsa och skriva i det militära. När jag ryckte in, kunde jag inte ens turkiska. Där lärde jag mig turkiska och i 45 dagar gick vi i Ali skolan I Ali skolan lär vi oss att räkna och skriva, varannan timme räkning varannan timme skrivning. [...] Vi var elever. Jag svär efter de 45 dagarna klarade jag av att skriva ett brev hem till familjen. Jag lärde (MÄG 4:5).

Många av de snabba förändringar som skett i Turkiet under 1900-talet har påverkat assyrierna/syrianerna från Tur Abdin långsammare och i mindre utsträckning än stadsbefolkningen. De har i stor utsträckning behållit sina agrara, sociala och kulturella institutioner. Inte förrän på 50-talet började moderniseringen i Turkiet nå Tur Abdin i form av skolor, administrativa myndigheter samt en utbyggnad av infrastrukturen, vilket kan förklaras av Tur Abdins perifera geografiska läge. Men en lika viktig förklaring till områdets sena utveckling och relativa underutveckling i förhållande till andra delar av landet står att finna i förhållandet att landets etniska sammansättning är starkt geografiskt segregerad, företrädesvis mellan urbaniserade och rurala områden. Underlåtenhet och en medveten strategi att inte bygga ut infrastrukturen och integrera områden med det övriga samhällsbygget kan vara en viktig förklaring till områdets bristande utveckling och relativa efter-satthet, vilket medförde att lokalbefolkningen inte fick tillgång till makt, ekonomi eller utbildning som kan leda till välmående. Skälet till detta är områdets etniska struktur och här talar vi främst om den kurdiska gruppen som är den dominerande i regionen och tillsammans med vilken den assyriska gruppen levde.

Även om förändringar kommit senare och i långsammare takt har infrastrukturen inte desto mindre med tiden byggts ut och regionen har i vissa avseenden integrerats med det övriga samhällsbygget, trots att skillnader i levnadsstandard, tillgång till offentliga tjänster, sjukvård, undervisning och grad av industrialisering och arbetstillfällen var markant (van Bruinessen 1992). För vårt vidkommande är den intressanta frågan vad denna isolering och senare den ökande graden av integration av området med det övriga landet innebar för assyriernas/syrianernas existens och etniska identitet. Den ökande graden av modernisering fick påtagliga följder för gruppen, både positiva och negativa utifrån gruppens horisont.

Det positiva var att den nya statsmakten bekämpade feodalismen och de regionala maktstrukturerna och byggde upp nya centralt styrda och underordnade statsapparater bestående av administrativa myndigheter, polismyndighet m.m. Olika beväpnade grupperingar, rövarband, egenmäktiga och godtyckliga klanledare, religiösa ledare m.fl. vilka inte följde landets lagar och underordnade sig statsmakten och dess auktoritet deporterades eller avrättades.

Ur de underordnade assyriernas/syrianernas synvinkel innebar dessa förordningar en stabilisering, ökad säkerhet och trygghet för gemene man och för gruppen som kollektiv. Centralmaktens olika institutioner och organ samt myndighetspersoner fungerade som de svagas beskyddare mot lokala klanledare och feodalherrar och deras godtyckliga styre, som regionalt sett många gånger hade oinskränkt makt. Med statsexpansion och penetration i området ökade befolkningens trygghet och säkerhet och de hade en överordnad och statlig myndighet att vända sig till vid fall av oförrätter, trakasserier, stölder, ofredande o.s.v. Den allt starkare statsmakten ökade sin kontroll över våldsanvändningen även i landets avlägsna delar genom sin expansion, utbyggd infrastruktur och utlokalisering av militär och polismyndigheter.

De var inte rädda för att bli överfallna, de var inte rädda för att bli rånade, de var inte rädda för att någon skulle komma och slå dem på käften (MVG 14:6-7).

Pappa berättade att de saknade den tiden, Atatürktiden. En kvinna kunde ensam gå till sina åkrar och under Atatürks 17-årsregim har assyrier i Tur Abdin återhämtat sig. [...] De hade sina liv i säkerhet. Två år efter kriget har fler assyrier runt om stupat och dödats än under kriget. [...] Strax efter kriget, 7-8-10 år [efter kriget] var folk fortfarande rädda. De var skrämnda, de orkade inte gå ut, eller så var de rädda för att gå ut till sina åkrar. De jobbade tre åt gången. En av dem skulle vakta eller så skulle de hålla vakt mot en kurdisk bandit för att skydda sitt liv. [...] Atatürkregimen tillkom på allvar 1924-25. Den nådde våra trakter. Den turkiska republikens nya lagar. Då anslöt sig folk till detta. Atatürk var oerhört populär bland assyrier. Folk i allmänhet avgudade honom. Han blev garant för människans personliga frid. Ingen fick störa på det här viset (MVG 8:14-15).

Skolornas inrättande i byarna är en annan viktig följd av landets modernisering. Den medförde möjligheter för befolkningen att läsa och skriva även om det i början förekom motstånd från barnens föräldrar att skicka barnen till skolan, p.g.a. att många föräldrar inte kunde avvara barnen i det arbetsintensiva jordbruket. Dessutom uppfattade många inte vikten och betydelsen av utbildning.

Förutom dem vars föräldrar var efterblivna, de sa att skolan inte var till någon nytta, och tyckte det var bättre om deras söner såg efter fåren, hjälpte till på åkern, hämta ved och inte gå i skolan. Det var av den anledningen som många inte fick gå i skolan [...] sedan skickade läraren en av borgmästaren och rektorn auktoriserad kallelse till pappa och skrev att eftersom han hade en son ville han att jag skulle börja skolan. Min pappa mutade honom med ägg, hönor och yoghurt, men läraren ville ändå att jag skulle gå i skolan och menade att jag skulle lära mig turkiska, läsa och skriva. "Nej, sa pappa, vi har mycket att göra och jag vill inte att han kommer till skolan". Så med mutor såg pappa till att jag inte fick gå i skolan. (MÄG 1:4).

[Skolor] fanns inte på den gamla tiden. De byggde en skola för en 30-40 år sedan. Det var statens skola. Vi barn läste där också. De sa till våra barn att de var rena kristna. Vi föräldrar sa till läraren att det var han som var läraren och bestämde i skolan och att han borde säga åt barnen när de sa så och prata med deras föräldrar, men han sa att han inte brydde sig om det. Vi ville inte skicka våra barn, men de var tvungna att gå i skolan för staten. Vi sa till statens representanter att våra barn behandlades illa, men läraren sa att vi ljög (MÄG 3:3).

En annan anledning till motståndet gäller döttrarnas utbildning och här var motståndet totalt. I det patriarkala bondesamhället ansågs det som irrelevant och inte behövligt att flickor skulle utbilda sig. En annan och viktig förklaring till motståndet var föräldrarnas rädsla och oro för att flickorna skulle ofredas av lärarna eller de kurdiska skolkamraterna, eller ännu värre kidnappas.

Alla pojkar gick i skolan, men en del av barnen fick inte gå i skolan av föräldrarna därför att de behövdes i arbetet. Men flickorna gick inte i skolan. De gick inte, man ville inte att flickorna skulle gå i samma skola som de muslimska pojkarna, som tilltalade flickorna på ett otillbörligt sätt. Skolan låg i muslimernas kvarter, det var ytterst, ytterst få kristna flickor som skickades till skolan, men de flesta av pojkarna gick i skolan (MÄG 1:4).

Rädslan för ofredande av döttrarna var påtaglig och som en skyddsåtgärd fick flickor inte gå i skolan, medan pojkarna fick, eftersom de inte riskerade att bli bortrövade och de behövde dessutom lära sig turkiska för att klara sig i militärtjänsten. Så småningom började allt fler föräldrar skicka sina söner till skolorna och vid slutet av 50-talet och framåt var undantaget utbytt till regel.

När S var barn t.ex. fanns det ingen skola i byn och vi undrade hur vi skulle göra. Vare sig jag eller hans far hade gått i skola och ville att han skulle få möjlighet att gå i skolan, lära sig , utvecklas. Vi skickade honom till Ki fem år, han gick ut grundskolan, lärde sig också arabiska sedan ville vi att han skulle läsa vid Deir el Zafaran (MÄG 14:6).

Emellertid var det ända fram till gruppens utvandring från Tur Abdin högst ovanligt att flickor skickades till skolor. ”På den tiden skickade vi inte flickor till skolan” (MÄG 15:15)

Alla delar inte uppfattningen att den nya nationalstaten och dess modernisering innebar förbättrade levnadsförhållanden och ökad trygghet för assyrierna/syrianerna. Det råder ingen oenighet om att förutsättningarna för ett upprätthållande av den egna kulturen och det etniska inom eliten var större under det ottomanska imperiet än under den nya republiken. Den nya nationalstaten och dess politik uppfattas av flera som utan fördelar för minoriteterna och ses i själva verket som ett större hot mot gruppens långsiktiga överlevnad. Även om den nya regimen med starkt militäriska drag i sin retorik och ideologi strävade efter centralisering och ökad trygghet för medborgarna kom denna trygghet de facto inte alla grupper till godo. Det kan inte uteslutas att viljan och ansträngningarna att skydda medborgare av annan etnisk tillhörighet än den turkiska kan ha varit svagare. Framförallt har skarpa skillnader mellan urbaniserade och agrara delar av landet och avståndet mellan centrum och periferi försvårat möjligheterna därtill. Det föreligger en påtaglig diskrepans mellan republikens demokratiska konstitution och hur denna faktiskt efterlevs och förverkligas. Det är denna diskrepans som förklarar känslan av otrygghet trots officiella deklamationer om demokrati och jämlikhet i landet.

För turkarna var Atatürk mycket bra, men för oss minoriteter var det dåligt, inte bra. Eftersom man ska känna sig som turk [...] En del assyrier säger att han var bra, att han räddade oss, men egentligen inte. På den ottomanska tiden, hade man kanske sina egna skolor, man talade sitt eget språk, vi var många där så vi kunde en hel del om våra traditioner, våra... Man kände mer gemenskap. Men när han kom splittrade han hela det här. Han ville påverka genom... när man påverkar de här barnen tills de blir 12–13, då är det kört. Det var hans tanke, att han ska bilda en turkisk stat med bara turkar. Det var inte bra för oss. Vi kan inte säga att Atatürk var vår räddare, han var inte bra för minoriteterna (MVG 10:11).

Vad de kritiska pekar på är att den nya regimen förvisso medförde ökad fysisk trygghet, större frihet från våld, men till priset av kulturell och etnisk utsatthet och assimilering. Med den nya nationalstatens konstitution, ideologi och identitetspolitik förlorade assyrierna/syrianerna milletsystemets rättigheter att bestämma över sig själva i kulturella och språkliga frågor och blev utsatta för en kvalitativt annorlunda assimileringspolitik och turkifieringsprocess. Milletsystemets tolerans för och erkännande av minoriteter byttes mot intolerans och frånvaro av erkännande i den turkiska republiken. ”Turkiet skulle vara för turkar och alla skulle vara turkar” (ibid).

Undersökningsgruppen har inte tillerkänts en sådan status, utan erkändes som syrisk-ortodoxa turkar, vilket betyder att gruppens särskiljande identitet endast erkändes vad gällde religion eller mer specifikt kyrkotillhörighet, medan andra etniska drag såsom ett annorlunda språk, andra kulturella och sociala karakteristika samt gruppens historiska härkomst i landet inte erkändes. Det som skilde assyrier/syrianer från den turkiska befolkningen var religionen och ingenting annat, vilket innebar ett misskännande och en kränkning av gruppens historiska, etniska, språkliga och kulturella särart. Utan minoritetsstatus förbjöds gruppen att ha egna skolor och att undervisa i sitt språk, en rätt som de haft i hundratals år i det ottomanska imperiet. Förbud för andra sociala eller kulturella organisationer och kyrkans jurisdiktion inskränktes kraftigt och klosterscholornas verksamhet begränsades. Det blev enligt lagen förbjudet att bygga kyrkor, endast restaurering av gamla kyrkor tilläts genom mutor eller vänskap. Flera av de intervjuade personerna i den vuxna generationen uppfattar denna nationalism som förtryckande, exkluderande och t.o.m. fascistisk.

Om man skall bibehålla, utveckla och förstärka den nya identiteten, så bygger det, för mig, på att man måste ge sig på andras identitet, andra nationer, andra etniska grupper och skapa någon slags mindervärdeskomplex-norm hos dessa. Mig veterligen är det ytterst få nationer i den moderna historien, som systematiskt gått till väga på ett så systematiskt sätt som turkarna gjort. De har omtolkat, omvärderat i stort sett allt som fanns i förhistorien, och skrivit det och dokumenterat det som om det var en turkisk historia, vilket inte är sant. Det blir då att genom att med våld vilja assimilera andra stärker man sin egen identitet. Jag tror att man kan se i den turkiska republikens historia, i den turkiska identiteten, väldigt mycket av detta. Om man läser turkiska dagstidningar till dags dato, kan man se att de har en iver att framhålla sin egen identitets nationalitet, det som är innebörden av att vara turk, just att det är så överlägset annat. Det är en extrem, nästan fascistisk inställning för mig. För att klara sitt existensberättigande måste man ju ge sig på de människor som, historiskt sett är de rättmätiga ägarna, innehavarna, av den jord man på alla sätt försöker förklara sig vara den historiskt rättmätiga ägaren till (MVG 16:2–3).

En avgörande förändring var rättigheten att undervisa i sitt språk. Med de nya politiska och rättsliga förhållandena förbjöds gruppen undervisning i sitt språk utöver utbildning av munkar och präster. Inte ens klostren som stått för och bidragit till en icke oansenlig grad av bildning i området historiskt sett fick rättighet att undervisa barn om det inte var i religiösa ändamål, t.ex. om de skulle bli diakoner i kyrkan. De få kloster som fortfarande i dag är i verksamhet har någon slags icke-officiell dispens att bedriva verksamhet genom lokala makthavare med hjälp av mutor och personliga vänskapsrelationer, under ständig risk att dessa relationer ska upphävas genom att myndigheter kommer oanmälda för kontroll och översyn och under hot att bestraffas eller få klostren stängda. Däremot har klostren ingen laglig rätt att ge undervisning. I mitten av 1990-talet och ett flertal gånger tidigare har myndigheterna yrkat på att stänga klostren helt och beslagta deras bokbestånd med hänvisning till att det sker förbjuden undervisning.

Genom goda kontakter och mutor och oerhörda försiktighetsmått har en viss procent av pojkarna fått utbildning i kyrkohistoria, teologi, liturgi och språk. Flera av de intervjuade männen i den vuxna generationen har läst vid något av dessa kloster. De återger alla under vilka hemlighetsfulla och svårartade förhållanden de läste, att deras undervisning skulle hemlighållas och att de riskerade att ertappas och bestraffas av läraren i den statliga skolan, av skolrektorn eller motsvarande kommunordföranden eller regementschefen. Någon kurdisk granne kunde också avslöja dem. Det har dock, i intervjumaterialet, inte framkommit några direkta påföljder för att pojkarna undervisades i sitt språk utöver hot, smädelse och verbala trakasserier.

Skolan utgör en av det moderna samhällets viktigaste ideologiska och socialiserande institutioner. För kemalister (anhängare av Mustafa Kemal) var vetenskap och upplysning "the surest guide in life" ( Mardin 1997:122). De trodde på att man genom utbildning kunde "shape a country anew" (ibid).

One result of the rise of the republic was an ever-increasing importance given to public education. The schoolmaster became an icon of Kemalist and the carrier of Kemalist ideology (Mardin 1997:123).

Utöver den möjlighet skolornas inrättande i byarna innebar för lokalbefolkningen att frigöra sig från analfabetism, och som en direkt följd av den också bli förmögna att lämna regionen och i högre utsträckning klara sig i mer urbana miljöer, utgjorde skolan statens utpost mot landets olika befolkningskikt i olika perifera landsändar och bland etniska grupper för en uppfostran och socialisation till att anamma en turkisk identitet; lojalitet med den turkiska staten, identifikation med turkisk historia samt inlärande och upprätthållande av det turkiska språket. Än idag börjar elever sin skoldag med sången "Jag är turk, uppriktig, arbetsam, mina principer är att respektera de äldre, att tycka om de yngre, att älska mitt land och mitt folk mer än mig själv. Jag är bredd att offra mig själv för den turkiska nationen" (citerat i Atman 1996:61). Skolans ideologi bygger på idéer om sekularism, om nationalstaten och ett obegränsat glorifierande av landets stamfader Atatürk, hans parti och dess ideologi, vilket innebar att assyrierna/syrianerna utsattes för ett ökat och nytt assimileringstryck. Syftet med den första kongressen om republikens historia 1932 var att i linje med Atatürk

[...]draw a framework for rewriting history textbooks for elementary and secondary schools. In their papers and comments, professors and teachers from across the country described how the new Turkish nation was to perceive itself and present its history to future generations. The participants generally agreed that Turks had created a rich civilization in Central Asia in prehistorical times, and this was the fount of all subsequent civilizations in human history (Kasaba 1997:29).

Mardin menar att den andra generationens lärare som uppstod på 1930-talet saknade den första generationen nationsbyggares kosmopolitiska erfarenheter och världsbild. Den andra generationen "promoted a less tolerant version" (Mardin 1997:123). Det fanns också en påfallande spänning och ambivalens i skolans ideologi. Den ideologiska position skolrektorerna skulle inta

[...]was itself contradictory and destabilizing. On the one hand, they had to praise the West; on the other, they had to be good nationalists and "pure Turks" – a new popular notion after the 1930s (Mardin 1997:123).

The main effort of ethnic speculation inside Turkey has been directed towards the definition of an effective Turkish ethno for political unity [...] The effect has been to gloss over, or to distort other historical realities in order to arrive at a simple view [...] As a counterpart to the promotion of the Turkish ethnos, the interest in ethnic minorities has on the whole been ignored or discouraged (Andrews 1989:41, 42).

I Turkiet har utöver ekonomisk integration utbildning och militärtjänstgöring fungerat som de viktigaste medlen för försök till assimilation av landets minoriteter (se Andrews 1989). Intervjupersonerna karakteriserar undervisningen som rena indoktrineringen. Skolan blev ett instrument för att föra ut och förankra nationalkänslan med det turkiska. I historieskrivningen framställdes och omnämndes inga andra folks existens i landet än turkar.

När jag gick i skolan läste vi att ”ashuriler” [assyrier på turkiska] var ett grymt folk. De förklarade inte riktigt hur det låg till. När vi läste om assyrierna visste vi inte att det var vi. Man fick höra att ”syrjani” var en sak, och ”ashuri” en annan. När vi kom till Deir al Zaafran [kloster], det var inte många som fick komma till sådana kloster, förstod jag att de vi läste om var vi. Vi läste faktiskt om assyrierna i turkiska skolan, men vi visste ingenting. De ville inte förklara det. De ville inte att vi skulle veta att det egentligen var det folket som bodde där. Som tioåring fattar man inte riktigt. Man fattar vad de pratar om, men kan inte koppla ihop det (MVG 10:16).

[...] vi sjöng dagligen att vi är stolta turkar och vi är... Ja, den turkiska rasen är den högsta rasen, den bästa rasen och turkarna har erövrat och krossat grekerna och romarna. Det har vi allihop i vårt undermedvetna och fortfarande är vi påverkade av det. Vem minns inte Barbaross pascha som krossade européernas armada eller vem minns inte Fati Mehmet, som intog Istanbul eller [...] Jag kan det utantill, jag kan rabbla dem bara, precis som jag kan mitt namn. Det här skulle man kunna. Vi som tog den kristna civilisationens vagg Istanbul och vi och så vidare [...] (MVG 20:3).

Utöver denna ideologiska funktion och vinkling i undervisningen utgjorde skolan som en institution och som statens representant i området, med sina auktoritetshierarkier ett direkt påtagligt exempel på assimilationsprocessen och förnekandet av andra gruppers existens i landet. Eleverna var förbjudna att tala några andra språk än turkiska; klassordföranden hade till uppgift att inrapportera om eleverna på skolrasten talade andra språk än turkiska och de som ertappades bestraffades.

I grundskolan bodde vi i Midyat och hela undervisningen var naturligtvis på turkiska. Ingenting som kunde påminna om vår egen kultur, historia, identitet och existens fick vi någonsin veta något om. Utan tvärtom stämplades vi alltid som mindervärdiga, otillåtna, som något vi skulle skämmas över. Och inte bara det utan man försökte också med våld bestämma över oss. I Midyat var det så att majoriteten av barnen t.ex. i grundskolan var assyrisktalande barn, och när man börjar i grundskolan kan man inte många ord turkiska. Redan från första dagen indoktrinerades vi, och det var inte bara det, utan redan från första dagen satte man stopp, förbud, mot andra språk än turkiska. Och i de fall lärarna kom på barn som inte kunde andra språk än assyriska, att de kommunicerade på sitt språk, då fick de t.ex. stryk. Jag minns att de uppsatte klassordföranden, dessutom inte bara i skolan, utan de hade till uppgift att gå runt om i kvarteren i Midyat och registrera alla som talade annat språk än turkiska. Det är ett sådant sätt (MVG 16:3–4).

## 8. Etniska relationer och upprätthållande av etnisk identitet i Tur Abdin

Vi är nu framme vid att analysera vilka etniska relationer gruppen mer konkret ingick i i Tur Abdin och hur den etniska identiteten uppfattades och upprätthölls i Tur Abdin.

### 8.1 Etniska relationer

Vi kristna var alltid rädda, men vad kunde vi göra. Det är bättre, som man säger, att kyssa den hand man inte kan bita (MVG 19:17).

De rövade bort våra döttrar och gjorde dem till muslimer och de tog sig in i husen och snodde saker. De högg vår skog och de tog vår boskap på landet. Till och med våra höns tog de. Våra kalkoner. De misshandlade våra barn och myndigheterna stod på deras sida. Den turkiska regeringen mutades (KÅG 9:3–4).

Om de [kurder/muslimer] hade fått bestämma så ville de att vi skulle göra precis som de sa. Men så fort vi gjorde något som inte passade dem, tålde de inte det. Många gånger var vi orättvisa mot dem, vi kunde klara av dem. Men då gick dem till grannbyar och sa att de, muslimerna behandlades illa av de kristna i Kerburan. Så grannbyarna hjälpte dem också[...] [Genom] att stjäla t.ex. De kunde t.ex. komma överens om att ta sig in på av våra gårdar och stjäla boskap. Dem kunde t.ex. föreslå att de från grannbyarna skulle följa med och så visade de vilka vinodlingar som var våra, så att de från grannbyarna kunde förstöra vinstockarna. Så var det (MÅG 1:7).

För att förstå de etniska relationerna mellan kristna och muslimer i Tur Abdin kan det vara förtjänstfullt att först nämna några ord om hur relationerna såg ut mellan kristna och muslimer i det ottomanska imperiet. Det är viktigt, som Braude/Lewis (1982a) och Lewis (1997) föreslår, att se ottomanernas politik mot kristna och judar som en del av det större nät av relationer mellan muslimer och icke-muslimer som uppstod under århundraden av islamiskt styre. De finner det också svårt att i generaliserande termer tala om icke-muslimers status i ett så vidsträckt område under så lång tid, och menar t.ex. att tolerans antingen kan definieras som frånvaro av diskriminering eller frånvaro av förtryck och förföljelse. De finner vidare att muslimer i regel diskriminerade människor med annan tro, men i stort sett utan att förfölja dem. Förföljelser var sällsynta och atypiska men diskriminering var permanent och inneboende i systemet av islamska lagar. Detta trots att islam är en egalitærisk religion. Det finns tre ojämlikheter som islam erkänner, enligt Braude och Lewis: ojämlikheten mellan herre och slav, mellan man och kvinna samt troende och ej troende. Slaven, kvinnan och den otrogne utgör tre socialt underlägsna grupper, men bara den otrogne anses vara kvar i denna position av eget val. Denna position anses också vara minst betungande att bära bland de tre grupperna (Braude/Lewis 1982a). Turkarna var den härskande klassen och endast muslimer kunde tjänstgöra i armén. Icke-muslimer kallades raja, flocken eller hjorden, och var skattebetalare (Palmer/Colton 1990). Enligt Palmer/Colton hade icke-muslimer inga rättigheter gentemot de rättrogna och de betraktades som boskap.

Men samtidigt säger Koranen att det inte finns några begränsningar i religionen, och detta tolkades generellt som uppmuntran till tolerans. Enligt muslimsk lag och praktik får människor inte tvingas att byta sin religion, förutsatt att deras religioner är monoteistiska. Samfund som bekänner sig till monoteistiska religioner åtnjuter den islamiska statens tolerans. Dessa samfund tilläts att praktisera sina religioner inom vissa ramar och besitter en påtaglig grad av autonomi. I muslimsk lag och praktik uppfattades relationen mellan muslimska staten och de icke-muslimska samfunden, vilka tolererades och beskyddades i en

pakt kallad *dhimma*, de som kom i dess åtnjutande var kända som ahl al-dhimma, paktens folk, dhimmis (Braude/Lewis, 1982a). Relationen mellan dhimmis och staten reglerades i lagen om dhimmi. Den heliga lagen påbjöd en viss status för judar och kristna.

Den vanligaste rationaliseringen, var enligt Braude/Lewis, att icke-muslimer inte höll sig på sin plats och på så vis bröt mot rättvisans och harmonins regler och detta hotade den sociala och politiska ordningen. En annan rationalisering var anklagelsen att icke-muslimer hade samröre med islams fiender (Braude/Lewis 1982a, Palava 1977). En tredje form av förföljelse uppstod i tider av strikt och militant islam då rörelser eller härskare uppstod vilka insisterade på behovet av att rena tron, vilket drabbade icke-muslimer. Två andra former av förföljelser kunde inträffa när härskaren hade ont om medel och lät pålägga nya restriktioner eller bördor på icke-muslimer eller när härskaren var i en osäker situation, t.ex. i konflikt med mäktiga grupper i samhället och mobiliserade massorna.

Flyttar vi framåt i tiden och begränsar oss till Tur Abdin ser vi att assyrierna/ syrianerna har varit starkt dominerade och påverkade av kurderna i Mesopotamien (Bruinessen 1992, Björklund 1981). I ett komplicerat politiskt system med invecklade etniska relationer har assyrierna som de andra kristna varit de svagaste. Relationerna till centralregimen verkar ha varit relativt oproblematiske så länge gruppen varit lojal. Dessutom har, som nämnts ovan, statens närvaro i området varit begränsad (se också van Bruinessen 1992, Björklund 1981:41). De etniska relationerna har varit starkt vertikala fastän dessa i det ottomanska imperiet politiskt och juridiskt gått längs religiösa linjer. De etniska relationerna mellan assyrier/syrianer och kurder har till stor del präglats av de förras underordning under de senare. Samtidigt har den feodala strukturen levt vidare i Tur Abdin trots nationalstatens ansträngningar att bekämpa den (van Bruinessen 1992, Björklund 1981). Denna feodala struktur har byggt på paternalistiska relationer och systemet har, när det fungerat, medfört goda och konfliktfria relationer, men när det brakat samman har assyrierna/ syrianerna drabbats.

Relationerna präglades för det mesta av grannsämja och samförstånd. Vi var så respektfulla att så snart det kom in en kurd bland 300 assyrier, så bytte vi språk till kurdiska, det var mycket respekt man visade för gästen. Det var inte för att han var kurd utan för att han var gäst. Det hörde nog till att vi kände oss underlägsna eftersom vi till antalet var underlägsna, och vi hade fått smaka på kurdiska feodalherrars fanatism och piska och svärd under olika perioder. Agorna såg sig kanske som ett herrefolk över oss, jag vet inte, förmodligen har man betraktat sig som ett herrefolk över sitt eget folk också. På sina håll utkrävdes det skatt av assyrierna i Jesira t.ex. Så vi kan gott säga att under de senaste århundradena har assyrierna känt sig underlägsna den kurdiska överhögheten. Fast man har skött sitt och varit diplomatisk från våra ledares sida, man har varit mån om att bevara goda relationer med deras prästerskap och deras ledare. Så jag har aldrig hört talas om att det var assyrierna som sökte konfrontation, utan det har alltid varit tvärtom (MVG 17:18).

Flera av de rationaliseringar som Braude och Lewis nämner och som användes under den ottomanska tiden användes också under 1900-talet. Religiös fanatism kunde t.ex. alltid användas på ett förtjänstfullt sätt av feodalherrarna och andra makthavare för att hetsa den egna, och i synnerhet den illiterata och starkt troende delen av befolkningen, mot de kristna (se också van Bruinessen 1992, Björklund 1981). Som i alla tider och samhällen där religionen intagit en väsentlig plats i människors liv, markerat gränsen för deras kollektiva identitet och där folket varit illiterat samt där religiösa ledare haft stor makt genom sina teologiska kunskaper, religiösa funktioner och sitt tolkningsföreträde av de kanoniska



texterna, kunde de muslimska religiösa ledarna på olika nivåer tolka Koranen på ett sätt som gynnade deras intressen och på så vis t.ex. uppvigla folket att handla på ett visst sätt. Ett tydligt exempel på de religiösa ledarnas selektiva och felaktiga läsning av Koranen var att de betraktade de kristna som hedningar och gudlösa, som ”gavor”, fastän Koranen föreskriver tolerans för bokens folk till vilka judar och kristna hör. Med etiketteringen gudlösa kunde övergreppen ges en religiös legitimitet. De etniska relationerna beskrivs utan undantag som att assyrierna/syrianerna var kuvade i Tur Abdin trots att erfarenheter av etniska relationer varierat kraftigt i olika byar.

Bahvjari-borna var bättre än alla andra muslimer i Tur Abdin. De var snälla mot kristna och tog hand om dem. Varje familj som hade kristna bekanta tog hand om sina bekanta i sitt hus. De bråkade inte om sådant, de klagade inte över att någon familj hade kristna hos sig. De tog emot sina kristna bekanta. Och de som lyckades fly från de belägrade byarna togs om hand i vår by. I våra trakter var bahvjar-borna de bästa mot kristna. Folk hade flytt från Kefre, Bate, Sasse och kommit till sina muslimska bekanta i Bahvjar. Alla som hade bekanta i byn kom dit (MÄG).

De lojalitetsstrukturer som finns bland kurder har också påverkat assyrierna/ syrianerna (se Björklund 1981). De primordiala lojaliteterna bland kurderna riktas först och främst till familjen, stammen och stamledaren, agan (van Bruinessen 1992). De religiösa lojaliteterna till shejker är lika starka. Det är ett feodalt system uppbyggt av herre och slav, av stammedlemmar och de som inte tillhör stammen. Det finns alltså två kaster, härskare och behärskade, den starkare exploaterar den svagare, den som inte är organiserad i stammar. Dessa betraktas som tillgångar att utnyttja och exploatera, ungefär som en flock boskap. Termen *rayat*, betyder ursprungligen flock/undersäte och användes för att beteckna de stamlösa, de som exploateras (Braude & Lewis 1982a, Palmer & Colton 1990). Den ekonomiska exploateringen varierar från plats till plats och från tid till tid. Undersåtarna, bönderna utan stam, kan vara andra kurder eller tillhöra andra etniska grupper än herrarna. Detta gäller även assyrierna/ syrianerna och alla levde under kurdiska stamledares herravälde. Det fanns visserligen autonoma samfund och vissa nestorianska samfund i centrala Kurdistan som dominerade kurdiska bönder (Lehmann Haupt 1910 i van Bruinessen 1992), vidare ingick de kristna som delar i en stam (Björklund 1981), men de flesta av de kristna var politiskt dominerade och ekonomiskt exploaterade av kurdiska stamagor. Starka försök har gjorts för att bryta dessa lojaliteter, men utan större framgång (van Bruinessen 1992). Kurdiska bönder fortsätter att följa sina agor och shejker även då relationen mellan agorna och stammedlemmarna blivit mer öppet exploaterande och denna exploatering inte längre kompenseras av agans nyttighet, enligt van Bruinessen.

De kristna var vanligen ekonomiskt underordnade och tjänade en stamaga, tidigare var deras position inte olik livegna i det medeltida Europa. Deras ekonomiska och politiska position kunde variera beroende på vilken stam de var underordnade. De syrisk-ortodoxa som t.ex. följde med den kurdiske hövdingen Abbas till Jasizra runt 1850 fick genom honom säkerhet mot rån och plundring från andra stammar (van Bruinessen 1992). I byn som agan Avde styrde bodde endast syrisk-ortodoxa. Vissa kunde t.o.m. betraktas som stammedlemmar. Efter att emiratet i Botan besegrats av ottomanerna och stammens *heru-akan* började strida för ledarskapet intog den siste av dess ledare staden Midyat efter ottomanernas förlust i första världskriget och försökte etablera ett oberoende parlament. Kristna som varit förföljda av turkar och andra kurdiska stammar såg denna ledare som sin beskyddare och kristna krigare bidrog till hans makttillträde (Brittish Foreign Office files 1919 i van Bruinessen). Men inte desto mindre betraktade deras herrar dem som privat egendom. Många kurdiska klanledare betraktade de kristna – bönder och hantverkare –

som sin privata egendom, de betraktade dem som ”mina kristna” eller ”filehe min” (van Bruinessen 1992).

[...] owned in the same way as their sheep and mules (even now, some older aghas still speak about filehen min, my christians. And just as killing someone's sheep is an act that calls for revenge by the owner, so was killing someone's christians (van Bruinessen 1992:66).

Den brittiske konsuln i Diyarbakir, Taylor, observerade på 1880-talet att kristna bönder i Botandistriktet köptes och såldes med det land de arbetade på. Varje kristen tillhörde alltså en kurdisk stamherre. Dessa kristna kallades *zerkiri* (köpta med guld). Taylor berättar hur, efter att en *zerkiri* mördats av en annan ledare eller dennes folk, hans herre tog revansch genom att mörda två *zerkiri* tillhörande förövaren. Mördande av de kristna var som att döda boskap, ingen låter dödandet av en ko eller ett får gå förbi ostraffat utan vedergällning. Enligt stamlagarna bland kurderna var det deras herrars uppgift att ta hämnd. De kristna kunde inte själva ta hämnd eftersom de inte fick bära vapen. Stamlagarna är herrarnas lagar och inte deras undersåtars. Det är viktigt att tillägga att även kurder som inte tillhörde en stam levde i samma position som de kristna. Ändå var de kristnas situation mer prekär; de var mer utsatta och underordnade, för genom alla stamgränser och klanlojaliteter gick ändå etniska och religiösa skillnader mellan muslimer och kristna (Björklund 1981). När konflikterna gick längs etniska och religiösa linjer blev de kristna offer för överfall, rån, stöld, plundring och massakrer (se också Björklund 1981:38). Kristna minoriteter som levde bland kurder ”were always in a weak position vis-a-vis the tribesmen and were often virtually defenseless against violence” (van Bruinessen 1992:66).

For a long time the Christians of Tur 'abdin have lived in a situation characterized by great insecurity. Such security as they have enjoyed has been dependent on both the services they have been able to render and the alliances they have been able to form. Surrounded by rival and militant 'asiriyaoto' [klan, stam], it was important for the Christians to make powerful allies. [...] to increase their security the Christians entered into alliances with and subordinated themselves to Kurdish aghas, they became integrated and remained so in the local political system, just as they remained within the local economic system (Björklund 1981:36, 37).

Kurderna åtnjuter inga rättigheter med hänsyn till sin nationella särart, trots att de till antalet är flera miljoner starka. De är därtill en förhållandevis efterbliven befolkning, som huvudsakligen bedriver jordbruk och boskapsskötsel (2/3 äger ingen egen jord) [...] Medan de allra flesta kurder befinner sig i utomordentligt dåliga jordbruksförhållanden, tillhör ett fåtal en sorts feodal landsadel, som äger stora landområden och hela byar. Denna situation leder till stora svårigheter för de kristna och än idag gör det livet i området outhärdligt för de kristna. Ständiga överfall, rån, mord, rov och ödeläggelse av kristna byar, fält och vinodlingar leder till ständiga tvister mellan de båda befolkningselementen. De turkiska myndigheterna tittar på utan att agera, båda befolkningsgrupperna är för dem suspekta och man aktar sig för att hjälpa de kristna, för att inte på så sätt förstora det kurdiska problemet, som är mycket farligare och mer ödesdigert (Yonan 1998:28–29).

Regeln var att varje familj eller by var tvungen att ha en kurdisk beskyddare, d.v.s. en feodalherre eller aga. I vissa byar har dock de kristna rätt över sig själva och inte behövt förlita sig på beskyddare eller mutor samt försvarat sig mot angrepp och attacker. Bortsett från dessa undantag har agan i övriga byar varit en lokal furste med nästan oinskränkt makt. Relationerna var således starkt ojämlika och paternalistiska, bestående av den jordägande agan som beskyddare och hans underordnade, de beskyddade. Agan kunde behand-

la sina skyddslingar på olika sätt allt efter sin makt, personliga läggning eller sina allianser och intressen. Från många berättelser framgår att relationen mellan beskyddare och skyddslingar var uthärdlig och i vissa fall god.

Utän beskyddare skulle de attackeras av kurderna, mördas. Eller deras döttrar skulle våldtas. För att skydda sig och sin heder då var man tvungen att ansluta sig till en beskyddare. Den här beskyddaren använde de här assyrierna som sina egna ägodelar. Han kunde låta mördas dem, han kunde skydda dem, han kunde älska dem, han kunde straffa dem – och de levde i cirka hundra år på det här viset (MVG 20:17).

Vi hade en aga [jordägare]. Han hade stort förtroende för oss. Det var vi som kunde gå och göra det han ville åt honom. Han hade inte förtroende för kurder. Han lät dem inte utföra jobb åt honom. Han visste att vi kommer att göra det ordentligt och vi kommer inte att svika honom, vi kommer inte stjäla något från hans hus o.s.v. [...] När de kom till oss och åt sa de till sist, ni är mycket fina och bra människor. Hade ni varit muslimer skulle ni vara ännu bättre. Vi kunde inte leva bland de här muslimerna. Vi brukar säga att de här jordägarna var fanatiker, men det var muslimerna i byn som var fanatiska mot oss, inte agan. Han var vår beskyddare. Han sa att de här kristna är mina kristna, det är inte era kristna. De här ska leva. Om ni gör något mot de här kommer ni inte undan. Ni måste bestraffas på samma sätt. Det var därför vi kunde leva där, annars skulle vi inte kunna det (MVG 10:10–11).

Denna strategi var dock inte tillräcklig för att garantera interetnisk sämja, det var också avgörande att byborna eller familjerna hade goda muslimska vänner vilka personligen kunde beskydda dem. Att denna vänskap inte var helt frivillig och ömsesidig och fri från nödtvånget att ha beskyddare framgår av det icke ömsesidiga gåvoutbytet parterna mellan, ett utbyte som många gånger var rena mutor i utbyte mot säkerhet och trygghet.

Jag tänkte väl att varför ska mina föräldrar ge en massa mat till muslimer som jag visste att de inte tyckte om. Varje gång jag skulle gå med saker till muslimerna så kunde de säga, gå och ge till de där djävla hundarna! Och så kunde jag liksom inte fatta varför de sade detta, för jag kunde inte förstå att det var ett sätt att hålla sig vän med de här, för det var viktigt för mig, för min trygghet (KVG 15:9–10).

Ett exempel på hur de komplicerade och sammanvävda relationerna fungerade kommer till uttryck i hur byarna, bestående av både kurder och assyrier/ syrianer, organiserades rent politiskt. Det tydliga mönstret som framträder i materialet utifrån intervjuer med de två generationerna är att i de byar där assyrier/syrianer var i majoritet utgjorde de ändå ingen allians eller eget parti. Det har flera förklaringar; en är att klan- och familjeloyaliteten utgör en viktig organisationsgrund och styr individens allians och lojalitet (se också Björklund 1981). Som det framkommit kunde dessa divergera från lojalitet med den etniska gruppen. Till samma förklaring kan fejder och dispyter uppkomna mellan olika familjer hänföras, men den tyngst vägande förklaringen och det som också uppges av de intervjuade är att assyrierna/syrianerna inte ingick i eller utgjorde en allians som en strategi för att undvika etniska konflikter och repressalier från de kurdiska grannarna (se också Björklund 1981:41).

Hälften av de kristna höll på den ena gruppen muslimer och den andra på den andra halvan muslimer. Assyrierna vågade inte slå sig ihop till en grupp. De var rädda. Muslimerna tvingade dem till detta. Kristna kunde inte bli en enhet (KÄG 9:3–4 ).

[...] i byarna var man tvungen att ansluta sig till någon av de starka i samhället [...] Så varje by delade sig mitt itu, den ena med den ene herren och den andre med den andre herren. För om de hade varit eniga skulle de blivit förtryckta (MVG 6:3).

Strategin syftade till att skapa harmoni och undvika att genom organiserande blotta gruppen som en sammanhållen enhet. Resonemanget var att om assyrierna /syrianerna ingick i en allians i de byar där de var i majoritet skulle detta ofrånkomligen provocera den kurdiska befolkningen, och dessa skulle ändå inte finna sig i de olika beslut som byns olika organ fattade. För att förstå denna strategi måste man också blicka bortom bygränserna, för även om assyrierna/ syrianerna utgjorde majoriteten i vissa byar utgjorde de en minoritet i regionen och därför var de underställda. Enligt materialet ingick därför aldrig assyrierna/ syrianerna i samma allians utan de anslöt sig till någon av de två stammar som ofta delade den kurdiska befolkningen i två läger, de statsvänliga och de statsfientliga. På detta sätt kunde den formella politiska organisationen korsa och dölja de reella etniska allianserna för att inte framhäva de etniska skillnaderna och neutralisera dem genom att visa att de kristna inte ingick i en allians.

Den intraetniska solidariteten och sammanhållningen var stark. Styrkan i sammanhållningen kan förklaras av de vertikala och paternalistiska etniska relationerna, utsattheten och förtrycket, men också genom det agrara samhällets konstitution, baserad på byn och den utvidgade släktgruppen som social enhet, både den materiella livsstilen och politiska förhållanden har förstärkt intraetnisk solidaritet. Familjerna föredrog att leva nära varandra och bygga sina hus intill varandra, umgänget mellan familjemedlemmar och grannar var mångsidigt och varaktigt. Beroendebanden mellan individerna var många och starka, individerna hjälpte varandra på många olika sätt. Man ”lånade och lånade ut det mesta till varandra, från nålen till kamelen. Om man saknade något var det bara att gå till den närmaste grannen och låna det man behövde” (MÄG 33:23).

Man bråkade i byn, det fanns oenigheter, men när det hände någonting, när fienden var emot en allierade man sig direkt, man slöt sig till varandra och det inbördes bråket upphörde, vi var inte fiender längre. Vi måste ena oss för att bevara vårt territorium, vår by och oss själva. Det gällde äran och religionen, så man slöt sig samman, i alla fall hos oss. Jag vet att man bråkade om vem som skall bli mukhtar [borgmästare], men när det kom till kritan var man enig om vissa angelägenheter; man måste hålla ihop. När någon inte hade något, var fattig, fanns det fina traditioner av att hjälpa till, inom de ramar man hade. T.ex. vid skördetiden om någon inte hann med, kom grannarna och hjälpte till så alla hann med. Om någon var sjuk hjälpte man hans barn och hustru. Man lämnade inte varandra, det var fult, mycket fult. Man hjälpte honom och gick tillsammans till byn och klarade helt enkelt allting tillsammans (MVG 6:14).

### 8.1.2 Ekonomiska förhållanden

Kristna samfund bland kurder har ofta haft specialiserade ekonomiska uppgifter och i de flesta fall har de haft politiska och ekonomiska positioner (van Bruinessen 1992, Björklund 1981:42–43). Dessa förhållanden visar att kurderna varit beroende av vissa tjänster som de assyriska/syrianska hantverkarna kunnat erbjuda. Detta medförde att det fanns en intresseaspekt i de etniska relationerna:

De här grupperna som fanns i området var mycket beroende av assyrierna, de behövde hjälp. Om en kurd t.ex. slog sönder sin dörr kunde han inte laga den. Han kunde inget om snickeri, utan skulle gå till en assyrier och be honom göra det. Man skäms direkt för att bli fiende, man bromsar. Och i den meningen fungerade relationerna bra. Och assyrierna visste mycket väl att de här relationerna inte byggde på kärlek eller att folkgrupperna tycker om varandra, utan på att man hade gemensamma intressen (MVG 3:25).

The main sources of livelihood for the Christians as well as for the population as a whole are agriculture and stock-raising; if the muslims have dominated in cattle farming, the Christians have generally been the more successful agriculturists [...] The economic integration is characterized by the various groups having different specialities [...] Prosperity among the Christians (as well as among the Muslims) is very unevenly distributed; but on the whole the Christians tend on the average to be better off than the Muslims [...] the number of landless Christians is clearly less than the number of landless Muslims. In part this may be due to the superior efficiency of the Christians as agriculturists as van Bruinessen suggests (Björklund 1981:42, 43).

Dessa uppgifter bekräftas i intervjumaterialet. Assyrierna/syrianerna har utöver jordbruket varit dominerande inom hantverkaryrken såsom hovslagare, krukmakare, brunnsbyggare, smeder, skräddare och inte minst byggnadsingenjörer. De senare spelar en stor roll eftersom de byggde eller restaurerade egna kyrkor, moskéer och minareter. Generellt verkar gruppen haft det bra ekonomiskt ställt och det har även funnits intraetniskt ekonomiskt stöd i form av pengar och sådeslag till behövande genom kyrkans försorg. En intressant fråga är var denna yrkesmässiga och arbetsmässiga skillnad kommer ifrån. Ett svar som indikeras i intervjumaterialet är att hantverkandet och yrkeskunnandet funnits hos gruppen under lång tid. En trolig förklaring är att detta middleman-beteende är frukten av den kristna religionen och minoritetskapet. I detta beteende som kännetecknas av ekonomisk rationalitet och effektivitet finns den viktiga komponenten att kompensera sitt politiska och sociala underläge med ökade ekonomiska aktiviteter och tillgångar. En viktig samspelande faktor utgörs av de begränsade politiska eller ekonomiska möjligheterna som samhället erbjöd gruppen i storsamhället, vilket hänger samman med gruppens tidigare höga analfabetism, men också, vilket är viktigare, den diskriminering som de senare möttes av i storsamhället.

Att religiösa dogmer och ekonomiska aktiviteter har en släktskap och att den förra präglar den senare har Weber (1978, 1987) belagt på ett entydigt sätt. Utifrån förhållandet att vi dessutom talar om en miljö och en grupp människor där religionen har en fullständigt central roll i människans liv och identiteter torde dessa förhållanden bekräfta och förstärka Webers teser; religionen måste i detta fall ses som en av de avgörande förklaringsvariablerna till gruppens ekonomiska och arbetsmässiga företagsamhet. Tillsammans med det politiska och sociala underläget förstås också tydligare sociala och psykologiska mekanismer till compensation och hävdanden inom den sfär där det varit möjligt. Vad som föreslås som förklaring är sålunda religionen, som sammanfaller med och genomsyrar människors handlande, etik och föreställningar, vilken tillsammans med gruppens sociala och politiska handikapp och viljan att kompensera detta, bidragit till gruppens ekonomiska beteende. Denna tolkning stämmer med de uppfattningar de intervjuade redovisat i frågan. Självbildningen är också att den egna gruppen är flitig och arbetsam och minoritetskapet ses som förklaring till att vilja och kunna "bli bättre de andra" (MVG 10:15).

Ytterligare en förklaring som tas upp i intervjuerna är gruppens tillgång till ackumulerade yrkeskunskaper, vilket kan hänföras till gruppens historiskt sett långa och en gång i tiden mycket vitala utbildningscentra som de olika klostren utgjorde. Dessa utbildningscentra har funnits i området i sekler och även om ett fåtal utbildad sig vid dessa kan de ha spelat en viktig roll för gruppens bildningsnivå. Frågan om bildning är givetvis relativ; i jämförelse med dagens västerländska nivå på skolutbildningen är den i Tur Abdin obefintlig, men i historiska termer och i förhållande till grannfolkets bildningsnivå spelade de historiska utbildningscentren en icke obetydlig roll. Ett exempel på denna bildningsnivå är att Deir al Zaafrans kloster hade ett av de första tryckerierna i landet.

Som en motpol till en slags utvecklad offerbild av sig själva som grupp, som vann motståndskraft genom underdånighet och eftergivenhet finns också hos gruppen en stolthet över den religiösa tillhörigheten och det historiska ursprunget. Denna motpol visar att man haft en självbild av att vara flitiga, duktiga, civiliserade, rena och rättvisa i kontrast till grannfolken. Denna ambivalenta hållning är vanlig hos underställda minoriteter, vilka å ena sidan präglas av de överordnades attityder och handlingar och utvecklar ett slags mindervärdeskomplex och å den andra sidan har uppfattningar om sig själva som mer kultiverade.

Hos de intervjuade spelar religionen en väsentlig roll, på så sätt att världen tolkas och uppfattas genom religionens prisma och förstås utifrån dess språkdräkt vad gäller reella eller föreställda etniska skillnader. Detta är inte minst fallet då etniska relationer, i synnerhet då de varit konfliktfyllda och problematiska, skett längs religiösa gränslinjer. Detta betyder att religion, identitet och kultur sammanfaller och är sammanvävda, oskiljaktiga och alla skillnader förklaras i termer av religionstillhörighet. Även den generation som tillika utgör ett slags etnisk elit i undersökningsgruppen har dessa föreställningar och detta synsätt, trots att de i många avseenden i övrigt gärna diskuterar det problematiska i att förstå och härleda allting till religionen.

Mindrevärdeskomplexet och underdånighetens motpol – stolthet över tillhörighet och kultur – kan också, utöver att ses som en reaktion på de vertikala etniska relationerna, ses som en överlevnadsstrategi. Den underställde med den stigmatiserade identiteten, som diskrimineras, trakasseras och kränks utvecklar i sitt inre ett motstånd, ett skydd mot angreppen och den sämre behandlingen. Detta är ett mentalt motstånd, inte fysiskt eller politiskt, inte ens verbalt, utan en inre psykologisk mekanism. Denna tes konfirmeras av materialet. Ett bevis härpå är den positiva självbilden.

Jag tror också att den kristna kyrkan och den kristna tron stärkte oss i vår identitet i och med att den kristna kyrkan och tron är mer progressiv i och med att den tar till sig utveckling, är en kyrka som går framåt, utvecklas och förändras efter de förhållanden och världsordning och ny teknologi o.s.v. Som sådana har vi haft ett försprång gentemot kurder, turkar och araber o.s.v. Om vi hade haft möjligheter skulle vi i mycket högre utsträckning ha satsat på utbildning, kultur och utveckling på ett helt annat sätt. Mardin, Diyarbakir, Adana och Midyat och alla de här områdena. När det gäller socialt liv var de mycket mera utvecklade än andra samhällen i Turkiet när det gäller kultur, konst, teater, musik, skrift, framställande av tidningar och litteratur (MVG 16:7).

En annan förklaring till gruppens relativa ekonomiska och yrkesmässiga goda position, är skillnader mellan muslimer och kristna vad gäller familjebildning. Medan den kristna läran tillåter mannen att endast gifta sig med en kvinna tillåter den islamiska religionen att en man gifter sig med fyra kvinnor. Denna situation torde medföra stora följder för familjernas ekonomiska försörjningsform och situation. Den större familjen måste vara mycket svårare att försörja än den mindre. Ytterligare komponenter som särskiljande faktorer är användningen av preventivmedel hos assyrierna/syrianerna, dock givetvis i en mycket blygsam omfattning. Materialet tillåter ingen som helst uppskattning av omfattningen av detta, eftersom sexualitet är ett tabubelagt ämne och användningen av preventiv faller inom dess domän. Det finns dock i intervjuaterialet några intervjuade som kände till att preventivmedel användes i deras by eller familj från decennieskiftet 1960/1970.

Ett problem för alla yrkesmässigt och ekonomiskt framgångsrika minoriteter är dock att de genom sin ekonomiska aktivitet utmärker sig och drar på sig grannarnas avund och t.o.m. aggression. Detta är något som också är fallet för assyrierna/syrianerna.

Det gällde för dem att inte visa så mycket för muslimerna, att de hade pengar och sådant. Samtidigt var det svårt att inte göra det heller, för på bynivå så vet i princip alla allt om varandra. Det var också svårt det här med. De visste ett om de har mycket pengar. Pengar och sådant var ju också kopplat till makt och ägande. Våra köpte allt mer mark och ägodelar från muslimer. De hade så pass mycket pengar, så att de kunde köpa. Muslimerna blev ju allt fattigare (KVG 15:9).

*Sammanfattningsvis* var etniska och ekonomiska intressen sammanflätade i varandra. Vi måste beakta de båda för att förstå relationerna mellan assyrier/syrianer och kurder. Många fattiga kurdiska bönder eller jordlösa har haft ekonomiska intressen i att provocera fram etniska konflikter. Ett förhållande som styrker dessa uppgifter är den bristande tillgången på jord i området och inte minst den assyriska/syrianska gruppens relativt goda ekonomiska och yrkesmässiga position. Van Bruinessens (1992:54–55) data om att de kristna i Vansjö-området i östra Turkiet dödades och deras egendomar och marker övertogs av kurder under första världskriget gäller också för Tur Abdin, den kristna befolkningen har decimerats kraftigt p.g.a. händelserna kring första världskriget, men även senare har kristna byar avfolkats och den kurdiska befolkningen har bosatt sig där.

Det ser man ju resultatet av också, att vi blir allt färre och färre. Till slut är hela området nu kurdifierat. Det är kurderna som har tagit över och de som tjänar på hela det här, det har legat i deras intresse att vårt folk decimerats i området, för de har ju fått allt starkare position och då får de mer rättmätiga krav på något sätt. De kan ju rättfärdiga sina krav också numera, att nu besitter de hela det här området och det är deras område och då kan de ställa krav på centralmakten och de kan begära någon form av sympatyttringar från omvärlden också. [...] Både i den enskilde bondens intresse där, att komma åt en bit jord, att komma åt en kristen assyrisk flicka, alltså att gifta sig med, eller också ekonomiskt... och dessutom var det religionen. Och sedan, man kunde ju alltså utföra sina dåd utan att riskera någonting. Man kunde utöva utpressning, man kunde röva bort, man kunde göra vad som helst, utan att man riskerar någonting allvarligt och det fanns ju ingen motkraft (MVG 13:6).

It is scarcely remarkable that the poverty-stricken Kurdish agricultural population look jealously at the relative prosperity of the Christians. It is also hardly a matter of surprise that Kurdish agas, themselves looking for land, find it necessary to reduce the discontent of their frustrated Muslim followers by appropriating land (or other property belonging to Christians). Van Bruinessen has pointed out that Kurdish agas and seyxs have much more incentive to turn conflicts into conflicts between Muslims and Christians in order to divert discontent from their own position and exploitative role (Björklund 1981:46).

Assyriernas/syrianernas trygghet har utgjorts av de klansystem eller den paternalism de ingått i eller av centralregimen, som dock p.g.a. områdets ringa integration varit mer en formell än reell makt att få hjälp av. Bortsett från återkommande kriser som 1843, 1890, 1915, 1973 då de paternalistiska banden med några få undantag kollapsat helt och hållet och i andra fall där beskyddarna inte kunnat försvara sina skyddslingar, förmedlar intervjupersonerna i de bägge generationerna en underliggande spänning och utsatthet. De har levt med rädslan att döttrarna ska kidnappas utan att förövarna bestraffas, med risker för att utsättas för plundring, för att bli bestulen på boskap och odlingar, för att bli skymfad och kränkt utan möjlighet till rättvisa eller upprättelse.

Flyttning av assyrier/syrianer från Tur Abdin till storstäderna var ett tydligt mönster. Orsaken var främst av ekonomisk art, det jordbruk som var huvudförsörjningen räckte inte till för att försörja den expanderande familjen och barnens nybildade familjer. Utflyttningen från Tur Abdin på 1960-talet till storstäder verkar ha varit av temporär art. Fram-

förrallt flyttade unga män för arbete och ett fåtal för utbildning. Med tiden bildade eller tog dessa unga män sin familj till städerna. Flera ingick i den turkiska arbetskraftsinvandringen till Tyskland under decennieskiftet 1960/70. Men det fanns även, p.g.a. att gruppen diskriminerades och förtrycktes av den kurdiska gruppen i Tur Abdin och levde i stor osäkerhet, starka etniska skäl till migrationen. Den lilla säkerhet de hade var dels beroende av de tjänster de kunde erbjuda, dels av olika allianser de ingick i. Det har inneburit att de underkastat sig kurdiska agor. Allianserna har periodvis brutit samman och då har kurderna överfallit gruppen. Osäkerheten och utsattheten ökade under 1960- och 1970-talen till följd av Cypernkriserna och olika islamiska rörelsers ökade inflytande, vilket ledde till att assyrier/syrianer jämte utvandringen till storstäder och framför allt till Istanbul utvandrade till Libanon och sedan till Europa, i huvudsak till Tyskland fram till invandringsstoppet 1972 (Socialstyrelsen 1979, Björklund 1981).

The migration processes can to a great extent be described as chain migrations, in which existing relations, especially kinship ties have played a decisive part. As reasons for attacks on Christian lives and property by Kurdish agas and their followers to an increasing extent in recent years the following have been advanced: the relative prosperity of the Christians, the economic and demographic development of the region, agitation against Christians in connection with external political events and as an attempt on the part of the traditional Muslim leaders to ensure that discontent is not directed against themselves (Björklund 1981:47-48).

Utvandringen från Tur Abdin till storstäder och utanför landet har fortsatt på 1980- och 1990-talen. I mitten av 1990-talet uppskattades det att ett par tusen syrisk-ortodoxa fanns kvar i Tur Abdin (Tur Abdin Solidarity Group 1993:4). Under 1990-talet har också de kvarvarande hamnat i en svår situation i strider mellan regeringstrupper, PKK-gerillan och anhängare till Hisbolla-rörelsen. De kvarvarande syrisk-ortodoxa har utsatts för flera mord, tortyr, kidnappningar, stölder, utpressningar av de stridande parterna, vilka båda kräver att syrisk-ortodoxa ska stödja dem i striderna mot den andra parten och beskyller dem för att stödja fienden. ”På dagen kommer regeringstrupper och på natten kommer PKK-anhängare”. Den vedertagna slutsatsen i gruppen i Tur Abdin och exilländer är att det inte finns någon framtid i området:

Everything indicates that the Tur Abdin is extremely jeopardized and can no longer hold out. In the minds of the people affected – seeing no future perspectives in the Tur Abdin, many of them selves saved their lives by emigrating to the west - as well as in the minds of many experts who have known about the area's problems for years, the Tur Abdin seems to be an already given up matter (Tur Abdin Solidarity Group 1993:14).

De etniska relationerna mellan assyrier/syrianer och kurder utanför Tur Abdin är mer komplicerade än vad som framgår av analysen. Även om dessa går utanför studiens ramar är det av vikt att framhålla att det trots de konfliktyllda relationerna finns flertaliga band mellan assyrier/syrianer och kurder genom långvariga kontakter, bosättning i samma områden och många delade kulturella egenskaper och minoritetsposition. Olika röster och organisationer bland kurder erkänner kurdernas delaktighet i folkmordet på assyrier/syrianer i Tur Abdin 1915 och betonar det som förenar de båda folken. Flera kurdiska organisationer har också skarpt kritiserat kurdernas förtryck av syrisk-ortodoxa i Tur Abdin.

Framförallt har politiskt aktiva kurder och intellektuella från 1960-talet och framåt lyft fram de bägge folkens gemensamma intressen. Många nestorianska assyrier i Irak har sedan 1960-talet anslutit sig till den kurdiska befrielsekampen och i takt med att repressionen mot minoriteterna ökat i landet har fler deltagit i kampen. Under och efter Gulfkriget fanns det ett långtgående militärt och politiskt samarbete mellan kurder och nestorianska



assyrier i norra Irak. De kaldeiska och syrisk-ortodoxa assyrierna har däremot hållit sig utanför politiken. Framförallt i Syrien har nestorianska assyrier samarbete med kurder i politiska syften och i vissa fall även väpnade aktiviteter (Andersson 1983:29–36). Också i Turkiet deltar syrisk-ortodoxa assyrier i olika kurdiska organisationer. Detta samarbete finns även i exilländer som t.ex. Sverige och Tyskland. Ett bra exempel på detta är organisationen *Bethnahrin patriotiska revolutionära organisation*, vilken samarbetar militärt med bl.a. PKK i Irak och Turkiet och opinionsmässigt i exiländer. Ett annat exempel är en gruppering av kurdsympatiserande assyrier vilka sände egna kultur- och nyhetsprogram två timmar i veckan på den kurdiska satellitkanalen Med-TV tills den stängdes 1999 av den belgiska staten efter påtryckningar från Turkiet. Kanalen sänder nu från Egypten.

## 8.2 Upprätthållande av etnisk identitet

### 8.2.1 Etnoreligiös identitet

Är inte Religion alla gärningar och all eftertanke, och det som varken är handling eller tanke utan ett under och en förundran, som ständigt väcks i själen? även då händerna hugger stenen eller sköter väven? Vem kan skilja tro från sina handlingar eller sin övertygelse från sitt värv? Vem kan breda ut tiden framför sig och säga ”Detta är för Gud och detta är för mig; det här är för min själ och det där för min kropp?” (Kahil Gibran)

För att förstå och adekvat beskriva undersökningsgruppens etniska identitet i ursprungssamhället måste vi se den i ett historiskt ljus och mot bakgrund av milletsystemets identitetspolitik och identitetskategorier. Även om detta system i formell mening upphörde redan innan sekelskiftet har ändå dess under århundraden inrotade identitetskategorier inte upphört att existera och användas av olika kollektiv. Arvet från milletsystemet har i många avseenden levt vidare i Mellanöstern flera decennier in på 1900-talet och inte minst i vår undersökningsgrupp.

Begreppet etnisk låter sig emellertid inte oproblematiskt användas på kollektiv i t.ex. kontexten i Mellanöstern. Tibi (1991) är kritisk till hur begreppet *ethnicitet* som analytiskt begrepp använts av forskare för att beskriva den subnationella delningen i nationalstaterna i Mellanöstern utan ett nationellt homogent samfund. Han är också kritisk till användningen av begreppet *ethnie* istället för *stam* och frågar sig om det är ett nytt analytiskt begrepp eller bara en förändring i nomenklaturen. Tibi frågar sig varför europeiska historiker refererar till sociala grupperingar i premoderna perioder i sin egen historia som *ethnie*, men refererar till samma entiteter i den icke-europeiska historien som *stammar*. *Tribalism* har således uppfattats som ett arabiskt eller atavistiskt fenomen, men inte som något europeiskt fenomen. Termerna *stam* och *ethnie*, hävdar Tibi, kan inte användas synonymt när Mellanöstern diskuteras och föreslår att begreppet *stam* också i fortsättningen ska användas som en underavdelning till *ethnie* i området. Det är rätt som Tibi framhåller att urskilja olika nivåer av den kollektiva identiteten och inte okritiskt applicera begreppet etnisk på alla subnationella identiteter. Vad gäller vår undersökningsgrupp visar den följande analysen att begreppet etnoreligiös identitet kommer närmast gruppens kollektiva identitet i ursprungssamhället.

Som det angetts ovan avgränsas denna studie till den grupp som ursprungligen kommer från Tur Abdin och är bosatt i Sverige. Denna grupp består till övervägande del av syrisk-ortodoxa anhängare och ett mindre antal syrisk-katolska och protestanter. De sistnämnda grupperna utgör endast en blygsam andel därför används beteckningen syrisk-ortodoxa när hela gruppen från Tur Abdin åsyftas. Men blott användandet av kyrkotillhörighet är

otillfredsställande eftersom denna inte förmår att fånga samfundsöverskridande aspekter av identiteten. Vidare är den kollektiva identitetsbeteckningen ett begrepp som är kontextbundet och fungerar på flera olika nivåer med olika innebörder. Beteckningarna används på olika sätt och betydelseerna varierar beroende på kontext, talare och åhörare. Ibland har begreppen en vidare innebörd, ibland en snävare. Ibland används de för att markera gemenskap eller särskilnad internt inom gruppen eller i förhållande till andra grupper. Detta manifesteras inte minst i beteckningen *suryoyo* på gruppen och på turkiska *suryani*, vilket använts som synonym med kristen med den viktiga preciseringen om ett eget språk och också egen historia. Redan detta indikerar den religiösa tillhörighetens komplexa och omfattande innebörd. Detta visar att begreppet *suryoyo* inte endast åsyftade religionen utan också vad vi i västerlandet skulle kalla etniska komponenter.

Då fanns det inget som hette kurder, det var muslimer, alla var muslimer (KÄG 17:12–13).

Vi såg oss som kristna och inget mer. Det var inte som här, därnere var det kristna och muslimer. Där fanns islam och kristendom. Alltså vi var i vår religion och de i sin [...] vi sade att vi är *suryani* (KÄG 7:10).

Vi såg oss som, kallade oss, *suryoyo*. Kristna, ortodoxa, som följer Kristus (KÄG 16:20).

Vi hade inte hört talas om det här med assyrier... Vi kände till om assyrier, kaldéer, katoliker, protestanter. Vi funderade aldrig över dessa saker, vi tänkte att alla hade en och samma religion. Vi såg inte assyrier eller kaldéer som en annan folkgrupp, vi såg oss alla som bröder, vi räknade oss alla som kristna. Vi sa kristen är kristen. Det spelade ingen roll om man var grek eller vad som helst, den som var kristen var kristen. Och ja, muslimerna kallade vi ju muslimer, de hade ju sina moskéer (MÄG 4:6).

I vid bemärkelse betecknar benämningen *suryoyo* kristna människor oavsett etnisk eller nationell tillhörighet; i denna mening är alla kristna *suryoyo*. När det används på detta sätt syftar begreppet således inte på de etniska komponenter som begreppet rör när gruppen använder det om sig själv som etnisk grupp i förhållande till andra kristna grupper, utan då betyder det de som talar *suryoyo*, delar samma kyrkotillhörighet, seder och traditioner, ritualer och historia, framförallt samma *ödesgemenskap*. Begreppet innehåller således både religiösa och etniska komponenter och även en territoriell komponent. När endast den första komponenten – tillhörigheten till kristendomen – används åsyftar begreppet *suryoyo* alla kristna; när begreppet åsyftar de andra komponenterna åsyftas den egna gruppen. I allmänhet fanns det inte anledning att fundera på dessa identitetsfrågor; vardagens identitetskategorier och kollektiva identiteter bestod av den egna gruppen och kurder som grannfolk. Men i vissa kontexter och under vissa historiska skeden behövdes en reflektion över identitetskategoriseringen. Detta skedde t.ex. till följd av västerlänningarnas ökade missionerande i landet, i kontakt med andra kristna grupper i landet och inte minst i kontakt med de grupper som i västerländsk terminologi går under benämningen nestorianer och kaldéer. Med dessa grupper delar assyrier/syrianer i Tur Abdin en rad etniska karakteristika dock främst språket och känslan av delad *ödesgemenskap*. Det är alltså endast under dessa förhållanden som identitetsbeteckningen explicit görs och det uppstår ett behov att reflektera över denna. Detta bekräftas också av teorier om att etniska gruppers kollektiva identitet artikuleras och explicit görs i kontakt med andra grupper (se t.ex. Connor 1972, Eriksen 1993). I vårt fall hade gruppen levt med kurder i århundraden och därav kan man också förmoda att sammanvävningen av det religiösa och etniska uttrycktes och uppfattades i religiösa termer. Senare när gruppen kommer i kontakt med andra behöver dessa begrepp medvetandegöras:

Man kallade sig för [...] på vårt språk, kallades för soroyi. Vi var soroyi och det kan man tolka som att ibland så fick det den här definitionen, soroyi, som kristen, men också som suryoyo, då blir det den här assyriska identiteten. Det var ju dubbelt på något sätt. Vi kunde ha samhörighetskänslan med någon västerlänning som var kristen, som var soroyi, men vi var också soroyo därför att vi var assyrier, vi talade soroyi och alltihop det här. Det fanns inga sådana här skarpa gränser mellan just den religiösa identiteten och den här etniska identiteten. Det var sammanflätat och det är det fortfarande, tycker jag. Det är ju så man identifierar sig. [...] det är soroyo och man behöver inte fundera över det för mycket. Vi är det vi är och jag tror att man kände sig, som jag sade tidigare, att man kan inte säga att benämningen soroyo var enbart en religiös benämning, för då hade vi inte skilt oss från kurder, turkar och andra, utan det var klara skillnader, inte bara på grund av religionen, utan också att vi inte tillhörde det här folket, att vi inte var turkar, vi var inte kurder, vi var inte araber. Det visste vi, men vi funderade inte så där jättemycket på det. Men jag vet inte om andra folk gör det heller, att man går och funderar på sitt ursprung och sin... Utan det är någonting som är naturligt, som finns, man behöver inte ifrågasätta (MVG 20:23).

Ordet betecknar således både kristen och syrisk-ortodox, själva ordet har också flera former, suryoyo och en kortare variant suroyo. I det första fallet har vi att göra med två lika stavelser varvid den sista stavelsen avlägsnas eller stöttes bort av den första, ett fenomen som kallas hablogi. En förklaring till varför ordet betecknar både kristna och syrisk-ortodoxa står troligen att finna i att de syriska kristna var bland de första att anta kristendomen och när andra folk sedermera också antog kristendomen kallades de också för soroyo. M.a.o. har ordet en dubbel betydelse eftersom det anger både religionen och kyrkotillhörigheten. Om det också finns en betydelseskilnad i användningen av suroyo respektive suryoyo är svårt att ta ställning till, d.v.s. om det senare syftar på den egna gruppen och det förra syftar på kristna.

[...] religionen har varit som en gräns, som en vakt på något sätt, att slå vakt om det här. Jag tror, att hade vi inte kunnat ha de här särskiljande dragen... Att religionen har haft den betydelsen att slå vakt om de här etniska, kulturella skillnaderna. Och det är mycket möjligt att en del av det här är gamla traditioner och det är mycket som också kommer från just religionen. Olika religioner präglar människor olika. Just att, jag menar, att hade vi haft samma religion och levt bland kurderna, så tror jag att särdragen hade varit mycket, mycket mindre idag. Då hade vi kanske väldigt mycket gemensamt (MVG 13:17).

Durkheim betonar att religionen är en trygghetsskapande och gemenskapsskapande faktor i människans liv. Individuer med samma religionstillhörighet bildar en gemenskap, ett kollektiv. Religionens roll är att stärka individens band till det samhälle han är medlem av. Kollektivet delar trosföreställningar, värderingar och sedvänjor och ju flera dessa är desto mer integrerat och starkare är det religiösa samfundet. I *Elementary forms of Religious Life* (1976) ser Durkheim helighet som kärnan i ”motiverat expressivt handlande”, som bas för ritualisering som organiseras med referens till symboliska mönster. Det heliga är fokus i rituella handlingar. Genom att utöva ritualer ger människor mening åt sitt kollektiva liv och upprätthåller den sociala solidariteten. Religion (av latinets religare, att binda tillbaka/samman) knyter samman sociala band och detta sker i den heliga dimensionen av tillvaron, enligt Durkheim. Detta alstrar en energi som individerna känner och skapar enorma krafter, gör individerna socialt medvetna och exalterade. Alla riters huvudsakliga funktion är social, säger Durkheim, deras syfte är att vidmakthålla gemenskapen mellan individerna, mellan individen och gruppen och att stärka känslan av att tillhöra en grupp. Enligt hans synsätt är det genom de religiösa uttrycken som gruppen upprätthåller och bekräftar sig själv, upprätthåller och med jämna intervall återbekräftar kollektiva känslor och idéer, vilket skapar enhet.

Smith (1991) upprätthåller sig kring den religiösa identiteten, vilken enligt honom tenderar att inkludera mer än en klass och ett territorium i sin gemenskap. Han pekar också på att religiös identitet utgår från andra kriterier och andra sfärer i människans behov och handlande än t.ex. klass, nämligen att den senare härrör från produktionen och utbytet medan den förra emanerar från sfärerna för kommunikation och socialisation. Den religiösa identiteten baseras alltså på den kulturella tillhörigheten och anammande av värden, symboler, myter och traditioner. Det föreligger vidare, enligt Smith, ett nära släktskap mellan religiösa samfund och etniska identiteter, de kan t.o.m. vara identiska.

Religionen är ett gammalt och beprövat medel när det gäller att skapa samhörighet och en sorts broderskap mellan människor som annars inte har så mycket gemensamt. Vissa typer av religion, exempelvis judendomen, är uttryckligen utformade som symboler för medlemskap i vissa bestämda samhällen (Hobsbawm 1994:90).

Effekten av religiösa skillnader på gränsers synlighet och upprätthållande mellan gruppen och andra grupper är total. Religionen är grundläggande och en del av den etniska differentieringen och gapet mellan samfundet är brett. Den ovan nämnda formen av religionen som en del av en grupp gemensamma arv bestämmer hur porösa de etniska gränserna är, hur kapabel gruppen är att motstå yttre tryck på assimilering och hur benägen gruppen varit att absorbera utomstående genom blandäktenskap eller konvertering. Den form av religion som gruppmedlemmarna bekänner sig till är också av stor betydelse i interetnisk dynamik. De mest spända interetniska relationerna uppstår när två etniska grupper bekänner sig till olika religioner som är fallet i Tur Abdin, där varje religion teologiskt och organisatoriskt är utvecklade och uttryckta och där dessa religioner genererat generella tabun i livets olika sfärer. Intensiteten i spänningarna ökar när varje religion har en tradition av evangelium (Enloe 1980). När man frågar sig vad religionen tillför etnisk identifikation och interetniska relationer är det väsentligt att det finns kritiska skillnader mellan religioner som direkt kommer till uttryck i hur etnicitet uttrycks och upprätthålls kollektivt. I vissa fall är det poänglöst och omöjligt att särskilja religion från etnisk identitet. Många individer betar sig som om deras etniska anslutning och bekända religion är en och samma sak, att t.ex. vara född kroat är att vara född katolsk, att vara född grek är att vara född grekisk-ortodox, att vara född turk är att vara född muslim o.s.v. Religion är en faktor som hjälper till att upprätthålla etniska gränser.

När religion och etnicitet i praktiken sammanfaller har grupperna följande kännetecken (Armstrong 1982): speciella språkliga drag som är förknippade med en sakral identitet, symboliska gränsvakter som t.ex. kommer till uttryck genom klädstil och uppförande. I det ottomanska samhället överfördes kulturella myter, symboler, minnen och värden från generation till generation inom samfundet. Överförandet och den särskiljande identiteten gick genom religionen och de religiösa institutionerna. Religionen utgjorde gruppens organisation, dess bas och identitet. Hela det ottomanska imperiets uppbyggnad och speciellt dess milletsystem har tillförsäkrat och utgjort de yttre betingelserna för undersökningsgruppens bevarande. Religionen har utgjort den interna organisation och huvudmekanism som tillförsäkrat gruppen dess bevarande och format gruppens kultur och identitet; denna kultur och identitet var snarast oskiljaktig från religionen. I detta etnoreligiösa samfund har myter och symboler om härstamning och utvaldhed, ett heligt språk, liturgi och ritualer förkroppsligat gruppen och bidragit till att upprätthålla samfundets traditioner och sociala band. Liturgiska symboler har varit starkt reglerade i Österns kyrkor vilket har fått starka implikationer för etnisk identitet, och olika koder förstärkte identiteten och fungerade som viktiga identitetsmarkörer. Kyrkan i Tur Abdin kunde genom sin centrala posi-

tion och religionens betydelse fungera som sammanhållande institution och ”hålla ihop folket” och kyrkan hade också ett visst erkännande från myndigheter.

Kyrkan var mycket respekterad. Folk var troende, de var ödmjuka, de darrade av rädsla och respekt, när de träffade en präst. Inte som nu, de svär åt prästerna, de har ingen respekt för kyrkofäderna. Förr var prästerna mäktiga, om de önskade någon nåt ont, fullbordades det, men nu har vi förlorat vår tro och ödmjukhet. [...] Vi gick i kyrkan tre gånger om dan, morgon, middag och kväll. Prästen predikade om helgonen, om synd, om det goda och det onda. Han skrämde och varnade folk för det onda. [...] Han talade om för dem att de inte skall göra varandra nåt ont, de skall inte stjåla, vara hjälpsamma mot varandra o.s.v. Han talade om vad helgonen gjorde för gott, han talade om krigen och händelser, om våra gamla kyrkofäder och deras insatser för kyrkan. Religionen var mycket, mycket viktig, den som inte kunde sitt språk och kunde be till sin gud, räknade vi inte son en sann kristen människa (MÄG 8:18).

Jag vet inte hur utgången hade blivit om vi inte hade haft kyrkan genom tiderna, om vi skulle ha haft politiska grupper eller föreningar. Jag kan inget säga, men kyrkan har spelat en viktig roll i gruppens identitet. De har bevarat språket. Vi säger, kyrkan, det är folket. Det fanns inte något förutom kyrkan som har gemensamhet. Det enda av allmänt intresse, där man kunde gå och träffa varandra var kyrkan. Folk var hänvisade till kyrkan både villigt och ovilligt. Vi gick till kyrkan på morgonen, lunchen och kvällen. Där hade vi gemenskapen. Vi kunde träffa varandra och prata med varandra om några sociala angelägenheter som gäller gruppen eller som gäller... Folk som hade blivit utsatta för våld eller för inbrott eller något liknande... De kom till kyrkan och löste problemen där. Prästen satt med dem och övertalade dem att så här får ni inte göra... Av de här småbrotten som begicks mellan, inom gruppen, som småstöder och bråk och småtjafs... ytterst få kom till polisens kännedom, utan de löstes hela tiden i kyrkan (MVG 8:25).

Rent konkret var kurder (med undantag av jezidier) den enda etniska grupp som assyrierna/syrianerna kom i kontakt med i Tur Abdin. Andra etniska grupper som t.ex. turkar bestod av myndighetspersoner, tjänstemän såsom lärare och annat. Det fanns också enstaka familjer eller individer vilka hade arabiskt ursprung och enstaka armenier. Kurderna och assyrierna/syrianerna har levt tillsammans under en lång tid. Bortsett från de vertikala och problematiska relationerna har de påverkats och formats av varandra i vissa avseenden, medan de i andra avseenden har förblivit oförändrade. Domäner i livet som kan hänföras till det religiösa har förblivit intakta och icke påverkade; detta rör sådant som firandet av högtider samt begravningsriter, regler för giftermål, skilsmässor och dop. Mer abstrakta, men inte mindre reella, skillnader som kan hänföras till religionen är begrepp som förståelse, tolerans och hämnd. Andra former av seder och bruk utanför denna uppsättning, för identiteten centrala komponenter, har formats inom och influerat gruppernas interaktion med varandra genom århundraden. Sådant rör relationer mellan föräldrar och barn, yngres relationer till äldre, mannens och kvinnans position i hemmet, regler för umgänge, gästfrihet, begrepp som heder och skam m.m. Andra likheter har med folklore att göra som t.ex. musik, dans sång och annat. Vissa fysiologiska attribut uppfattas som olika, vilket verkar troligt mot bakgrund av tillämpandet av endogami. Men å andra sidan är dessa skillnader förmodligen mer otydliga och porösa p.g.a. de historiska tvångskonverteringarna av kristna grupper till islam.

Trots de båda gruppernas långa kontakt med varandra har skarpa linjer mellan dem upprätthållits genom religionen. I materialet framkommer också vissa skillnader utöver dem som är direkt relaterade till religionen, vilka dock indirekt kan hänföras till denna. Dessa skillnader är uppfattade skillnader från de intervjuade. De kan vara objektiva, men är naturligtvis inte fria från vissa etniska kategoriseringar och påverkade av en positiv

självbild och en negativ bild av de kurdiska grannarna. Inte desto mindre är dessa redovisade skillnader väl förankrade i de två intervjugrupperna, vilket tyder på att det rör sig om reella skillnader och inte endast om uppfattade sådana. Dessa skillnader handlar om partiella skillnader i klädstil, byggnadsstil, grad av ordning och renhet i de assyriska/syrianska respektive kurdiska byarna eller kvarteren. Även kvinnans ställning betraktas som mer jämställd i det assyriska/syrianska kollektivet i jämförelse med det kurdiska (se t.ex. Layard 1849).

Distinktionen mellan det centrala och religiöst relaterade och de kulturella uttrycken, vilka inte har en direkt och omedelbar koppling, är både behjälplig och problematisk. Behjälplig eftersom både intervjumaterialet och övrig litteratur styrker dessa skillnader och likheter mellan de två grupperna, problematisk då åtskillnaden mellan det centrala och perifera i kulturella karakteristikerna i förhållande till religionen är komplex, eftersom religionen utgör människors identitet och kultur. Dessutom är inte religionen något statiskt fenomen utan är i högsta grad historiskt och socialt föränderlig även om det återigen finns vissa dogmer, riter och föreställningar som är mer bestående än andra. Det är just dessa mer bestående element som också är de som skiljer grupperna från varandra. Och då de intar en så central betydelse i gruppens identitet får de en motsvarande betydelse för dess särskiljande från andra etniska grupper.

Det som skilde grupperna från varandra var således religionen, men denna term ska förstås i en mycket vidare betydelse än den västerländska användningen. Religionen blir i denna kontext allt som omfattar människans liv, från det ontologiska och metafysiska, till det teologiska och liturgiska, till social etik, moraluppfattning, riter och traditioner. Den avgörande gränsen går vid religionen; den utpekar vilka som tillhör den egna gruppen och vilka som är utanför. I vår grupps fall gäller att "vi" är de kristna, de som följer den kristna tron, tror på Jesus som Guds son, dopet och nattvarden, och ur detta härleds normer för livet, för t.ex. monogami. De andra är muslimer, icke kristna, de som inte respekterar vår tro, inte tror på Bibeln eller dopet, utan de som tror på Koranen, håller Muhammed för profet och ser Jesus som en profet bland andra, och ur detta härleds sådant som förbud att äta fläsk, djur som slaktats rituellt, halal-slakt, tillåtande av månggifte och skilsmässa samt påbudet att mannen gifter sig med sin brors änka.

Hur djupgående religionens särskiljande var mellan kristna och muslimer framgår av följande citat:

Jo, man kände varandra, det fanns muslimer och kristna, vi hade kyrkan, de visste att vi gick i kyrkan på söndagar och de visste vilka som var kristna och vilka som var muslimer, men de förtryckte oss, de gjorde allt för att kränka oss. T.ex. när vi kom från kyrkan, jag var med mamma, då sa våra muslimska grannar: "Nu kommer grisen från kyrkan", de ville inte prata med oss. [...] För att vi hade varit i kyrkan och alla hennes tankar var för kristendomen, hon ville inte ha kontakt med muslimer. Innan muslimerna skulle predika bad muslimerna till Gud fem gånger om dagen. Vi kände deras kultur väl eftersom vi levde tillsammans, vi visste vad som var deras kultur och vad som var vår. De kristna kvinnorna fick inte röra deras kläder ens, för det skulle göra dem orena... det gick inte, enligt deras religion. De kunde inte ha kontakt med kristna innan de skulle be (KVG 7:2).

När vi fick muslimska gäster måste vi bjuda dem på mat, när de hade ätit var det synd att använda skeden, de använde den inte förrän den tvättats noga, sedan skulle prästen kanske säga någonting, be kanske, sedan kunde man äta med den. Allt annat var haram [orent]. Det gick inte att hålla en muslim i hand, för vi var döpta [och alltså rena] och det var inte de, när vi döps försvinner aldrig oljan från vår kropp (MVG 6:15).

Etniska skillnader är inbäddade i religionen och kommer till uttryck genom religiösa skillnader, kollektiv tillhörighet definieras av religiös tillhörighet, de är inte separerade, religionen fungerar som det avgörande kännetecknet på etnisk/ nationell tillhörighet, att ändra religion innebär ändring av nationell eller etnisk tillhörighet. Detta betyder att när en individ byter religion byter hon också traditioner, seder, ritualer, moral, giftermålsregler, helgdagar och begravnings seder.

Det religiösa var ju allt. Det religiösa, det var ju också kyrkan; kyrkan var folket, folket var språket, språket var folket. Så skilde man sig från andra grupper. Andra grupper var muslimer, hade ett eget språk och andra traditioner och andra kulturer. Allt var involverat i det här. [...] Beteckningen folk, kyrka, språk var cementerat. Det var cementerat så att även om man som syrisk kristen kanske talade kurdiska och inte kunde till exempel syriska, alltså kyrko- och folktillhörigheten var absolut detsamma. Så religionen spelade den största rollen, kyrkan och religionen. Det gör den fortfarande och det var genom den här religionen som vi bevarades inom kyrkan och det var inom religionen som vi bevarades som en folkgrupp. Ingen kan förneka det (MVG 14:14).

Religion är m.a.o. ett mångfacetterat fenomen som genomsyrar individens och samhällets olika sfärer och inte enbart är begränsat till en subjektiv tro som i västerlandet. Samtidigt är det viktigt att se religionens betydelse som särskiljande identitetsgräns uppkommen just i mötet mellan två olika religiösa grupper och särskilt i vårt fall, där undersökningsgruppen trakasserats, diskriminerats och förföljts och haft en underordnad ställning p.g.a. sin särskiljande religion. Hoten och fientligheten mot gruppen har stärkt gruppens religiösa identitet eftersom fientligheten har artikulerats i religiösa termer. Detta är ett väldokumenterat fenomen, att i ju högre grad en grupp bemöts av fientlighet, diskriminering och förföljelse p.g.a. sin religion, sitt utseende, historia eller sociala arrangemang desto viktigare blir dessa komponenter i gruppens identitet. Man blir mer angelägen om att behålla det som i pragmatiska termer skulle vara mer "ekonomiskt" och "bekvämt" att överge. I detta fall innebar detta att överge sin religion och konvertera också att man övergav sin identitet, tillhörighet och sitt ursprung. Rent historiskt har många kristna konverterat till islam, ett ytterst fåtal frivilligt och de allra flesta under tvång. Det senare har skett antingen kollektivt eller individuellt, som i de fall då barn bortrövades under folkmordet och uppfostrades till muslimer eller i de fall då kvinnor kidnappades och tvingades gifta sig med muslimer. Dessa historiska händelser intar för övrigt en central roll i gruppens kollektiva medvetande. Alla känner till fall av tvångskonvertering av släkt eller andra anhöriga. Genom konverteringen avskiljs individerna från gruppens gemenskap och identitet och man känner ingen samhörighetskänsla med dem.

Annars har fasthållandet vid den egna religiösa tillhörigheten varit kompromisslös, trots alla umbäranden och svårigheter detta medfört för gruppen. Föreställningen om att vara ett "utvalt folk" spelar en viktig roll i den kollektiva identiteten och vid fasthållande av religionen. Bördan av en stigmatiserad identitet och vägran att förneka eller överge den illustreras på ett träffande sätt av följande citat:

Om man sa att man var kristen bestraffades man av myndigheterna, om man sa att man inte var det bestraffade Gud en. Så var man mellan himmel och jord på något sätt. Så man visste inte hur man skulle uppföra sig. Men det fanns naturligtvis många som inte förnekade det, jag tror inte det fanns några bland vårt folk som förnekade. [...] För att det var mycket syndigt, det fanns en strategi som gjorde att man skulle vara hjälte och dö för sin tro och inte förneka att man är kristen. Denna attityd fanns. Det är många som i militärtjänsten har mördats för att man inte godtog islam. När man gick till militären skulle man säga, Allah... att bekänna islam. Om han gjorde det hade han lärt sig i

kyrkan att kristendomen var hans räddning, och han kommer till det andra riket, till evighetens rike, och då vägrade han att säga de orden och bekänna sig till islam. [...] Man diskriminerades p.g.a. den starka känslan. Jag tror man lärde sig att man läste sig till genom religionen, på det sättet som vi ortodoxa gjorde, man har inte förenklats eller omtolkats vissa saker, man tänker enbart på döden och livet efter döden, Det gjorde att man var mycket religiös, att man inte förnekade vad man var (MVG 6:2).

Utöver ovannämnda förhållande, att kollektiv stärks i sin identitet i motsvarande utsträckning som de förföljs och drabbas av detta, måste vi tillägga att detta förhållande förstärks ytterligare då identiteten ifråga också har en religiös dimension. Denna kan i så fall ses som existerande utöver världsliga aspekter av identiteten, vilket helt klart verkar vara fallet i undersökningsgruppen. Och som citatet belyser var avsteg från eller övergivande av identiteten inte bara en världslig fråga och en angelägenhet för individen, utan också en ontologisk och metafysisk fråga. Övergivande var detsamma som övergivande av Gud och denne gud är den bestraffande och straffet var hänvisning till helvetet.

Det gjorde att man var stolt över att vara kristen trots att man var förtryckt. Sedan hade man någonting som jag måste berätta, att man var stolt när man blev trakasserad för sin Herre. [...] man skall tjäna sin Herre, man skall vara förtryckt för sin Herre trots att Herren inget gjorde för oss. Vad gjorde han? Ingenting, faktiskt. Men vi var mycket stolta över att bli trakasserade för honom, men han ställde inte upp, han var grym (MVG 6:15).

Det var en stor markör, det var religionen och kulturen. Alltså, vi är kristna, vi gifter oss inte... eller vi är förtryckta av muslimerna, vi talar Jesu språk, och Jesus har sagt att vi ska vara som lamm bland vargar. Och att vi är världens salt och även om vi är en liten grupp och vi har ingen nation i världen, men där kommer vi att hamna i himlen och muslimerna i helvetet. [Detta] gjorde att det inte fanns några nyanser, [det var] svart och vitt. Det här gjorde att vi kunde överleva (MVG 20:25).

### 8.2.2 Språk

Efter religionen kommer det syriska skriftspråket (också kallat klassisk syriska eller gammal syriska) och talspråksdialekten turoyo (också kallad nysyriska eller neoarameiska) som särskiljande identitetsfaktor i undersökningsgruppen. En förklaring till detta är inte minst dess sammankoppling till kyrkan och liturgin.

We are very proud that this language was sanctified by the birth and life of Christ, by His miracles, teachings, sermons and the establishment of the sacrament of the Incarnation and Redemption. It was honoured by his Holy mouth and that of His blessed mother and the Apostles. We are proud also that by this language the Gospel was first preached in Judea, Syria and the neighbouring countries (Mar Ignatius Yacoub III, 1985:2).

Syriska är de syriska kyrkornas gemensamma liturgispråk och har en litterär tradition som sträcker sig bakåt mer än ett halvtannat årtusende. Syriska har spelat samma roll i de syriska kyrkorna som hebreiskan gjort inom judendomen (Knutsson 1982:5). Det är således ett högst levande och vitalt språk, dock behärskas det av få utöver de lärde och prästerskapet och i Tur Abdin var det talspråksformen av syriska *turoyo*, som var det gällande muntliga kommunikationsspråket inom gruppen. Det är viktigt att understryka att Tur Abdin-borna var flerspråkiga och behärskade flera av de omgivande språken, dessa var kurdiska och arabiska och under senare tid i högre utsträckning också turkiska. Språket har haft en sakral och religiös innebörd utöver att det talas i vardagen. Kyrkan, som gruppens mest livaktiga institution, har genom sina lärda, bildningscentra och prästerskap i



skrift och liturgi bevarat språket och det är en förklaring till dess sakrala prägel. Denna prägel och att det använts som liturgispråk har knutit det starkt till religionen, och det utgör därför rimligen en viktig identitetskomponent utöver att språket i många andra sammanhang dock inte alltid utgör en av de viktiga komponenterna för kollektiv identitet. Språket används inte minst effektivt inom religionen som en gräns som utpekar vilka som tillhör gemenskapen och vilka som inte kan delta i den. De intervjuade är eniga om religionens och språkets betydelse för den kollektiva identiteten och flera kopplar graden av upprätthållande av språket till graden av styrkan i den kollektiva identiteten fastän gruppen varit språkligt splittrad. Denna koppling rör assyrier/syrianer i olika byar, som t.ex. Kerburan, och Arbay, där assyrier/syrianer endast talade kurmandji och där kurmandji sedan första världskriget användes som kyrkospråk, och Mardin, där de endast talade arabiska, samt Diyarbakir, där de endast talade turkiska. I de byar där man inte talade syriska, d.v.s. turoyo, kunde de flesta emellertid Fader vår, bad delar av bönen och kunde vissa psalmer på språket utan att förstå innebörden av orden:

[...] ända sedan våra förfäder så bad vi och kunde våra böner. Fortfarande idag ber vi, men vi förstår inte orden, men vi ber ändå. Vi s.a.s. uttalar orden, men förstår inte deras innebörd (KÄG 7:9).

[...] alla de här, deras fäder pratade suryani, blev till åtlöje i byn just för att deras fäder pratade suryani, vi hänade t.o.m. deras... Vi frågade vad det var för språk de pratade. De sa att det är suryani, vi är ett suryani-folk, det är vårt språk. Byborna sa att nej, det gick inte och undrade hur de kunde prata det. Ingen av oss kunde prata ett ord. [...] Vad gäller Arbay-borna och Kerburani-borna så var de kristna, de är djupt religiösa, men ända sedan innan svärdets år och tills idag ansträngde de sig inte att lära sig språket. [...] När de tog någon lärld till byn från Ejvert, från Sasse eller där det fanns lärda, sade man i byn att de inte gick med på att den lärde skulle hålla gudstjänst på suryani, att de inte förstod. Och ända sedan svärdets år fram tills idag har ingen i Arbay och Kerburan lärt sig suryani, de har inte brytt sig (KÄG 17:10–11).

Dessa förhållanden tolkas som bevis för att den kollektiva identiteten var försvagad i jämförelse med assyrierna/syrianerna som talade sitt språk. Skiljelinjerna visavi andra etniska grupper kvarstod trots att dessa enklaver inte talade syriska. Detta betyder att den avgörande gränsen inte gick vid språket eftersom dessa enklaver i så fall inte längre borde betraktas eller betrakta sig som tillhörande den syrisk-ortodoxa och assyriska/syrianska gruppen. Detta bekräftas också av det motsatta: i enstaka fall har individer från andra etniska grupper, i detta fall kurder eller yezidier, talat syriska, men har inte uppfattats som tillhörande den assyriska/syrianska gruppen.

Inte desto mindre utgör språket en viktig komponent i gruppens identitet, en uppfattning som de intervjuade delar, språket ses som det mest konkreta uttrycket för känslan av identitet. Språkets betydelse för identiteten kan också förklaras och förstås utifrån dess koppling till religionen, förknippandet med religionsutövningen, till det sakrala och liturgin. Det talade språket har förts vidare genom folket medan det skrivna språket, som också är liturgispråk, har förts vidare av gruppens viktigaste och mäktigaste institution – kyrkan och dess prästerskap till vilka också munkar och andra lärda mer eller mindre varit kopplade. Språkets sakrala status visas också genom att det tillhör den gren av den semitiska språkstammen till vilken även, enligt Bibeln, den galesiska dialekten av arameiska som Jesus talade hör. Detta kommer också till uttryck hos vissa äldre vilka kallar sitt språk ”felahi”, vilket ungefär betyder det kristna språket. En av de intervjuade männen i den äldre generationen svarade på frågan vilka språk han talar ”felahi och muselmani” (MÄG 3:7) d.v.s. det kristna språket syriska och det muslimska språket kurdiska. Benämningen

”felahi” har för övrigt även de kurdiska grannarna använt om språket. Med denna intima sammankoppling mellan religion, kyrka och språk framgår språkets betydelse för identiteten. Kyrkan och dess prästerskap har utgjort den i princip enda institutionen som bevarat skriftspråket och fört det vidare. Prästerskapet har också pläderat för att gruppen ska bevara och tala språket och vissa präster har kritiserat de individer eller enklaver som av olika historiska anledningar inte längre talar syriska. Vissa av dessa präster har deklarerat att de som inte talar syriska inte skulle komma till himlen. Denna hållning och attityd från kyrkans håll måste betraktas som ett uttryck för en medveten vilja och strategi att bevara den egna identiteten och språket. Språket spelar också en nyckelroll i motståndet mot assimilerings och stärker den kollektiva identiteten.

Om vi går utöver studiens avgränsning och blickar över Tur Abdin kan vi dock konstatera att de syriska-ortodoxa som flydde till Syrien efter Svärdets år liksom andra kristna grupper i den arabiska världen, varit påtagligt mer kulturellt och språkligt assimilerade än de kristna i den turkiska världen. Arabiskan har internaliserats på ett helt annat sätt hos de kristna i arabländerna än turkiska och kurdiska i de turkiska delarna. Detta har flera förklaringar, men den viktigaste, som får stöd både i litteraturen (se t.ex. Braude & Lewis 1982) och empirin, är att assimilationstrycket på de kristna inte varit lika kraftigt i de arabiska delarna som i de turkiska delarna. De arabiska samhällena har historiskt sett och i modern tid varit mer toleranta mot sina minoriteter, vilket uppenbarligen har lett till ett mindre motstånd mot assimilerings.

### 8.2.3 Geografisk isolering och segregation

[...] den geografiska isoleringen har spelat mycket stor roll också, genom att vi var förskonade från civilisationen och dess lockelser, pengar och makt och karriär. Det här gjorde att vi bodde i tusentals år i våra byar, vi var förankrade [...] Det här gjorde att vi kunde behålla vår identitet [...] (MVG 20:25).

Ett sätt att besvara frågan om undersökningsgruppens etniska gränsbevarande praktiker, är att fråga sig i vilken utsträckning de som religiös minoritet var synliga i det dagliga livet. Hur distinkt var gruppen från andra grupper? Längre tillbaka i det ottomanska imperiet fanns en klar tendens att kristna även då de bodde i samma omgivning som muslimer bodde i egna kvarter (Cohen 1982). Det faktum att kristna och judar på olika sätt upprätthöll sina separata religiösa identiteter implicerar per definition en viss grad av förfrämmande från samhället som helhet. Samtidigt utfärdade myndigheter dekret med speciella regleringar med målet att särskilja muslimer från icke-muslimer genom klädsel. Men i det dagliga livet verkar det varit tämligen svårt att skilja en kristen från en muslim. I relativt små städer behövdes inte speciella kläder för att särskilja en person från en annan, eftersom folk med stor sannolikhet kände till varandra. Individerna besökte vissa gudstjänstplatser, köpte vissa matvaror, firade vissa religiösa helger på speciella tider. Sådan information var tillräcklig för att identifiera en individs samfund.

Kvarteren som kunde stängas med hjälp av portar kunde ofta bestå av innevånare av samma religion. Men det kunde också vara så att kristna bodde i muslimskt dominerade områden (Chevallier 1982). Särskillnad mellan samfunden kunde upprätthållas med hjälp av etnisk arbetsfördelning, men denna varierade från region till region. Kläder kunde användas som synliga markörer, men de kunde också indikera social klass eller regional tillhörighet. Chevallier betonar att de kristna samfunden hade speciella karakteristika och upplevde skillnader i vardagslivet därför att deras dogmer och religiösa praktiker, deras legala status, seder och ekonomiska roller fungerade som gränser som stängde varje individ in i dennes religiösa grupp.

Ett väsentligt kännetecken i undersökningsgruppens etniska identitet är att den var starkt förknippad med territoriet. Identiteten har haft en territoriell motsvarighet och grund. Genom landets etniska uppdelning geografiskt kunde en individs etniska tillhörighet bestämmas genom vetskap om individens regionala härkomst. Individer från sydöstra Turkiet tillhörde endera av tre etniska grupper; assyrier/syrianer, kurder eller armenier

Kopplingen mellan etnisk identitet och geografisk hemhörighet förstärktes av förhållandet att samhället var etniskt segregerat, och denna geografiska segregation sammanföll också med olika livsformer d.v.s. rurala respektive urbana samhällen. Men ännu viktigare än denna territoriella grund är den historiska innebörd som anknytningen till territoriet har. Som vi ska se längre fram (kap. 9, 10, 12 och 13) utgör detta en viktig komponent i den vuxna generationens kamp för erkännande av status som etnisk grupp och som ursprungsbefolkning i landet med anspråk på rätt till sitt historiska hemland. Denna komponent är inte lika explicit hos den äldre generationen utan kommer snarare mer till uttryck i att de är från trakten, att deras förfäder haft sin hemort där i flera sekler. Det är ett synsätt som vi känner igen från bönderna i gränstrakter i öststaterna, när de på frågan om vilken nationalitet de har, svarat ”Vi är helt enkelt *härifrån*”. Detta uttrycks på ett dramatiserat och delvis retoriskt sätt av en av de intervjuade:

Vi såg oss som ingenting. Bara vi hade en bit bröd att äta och kläder att ta på oss frågade vi inte efter något mer. Vi visste inget mer än så. Vi visste inte att världen var så stor. Vi visste att vi hade vårt hus, vår jord och att det är vårt land. Men nu i slutet började vi stegvis förstå att varken sädesfälten eller landet tillhör oss, att vi inget har (MÄG 1:13).

Många av de intervjuade i den äldre generationen har genom den muntliga historietraderingen fått veta att flera av byarna har byggts upp av deras förfäder långt tillbaka i tiden. Det historiska perspektivet skiljer sig således åt mellan de två generationerna, de äldres perspektiv går några sekel tillbaka i tiden medan de vuxnas datering går tillbaka till den antika mesopotamiska flodkulturen.

Den kollektiva identiteten har också på en nivå under den regionala varit starkt förknippad med individens by. I Tur Abdin fanns det byar som var etniskt homogena, vilka bestod av kurder eller assyrier/syrianer och det fanns byar vilka bestod av bägge grupperna. I vissa byar kunde fördelningen vara någorlunda jämn, medan någon av grupperna utgjorde majoriteten eller minoriteten i andra byar. Dessa förhållanden påverkade givetvis de etniska relationerna i stor utsträckning. I t.ex. staden Midyat var assyrierna/syrianerna den största och dominerande gruppen. De rädde över sig själva och sina angelägenheter.

Bytillhörigheten spelade stor roll; i byn utspelade sig det mesta av individens liv, med undantag för enstaka resor till anhöriga i grannbyar eller till städer i myndighetsärenden. En annan typ av resor, som inte var så ovanliga, var resor till Syrien och den smugeltrafik som bedrevs över gränserna. En annan anledning till resorna var att många familjer flytt till Kabur-trakten i Syrien efter Svärdets år 1915. Tillämpningen av endogami medförde också att släktingar och andra nära anhöriga söktes upp i de fall giftnas barn inte kunde bli bortgifta med någon i byn eller kringliggande byar.

Ur materialet träder det fram en bild av området som tidvis väldigt osäkert att färdas i för de kristna p.g.a. ovan beskrivna etniska relationer och specifika klanfejder och fejder mellan olika byar eftersom individens bytillhörighet ganska snabbt avslöjade etnisk tillhörighet och därmed också släkttillhörighet. Detta kom inte minst till uttryck för Ainwardoborna. Den var en av de få byar som inte tänkte ge sig utan motstånd under Svärdets år och man byggde upp ett försvar, lade upp matförråd, hade en egen vattenbrunn i borgen och var utrustade med ett antal gevär samt tillverkade egen ammunition. Borgen belägrades och det pågick strider i två månader. De som anföll bestod av män från hamidye-trupperna

och män från den kurdiska lokalbefolkningen, men de lyckades inte inta borgen utan förlorade flera män i stridigheterna. Sedan utlovades eld upphör och amnesti åt försvararna på direktiv från Ankara efter att de gett order om att allt dödande skulle upphöra, till stor del som en följd av protester från europeiska nationer vilka fått information om folkmordet på armenier (se t.ex. Hedin 1917).

P.g.a. att många från omkringliggande byar var med och mördade i byn Ainwardo, hade byn skaffat sig många fiender. Det är en tradition att när man går från en by till en annan by, och de inte vet vem man är så frågar man: "Varifrån är du?" Då måste man säga vilken by man kommer ifrån. Om man säger att man kommer från Ainwardo, betyder det att man först och främst avslöjar att man är assyrier, sedan att man är kristen och för det tredje att man är fiende. Då kommer det plötsligt fram en ur mängden där och säger: "Jaså, jaha, min far eller farfar har mördats i byn Ainwardo, vid Svärdets år". Jaha, den assyriern vågade inte, vad gjorde han där? Det vågade han inte. Man hade många fiender. [...] våra föräldrar sa alltid till oss: När ni är i de trakterna, i avlägsna byar, skall ni inte säga att ni är från Ainwardo. Ni kommer att bli igenkända, för under Svärdets år var det många som blev mördade här. Vi har många fiender, ni skall akta er, ni skall vara mycket vaksamma och inte säga att ni är huernoeye (MVG 6:10).

En väsentlig faktor som bidragit till gruppens segregation och isolering i byarna i Tur Abdin-området är de problematiska etniska relationerna och de historiska händelserna som spelar en stor roll i gruppens kollektiva medvetande. Rädslan för att insläppta utomstående kurder skulle dra med sig flera och på sikt orsaka problem och konflikter har bl.a. medfört att gruppen varit ovillig att släppa in kurder vilka velat bosätta sig i deras byar, och det har också lett till ett bibehållande av isoleringen som i sin tur medfört att förutsättningarna för upprätthållande av den etniska identiteten ökat. Motviljan kan ses som ett sätt att försöka undvika att hamna i en utsatt situation och förlora det slags självständighet som de syrisk-ortodoxa hade i de byar där de var i klar majoritet. Därför var byborna på sin vakt och det verkar ha funnits stor konsensus i denna fråga.

[...] det fanns inte en enda muslim i byn. Det fanns inte ens en boskapsskötare...jo, det fanns en boskapsskötare som hade en kristen fru från Medehe. När hans barn blev stora sa prästen till honom [...] "ta med dig dina barn och ge dig av härifrån. Mannen frågade: "Varför?" Prästen svarade honom: "Därför att dina söner och döttrar är mogna och likaså våra. Vad ska du göra om din son vill ha en av våra flickor. Då kommer vi att blodna ner varandra. Du måste lämna byn. Ta med dig dina barn och din fru och flytta till närmaste by." "Som du vill", sa mannen. Han lämnade sitt jobb som boskapsskötare [...] Annars kom det inte en fågel från himlen till Medehe. De lät inte muslimerna komma/flytta till byn (KÅG 17:4-5).

Om vi hade levt i harmoni med varandra och haft förtroende för varandra och hade levt på, om det hade funnits någon form av styrkebalans, så att man inte kände rädsla inför varandra, så hade kanske utbytet varit nära och hade man kunnat acceptera varandra och gjort religionen till någon form av privatsak och litet sekundär. Men på grund av den utsatthet som vi har varit utsatta för, den situation som vi varit utsatta för, så har vi alltid varit på vår vakt (MVG 13:19).

## 8.2. 4 Endogami

I Tur Abdin, liksom i många andra stamsamhällen, är stammarna i stor utsträckning endogama; det finns en klar preferens för äktenskap mellan barnen till bröder och nära släktingar. Dessa preferenser, bofasthet med byn som den centrala enheten och dess relativa isolation samt preferensen att gifta sig med kristna förstärker endogamin bland assyrier/syrianer. Det finns ett starkt tryck på individen att gifta sig med släktingar och inte främ-

lingar. Dessa preferenser måste ses både som funktionella i förhållande till jordbrukssamhällets arbetsfördelning, egendomsförhållanden och bofasthet vars faktiska effekter bidrar till etnisk endogami. Det vanligaste i studiet av i vilken utsträckning religion upprätthåller etniska gränser har fokus på förekomsten av blandäktenskap. Andelen blandäktenskap bestäms inte enbart av religion utan klass- och rasfaktorer är också viktiga genom att de antingen ökar eller minskar andelen blandäktenskap (se kap. 5). Men äktenskap är inte desto mindre en helig akt i de flesta kulturer och religiösa skillnader är betydelsefulla när de verkar tillsammans med klass- och rasmässiga faktorer. Ett utslag av religionen som barriär är i vårt fall förbudet, det otänkbara och tabubelagda att familjer bildas över religionsgränserna. Praktiserandet av endogami och uppfattningen om den har i hög grad varit överensstämmande. Det har rätt konsensus om normen och tillämpandet av endogami i första hand intraetniskt och intrakyrkligt och i andra hand intrareligiöst, d.v.s. blandäktenskap med individer från olika kyrkoinriktningar, t.ex. protestanter, katoliker, kaldéer, armenier och greker, medan äktenskap över religionsgränserna varit strikt förbjudna.

Om en kristen flicka hade ett förhållande med en muslim vad kunde hända? Den som kunde och nöjde sig med fängelsevistelse mördade dem. Den som gick med muslimer hindrades att komma hem. Alla band klipptes av då (KÅG 9:7).

[... ] det var islam och kristendom där. Om någon av våra flickor blev tjugo år gammal var det stor risk att någon (kurd) tog henne i armen och rövade bort henne. Ja, så var det, de rövade bort dem. Man bad till Gud att någon snäll och ordentlig från släkten eller bland bekanta kom och bad om ens dotters hand. [...] även om kristna män och muslimska kvinnor blev kära i varandra vågade inte de kristna männen göra något... Präst H, från H, är nu också borgmästare, gifte sig med en från H. [...] Ja, hur som helst, alla muslimer i omgivningen attackerade H för en kvinnas skull. De klippte av deras vinrankor, förstörde fruktodlingar, de ställde till med ett helvete för dem (KÅG 7:12,14).

Kristna och muslimer gifte sig inte med varandra. Vi var helt åtskilda. Muslimerna ville gifta sig med oss och bli kristna, men de vågade inte. De ville bli kristna. Den som gjorde det blev direkt skjuten. Vi själva kunde inte gifta oss med dem (KÅG 14:8).

Religionen var gränsen mellan två världar och ett uttryck för detta är endogami; tillämpningen var dock asymmetrisk. Medan det hände att de muslimska och kurdiska männen gifte sig med kristna kvinnor förekom det inte att kristna män gifte sig med muslimska kvinnor därför att "...folk var rädda för detta, det gällde bara döden" (MVG 8:24). Detta visar att endogamireglerna bröts. Den ovan citerade mannen berättar om ett exempel på det sistnämnda och när kvinnans etniska grupp fick veta detta ledde det till våldsamheter, med misshandel och blodvite som följd och paret skildes åt. Intervjupersonen avslutar berättelsen: "Det var omöjligt att gifta sig över gränsen. Om det var kvinnan som var muslim och mannen kristen, det var omöjligt, men tvärtom gick det bra".

Förbud mot blandäktenskap med andra kristna grupper har inte existerat. Trots att vi talar om de syrisk-ortodoxa i Tur Abdin där det inte fanns andra kristna grupper har det förekommit sådana blandäktenskap utanför Tur Abdin, i t.ex. Diyarbakir och i områden där det fanns andra kristna grupper, som maroniter i Syrien, medlemmar i Österns apostoliska kyrka, greker m.fl. Även om det inte fanns förbud mot dessa blandäktenskap och de förekom var emellertid deras omfattning blygsam. Det är dessutom troligt att t.ex. den armeniska gruppen, som är en av de grupper med vilka blandäktenskap förekom, också varit mycket mån om upprätthållande av endogaminormen som kollektiv.

## Sammanfattning av kapitel 7 och 8

En vanlig uppfattning inom undersökningsgruppen och bland de som studerat de kristna i det ottomanska imperiet är att kyrkan hjälpte till att upprätthålla olika ”nationella” grupper etniska identitet. Detta är inte hela sanningen (jmf. med Karpat 1982, Paschalis 1989). Det är mer korrekt att betrakta upprätthållande av etnisk och språklig identitet bland olika icke-muslimska grupper, däribland assyrierna/syrianerna, som konsekvensen av millets speciella organisation, baserad på samfunden och familjen som förvaringsplats för etnisk kultur.

Tittar vi på tiden under 1900-talet visar materialet på ett tämligen entydigt sätt att en rad naturliga förhållanden bidrog till att gruppens identitet vidmakthölls. Dessa förhållanden var gruppens liv i ett geografiskt sammanhängande område, samhällets agrara struktur och med den förknippade sociala relationer, religionen och kyrkans hegemoniska och självklara auktoritet samt tillämpandet av endogami. Det geografiska områdets relativt höga grad av isolering från yttervärlden, dess bristande integration i det övriga samhällsbygget, det sena utbyggandet av infrastrukturen och införande av skolor har väsentligt bidragit till att gruppens etniska identitet, som också var starkt knuten till det rurala produktionssystemet, upprätthållits på ett naturligt sätt. Byorganisationen, släkt- och familjestrukturer och områdets historiskt vitala utbildningscentra är andra förhållanden som upprätthållit den etniska identiteten. Ur dessa förhållanden kan sedan en rad andra praktiker härledas. Den främsta orsaken, utöver utövandet av en religiös tro som omfattar och genomsyrar näst intill hela individens liv, till upprätthållande av den etniska identiteten har också varit användningen av språket. Till detta måste gruppens historiska ursprung, delade historiska minnen och erfarenheter och en känsla av delad ödesgemenskap räknas som en effektiv gränsupprätthållande mekanism. Erfarenheter av utsatthet och förtryck har ökat graden och styrkan av kollektiv identitet och tillhörighet med ökad sammanhållning och solidaritet som följd. I materialet skymtar också uppfattningen om att vara utvald, att föra vidare och stå för sin religion, vilket i detta fall är det samma som den kollektiva identiteten.

Alla dessa förhållanden inom den vardagliga interaktionen och umgänget, kyrkans centrala ställning, sammanvävandet av riter, social kontroll, utbildning och socialisation av yngre generationer samt känslan av utsatthet, har på ett naturligt sätt upprätthållit den etniska identiteten och bidragit till att gruppens språk bevarats och att traditioner förts vidare.

## 9. Transformation av etnisk identitet i ursprungssamhälle

### Inledning

En viktig del av nämnda förändringar i det ottomanska samhället under 1800-talet var spridningen av nationalistiska idéer om folk och folkrepresentation. Ett nationellt uppvaknande bland folk i milleten uppstod som en konsekvens av dessa strukturella förändringar, vilket stimulerade och stödde aspirationer på oberoende och separatism av olika folk. En rad självständighetsrörelser och omtolkningar av kollektiv identitet uppstod hos olika folk i imperiet. Flera av dessa folk bildade så småningom egna stater. Under denna tid uppstod således förändrade etniska relationer genom att gamla kategoriseringssystem för identiteter förändrades och omtolkades, understödda och stimulerade av västerländska idéer om nationen. Från att olika folk i det ottomanska imperiet tidigare hade identifierat sig genom sin religionstillhörighet, fungerat och verkat inom sin respektive millet med dess rättigheter och begränsningar, började de från slutet av 1700-talet att omdefiniera sin kollektiva tillhörighet från religiösa till etniska termer med etniska element såsom språk och historia. En särskiljande kultur började i allt större utsträckning fungera som grund för kollektiva identiteter.

Den kreativa processen av konstruktion av nationella samfund i det ottomanska imperiet frambringade radikal transformation av självbild, begrepp och moraliska koder, vilket gav upphov till en grundläggande motsättning mellan sekulär historia och teologiska principer.

Även vår undersökningsgrupps etnoreligiösa identitet påverkades under dessa förhållanden i riktning mot vad som senare kan karakteriseras som etnonationell identitet. När milletsystemets religiösa identitetskategorier började ifrågasättas och överges av grannfolk och dessa började betona andra aspekter av den kollektiva identiteten som tidigare varit undertryckta eller mindre viktiga, orsakade dessa förändringar behov av nyförståelse och tolkning av assyriernas/syrianernas kollektiva identitet, eftersom kollektiva identiteter är relationella och konstitueras av relationer till andra kollektiva identiteter. Nya idéer, revideringen av olika betoningar av kollektiv identitet, rörelsen från religiöst baserad identitet mot en mer nationell och etniskt baserad identitet uppstod och formulerades utan undantag av sekulariserade intellektuella, vilka hamnade i stark konflikt med kyrkan och dess prästerskap. Nyförståelsen av den kollektiva identiteten innebar att denna fåtaliga skara började återuppväcka den förkristna historien och datera sitt ursprung till den mesopotamiska kulturen och civilisationen.

I detta kapitel analyseras undersökningsgruppens transformation från milletsystemets religiösa identitetskategori till nationell identitetskategori och de svårigheter samt motsättningar som denna transformation medförde. Transformationsprocessen indelas i två faser, en inledningsfas från slutet av 1800-talet fram till mellankrigstiden och en andra fas efter andra världskriget fram till utvandringen till Västeuropa.

### 9.1 Nationsbildningsprocessen i det ottomanska imperiet

The people whom we call, and who now call themselves, Turks and Arabs, did not describe themselves by these names until fairly modern times (Lewis 1997:322).

De etniska identiteterna får en dominerande betydelse först under det ottomanska imperiets sista århundraden. Nationsformandet kan ses som orsakat av en serie ekonomiska, sociala och politiska förändringar och inte minst förändringar och transformation av uppfattningen av auktoritet, både inom milleten och mellan milleten, staten och sultanen (Karpas 1982). Samtidigt sker urbanisering med följd att individen i ökande grad lösgörs från familjen och dess centrala betydelse för individens identitet förankrad i det lokala samfun-

det och den religiösa tron avtar. Dessa individer börjar utveckla en uppfattning om identitet och tillhörighet i nya sociopolitiska enheter som t.ex. uppfattade nationer genom språk eller etnicitet. Uppfattningar om nationalitet, när de väl fått fotfäste i imperiet, skulle ofrånkomligen leda till dess uppdelning. Ali Pasha observerade denna mångfald och jämförde svårigheterna med ett enande i respektive Italien och Turkiet:

Italy, which is inhabited only by a single race speaking the same language and professing the same religion, experiences so many difficulties in its unification. For the moment all it has achieved is anarchy and disorder. Judge what would happen in Turkey [...] It would need a century and torrent of blood to establish even a fairly stable state of affairs (Pasha citerad i Lewis 1997:315).

Trots att den ottomanska regeringen aktivt stödde reformer för milleten på 1800-talet och erkände varje grupps religion och kultur som en del av deras religiösa och kulturella rättigheter och frihet, gjordes inga försök att finna lösningar på oförenligheter och växande konflikter mellan det framväxande legala sekulära begreppet av staten och idén om nationalitet grundad i religiös identitet (Karpát 1982). Den ottomanska regeringen följde inte med i utvecklingen att erkänna de etnisk-religiösa grupperna som autonoma och inlemma dem i någon ny sorts federation, utan pålade dem under påverkan av tryck från europeiska makter en gemensam ottomansk nationalitet eller medborgarskap, utan att ta i beaktande om denna nationalitet var tillräckligt representativ och kunde uttrycka de olika gruppernas religiösa, etniska och regionala aspirationer och nationella medvetande.

Ottomanism blev ett försök att hantera förändringarna; det ottomanska medborgarskapet som skapades var ämnat att skära igenom religiösa och etniska gränser och ge alla individer i riket jämlik legal och politisk status (Ma'oz 1982, Khalaf 1982). Ottomanismen var ett försök att ena olika etniska och kulturella grupper till en enhet, att göra dem lojala med imperiet. Men det ottomanska imperiet hade inte en sådan politisk tradition och de olika rörelserna för enhet som uppstod under 1800-talet utgick från olika antaganden och återspeglade olika förhållanden (Braude/Lewis 1982a, Palmer/Colton 1990, van Bruinessen 1992, Karpát 1982). Ottomanismen underminerade samtidigt millets autonomi och självstyre i kulturella och religiösa frågor. Denna autonomi och millets uppbyggnad hade isolerat de olika språkliga och etniska, religiösa samfundet från varandra och skyddat dem från ömsesidig påverkan och förtryck.

Once the corporate status of the *millet* and the segregation of the various groups in the Ottoman Empire toward each other began to be decided on the basis of their numerical strength. Hence they were transformed into minorities and majorities. It was obvious that sooner or later the views of the majority would prevail and its cultural characteristics and aspirations would become the features of the government itself (Karpát 1982:163).

Detta medförde bl.a. att den muslimska karaktären började få ny politisk betydelse. Muslimerna identifierade sig med regeringen som var muslimsk och strävade efter speciell status och position i samhället. Detta ledde till anklagelser mot regeringen för diskriminering och dålig behandling av icke-muslimer (Karpát 1982, Ma'oz 1982, Khalaf 1982).

Tidigare var millets rättigheter och friheter inneboende i milleten och kunde knappast begränsas eller ändras. Efter reformerna på 1800-talet var dessa rättigheter och friheter, trots att de var utvidgade och garanterade, i regeringens makt att besluta över. Reformerna gjorde milleten i ökande utsträckning till föremål för regeringens kontroll och reglering. Regeringen utvidgade t.ex. sin kontroll över milletskolorna genom att undersöka deras textböcker och kursplaner trots protester från patriarkerna.

It was quite obvious that the *millet* reforms had restricted the jurisdiction of the clergy to the performance of religious duties, and consequently the government felt free to



extend its authority over the nonreligious activities of the community. In effect, the reforms had transformed the *millet* into simple confessional groupings dealing strictly with religious matters. Indeed, by the end of the century there were about nine *millets* which represented practically the non-Muslim religious dominations. In the past the number had remained constant at three non-Muslim *millets* (Karpát 1982:165).

De kristna hamnade i en märklig situation, de var tvungna att anpassa sig efter ottomansk lag för att ta del av dess fördelar och överge strävan att bevara privilegierna som tillförsäkrades dem i de gamla milleten. De klagade med stöd från europeiska länder över att deras rättigheter och friheter kränktes av regeringen genom att hänvisa till privilegier de fått i de gamla milleten. Muslimerna hade inga beskyddare och skyllde sina plågor på de kristna och de europeiska makterna. De kristnas situation förändrades radikalt; från att ha betraktats som ödmjuka undersåtar kunde deras anspråk på suveränitet leda till krig.

Muslim popular feelings toward non-Muslims became increasingly hostile. There were numerous riots and some massacres. The Young Turk Revolution of 1908 with its promised return to konstitutionalism and ottomanism, failed in its goals. The bitter hardship of the First World War and the events that followed sealed the fate of the ottoman form of plural coexistence (Braude/Lewis 1998a:33). [...] the government bowed to the majorities wishes and embarked upon a policy of reforms which reflected the Muslims's cultural and religious aspirations and their own version of modernity (Karpát 1982:165).

1875 infördes parlamentarism och en ny författning med personlig frihet, tryckfrihet och undervisningsfrihet upprättades. Den nye sultanen upphävde dock efter två år både parlamentet och författningen. Sultanen var djupt oroad över alla hot utifrån, från de kristna och från reformivrarna (Tuchman 1992, Palmer/Colton 1990). Några decennier senare försökte ottomanerna, inspirerade av Italiens och Tysklands enande, skapa en rörelse baserad på vad de uppfattade som jämförbart med primordiala instinkter; de propagerade för panislamismen (Braude/Lewis 1982a, van Bruinessen 1992). Panislamismen förvärrade spänningar och klyftor mellan muslimer och icke-muslimer utan att ha någon faktisk framgång. Ju fler anhängare panislamismen fick, och i samma utsträckning som imperiet försvagades, försämrades situationen för de kristna. Panislam var ottomanernas respons på uppfattningen om omfattande pankristna hot; den var ett försök att transformera religiös politisk instinkt till en politisk, religiös politik.

Nationsbildningsprocessen bestämdes i stor utsträckning av den socioetniska strukturen och den religiösa identitet som alstrades av milletsystemet (Karpát 1982). Milletsystemet kunde upprätthållas så länge som regeringen förblev tillräckligt stark att fullgöra sitt huvudansvar, d.v.s. garantera social harmoni genom att hålla varje social grupp på dess plats. Förändringar medförde att kommunala ledare fick en dominerade position och gjorde språket till särskiljande karakteristika inom de nyuppkomna etniska nationella enheterna. Alla ansträngningar att skapa separata grupper med en distinkt politisk identitet skedde inom religionens ramar. Språkliga och etniska identiteter var medvetet underordnade de religiösa. Allt detta förändrades under 1700- och 1800-talen. De sociala, utbildningsmässiga och kulturella förändringarna inom milleten ledde till ett etniskt uppvaknande, vilket främst siktade på solidaritet mellan folk som talar samma språk och delar samma etniska kultur. Förändringar bidrog till uppkomsten av kommersiella och sekulära grupper, vilkas makt och auktoritet ökade på bekostnad av det traditionella ledarskapets makt och auktoritet. Det nya ledarskapet tenderade att identifiera sig själva med sina samfund och deras etniska kultur och religion eftersom deras möjligheter till en ökande mobilitet i den otto-

manska administrationen var begränsad. De tvingades söka framgång och sociala belöningar inom sitt eget samfund och fäste sig vid de etniska och språkliga banden och sitt samfund.

De olika etniska separatiströrelserna i det ottomanska imperiet hade en liknande kulturell bas och deras mål var tämligen likartade (Smith 1991). Smith pekar på följande fyra kännetecken för dessa rörelser: 1) Skapandet av en litterärt högtstående kultur, där sådan saknades; 2) Formationen av en kulturellt homogen organisk nation; 3) Säkrandet av ett erkänt hemland och strävan efter oberoende för samfundet; och 4) Förvandlandet av en tidigare passiv etnisk grupp till ett aktivt etnopolitiskt samfund. Detta förutsatte och utgick från existensen eller återupptäckten av en distinkt etnohistoria, där en sådan inte var tillstädes fick den rekonstrueras och t.o.m. uppfinnas. Användandet av etnohistorien var selektiv och väsentligen social och politisk. Nationalisterna var inte intresserade av det förflutna i sig utan ”in the reappropriation of a mythology of the territorialized past of ‘their people’” (Smith 1991:127).

Användandet av etnohistorien var sammanbundet med firandet och hedrandet av det heroiska förflutna, återupptäcktes och överdrevs ofta av nationalisterna och fungerade som medel för att mobilisera folket till att sträva efter social status och politisk makt. Intelligentian försökte skapa nya former av ’nationell’ kommunikation och socialisation, där etniska värden, myter och minnen blev basen för den politiska nationen och det politiskt mobiliserande samfundet. Samtidigt skapades etnisk folkkultur.

Men skiftet från religion till språk som enande band inom samfundet stod i radikal motsättning till den djupgående religiösa identiteten. De kristnas radikala brytande med trons prioritet över etniska och språkliga skillnader genom att språket gjordes till särskiljande markör för etnisk tillhörighet, gav implicit språket och etniciteten högre politisk prioritet framför religionen. Dessa förändringar på samfundsnivå eller inom milieten underminerade prästerskapets auktoritet, förstärkte lekmännens makt och ledde till kraftigt motstånd från de konservativa och från de religiösa ledarna inför hotet om att deras makt över församlingarna skulle försvinna (Karpát 1982). Detta gällde även de kristna ledarna; de föredrog den gamla regimen framför den ”nya uppfattningen om en världslig stat, individuell frihet eller osmansk nationalitet” (Palmer/ Colton 1990:151–152). Men de kristna som var kritiska mot de religiösa ledarna och deras enväldiga makt över sitt respektive folk samarbetade med de turkiska reformatörerna för att minska kyrkans envælde. Inte desto mindre kom de kristna att ”i grund och botten [...] tänka på sin egen nationella tillhörighet mera än på sin religiösa” identitet (Palmer/Colton 1990:152).

Som redan Weber (1987) visade i sina studier av rationaliseringsprocessen och med den internt relaterade differentieringsprocessen kan också religion och nationalism hamna i motsatsställning till varandra. Åtminstone visar Weber att världsreligionerna hamnar i en sådan motsatsställning. Nationen kräver av individen att denne ska offra sig för nationen och vara lojal mot den medan världsreligionerna inte erkänner några nationella band eller begränsningar utan predikar broderskapskärlek och att man endast bör underkasta sig Gud.

De folk som är starkt religiösa eller formade av religionen har vissa speciella problem när det gäller formandet av en nation. Smith (1991) menar att religionen fungerar som ett bra skydd mot en fientlig omgivning och dess symboler och organisation fungerar som ett skyddande skal som dessutom är portabelt. Men vid transformationen av det religiösa samfundet till en nation visar det sig vara svårt att bryta de tidigare rådande etniska referensramarna och den etniska livsstilen. Om det dessutom saknas interna starka aktörer blir denna transformation ännu svårare. Smith nämner till exempel den arabiska ’nationen’; den saknar inte etnisk kultur baserad på historia, språk eller religion, men den överlappar

den vidare cirkeln av islamisk kultur och lojalitet. Därför stöter den arabiska intelligentian på svårigheter att transformera den etniska kulturen till en nationell kultur.

I sådana fall där den etniska och religiösa identiteten sammanfaller kan man å andra sidan fråga sig vad en sådan identifiering betyder. I många fall tävlar religion och etnicitet om lojalitet och religiösa och etniska grupper överlappar ofta varandra (Rex, 1992). Rex gör en korrekt iakttagelse när han säger att de mest "tightly bound groups" är de vilkas etniska och religiösa gemenskap sammanfaller. Det finns många exempel på hur religion transformeras till nationalistisk ideologi. Religionen är nationalisterna behjälplig genom att de kan utnyttja mäktiga och starka lojaliteter, vilket en gemensam tro under århundraden skapar (Kedourie 1995). Som Kedourie visar kan dessa lojaliteter också användas även om de inte omtalas eller refereras till på ett uttalat sätt. Det moderna Egypten, panarabisk, armenisk eller grekisk nationalism är exempel där en stor del av styrkan härrör från existensen av antika kulturella och religiösa band, vilka inte har något med nationalistiska teorier att göra och t.o.m. kan stå i motsättning till dem.

Som Paschalis (1989) formulerat det ledde nationsbygget genom sin kreativa konstruktion av upplevelse av ett etniskt samfund, till en grundläggande och teoretiskt ofrånkomlig motsättning mellan ortodoxi och nationalism på Balkan och bland kristna i det ottomanska imperiet. Paschalis belyser hur konflikter mellan moraliska värden väsentligt dramatiserade oförenligheten mellan det religiöst och det nationellt föreställda samfundet. Hans analys tar utgångspunkt i det välkända faktum att tron alltid har motsatt sig och utvecklat sin doktrin mot alla uppdelningar grundade på ras, klass, kön och politisk status. Den ortodoxa kyrkans samfund var därför likgiltigt gentemot nya begrepp om nationella identiteter och sekulära stater, men när dessa begrepp utgjorde basen för alternativa samfund för dess troende bemötte det utmaningen med fiendtlighet.

När nationaliseringen av de ortodoxa kyrkorna börjat förstördes dess föreställda band med ortodox kristendom som funnits sedan ottomanernas erövring. Successivt ersattes den av en ny uppfattning om samfund utvecklade av nationalstater, vilka efter att dessa samhällen homogeniserats administrativt och språkligt i religionen såg ett mäktigt kompletterande stöd för sin nationella identitet och externa aspirationer. Men till en början kom religionen i sista hand i skapandet av nya nationella identiteter och fick ingen funktionell betydelse i den nationella identiteten förrän nationalstaterna hade nationaliserat sina kyrkor.

*Hellenisering* av grekerna kan tjäna som en bra illustration till transformation av religiöst baserade identiteter till nationellt baserade identiteter med rötter i den prekristna tiden och de motsättningar detta gav upphov till mellan kyrka och nation. Grekerna var de första att frigöra sig från ottomanerna. Det hellenistiska arvet var fjärran i det historiska medvetandet, men bidrog till européernas stöd för den grekiska saken. Grekerna påverkades starkt av europeiska tankar och idéer mellan 1600- och 1800-talen, vilket sporrade intellektuella till nya politiska tankar, vilket de kyrkliga auktoriteterna starkt bekämpade. Utöver den enorma geografiska och politiska transformation som grekerna genomgick under 1800-talet var också förändringen stor i deras historiska medvetande och identitet. Under 1700-talet såg grekerna sig som romare, under 1800-talet som hellener. Den avgörande vändpunkten i denna transformation var skapandet av det oberoende grekiska kungadömet. Före detta såg de flesta greker sig som romare, d.v.s. som östromare och arvtagare till Bysans, men grekiska upplysningsmän propagerade för idéer om hellenism och ett återvändande till det antika och hedniska Hellas. För flertalet var det klassiska Grekland fjärran och mystiskt. Detta arv utvecklades under 1700- och 1800-talen som en konsekvens av europeiska arkeologiska upptäckter och av europeiska begrepp om etnisk och territoriell

nationalitet. Andra externa element som hade stor påverkan på grekerna och imperiet var den franska revolutionen med dess idéer om frihet och jämlikhet. I varje del av motståndet bistod externa makter i omskapandet av ett mystiskt förflutet, som hade litet att göra med grekernas faktiska medvetande, men som fick ett eget liv när kampen väl var över. Återuppståndelsen av en hellenistisk kultur bidrog till den folkliga kampen, men mot slutet var hellenismen målet med kampen. Detta innebar en transformation av grekernas självbild och den var mer påtaglig och hade djupare följder för de miljoner greker som var kvar inom imperiet. För många av dessa var det nya grekiska kungadömet språk, politik och ideal främmande, då grekerna under ottomanskt styre alltid hade levt med en känsla av imperiets förlust; Greklands guldålder var Bysans, det klassiska förflutna förkastades som barbariskt och hedniskt (Alter 1989, Braudel/Lewis 1982a, Karpas 1982). Patriarken i Konstantinopel Gennadius (d. 1468) uttalande illustrerar den religiösa attityden gentemot band grundade på språk eller ras:

Though I am a Hellen by speech, yet I would never say I was a Hellene for I do not believe as the Hellenes believed. I should like to take my name from my Faith, and if anyone asked me what I am I answer 'Christian' (citerad i Kedourie 1995:118).

Långt senare när nationalismens doktriner spritts och anammats har denna opposition mellan hellenism och ortodoxi uppfattats som ömsesidigt förstärkande.

*Sammanfattningsvis* genomgick det ottomanska imperiet under 1800-talet och fram till första världskriget en rad omvälvande förändringar, transformation av kollektiva identiteter, och förändrade etniska relationer. Det tidigare milletsystemet bidrog de facto till att stärka de kristna milletens "nationella" medvetande och under transformationsprocessen av det ottomanska samhället ersattes samtidigt de religiöst grundade identiteterna av nationella identiteter. Men mycket av det gamla synsättet och millets legitimitet överlevde och nationen betraktades fortfarande som ett religiöst samfund och de stater som uppstod blev trogna denna princip i sin förståelse av en nation.

## 9.2 Från religion till nation

### 9.2.1. Inledningsfas 1850–1930

#### Nya föreställningar om kollektiv tillhörighet

The definition of a group is a process in the course of continuous adaptation, in response to both external and internal change of conditions. In fact, as Svanberg has pointed out, the question should be not so much *what* an ethnic group is, as *when* it exists, that is under what conditions. Influenced as it is by a range of factors, all in delicate and frequently changing balance, and of which none is indispensable, ethnicity must be a flexible concept without rigid parameters (Andrews 1989:19).

Die Nation der Assyrer, die gegenwärtig verstreut im Orient und in westlichen Ländern lebt, führt ihre Existenz auf die altorientalischen Völkerschaften der Assyrer, Chaldäer und Aramäer zurück. Die daraus resultierende historische Identität ist eine wichtige Komponente der Einheits- und Nationalbewegung der Assyrer seit Beginn des 20. Jahrhunderts, deren Prozess noch nicht abgeschlossen ist (Yonan 1978:12).

En av utgångspunkterna i denna studie är att studerad etnisk identitet och dess transformation inte kan förstås utan ett diakront perspektiv och i relation till det omgivande samhällets etnopolitiska strukturer. Vi behöver utöver detta mer precist relatera denna transformation till aktiviteter, idéer och strävanden i andra samfund inom den assyriska/syrianska gruppen utöver vår undersökningsgrupp och i andra regioner än Tur Abdin-regionen. Vi måste gå utöver studiens angivna empiriska avgränsningar för att adekvat kunna besva-

ra vår frågeställning. De olika samfundet som allt sedan slutet av 1800-talet i tilltagande utsträckning identifierar sig som tillhörande samma nation har påverkats av varandra och i vissa fall representerat varandra i olika högre diplomatiska och politiska sammanhang. Det har under 1900-talet funnits betydande migration mellan olika regioner, vilket ökat kontakterna mellan de olika samfundet på gräsrotsnivå, där man tagit intryck av händelser som de andra samfundet upplevt.

Assyrisk nationalism är som betydande social kraft inte gammal, men det finns otaliga belägg för att nationellt medvetande i modern mening existerat bland assyrier i över hundra år (Dadesho 1987, Yonan 1998, Yacoub 1986, 1992, Layard 1849, Andersson 1983). Det finns entydiga fakta som pekar mot att man upplevt sig som särskild, annorlunda från grannfolken, d.v.s. turkar, araber, perser, judar och andra kristna grupper som armenier och greker.

En mängd olika krafter har bidragit till assyriernas nationella uppvaknande och transformation av den religiöst baserade identiteten mot en nationellt baserad identitet. Ovan nämnda sociala, ekonomiska, politiska och inte minst ideologiska förändringar är några av de mer väsentliga faktorerna som förklarar uppvaknandet av den assyriska nationalismen. När grannfolken i större utsträckning började betona och lyfta fram de etniska eller nationella aspekterna av sin identitet och söka efter sin prekristna historia och modifiera sina identiteter i takt med sekulariseringsprocesser och beskrivna förändringar av samhället, började även assyrierna under slutet av 1800-talet känna behov av att ta reda på gruppens prekristna etnohistoria, framkalla den och få omvärldens erkännande av att gruppen har denna historia. Amerikanska, engelska och ryska missionärer främjade genom sina intressen och genom att de grundade skolor, tryckerier och annat på ett viktigt sätt nationell identifikation i och mellan de fyra samfundet (se t.ex. Yonan 1978, 1998, Nelhans 1977).

Inte minst bidrog på sikt de arkeologiska utgrävningarna av den mesopotamiska civilisationens ruiner till detta uppvaknande och uppmärksamhet på den nationella identiteten. Utgrävningarna av Nineve och Babylon under andra hälften av 1800-talet av Botta och Layard och den senares teser att det folk vi kallar för nestorianer och kaldéer troligen är ättlingar till den antika mesopotamiska kulturen grundades på förekomsten av vissa fenotypiska gemensamma drag; släktskap mellan gruppens språk och de olika mesopotamiska språken som akaddiska, babyloniska och senare områdets övertagna lingua franca, arameiska, gruppens territoriella bosättning, vilken starkt sammanfaller med de gamla mesopotamiska kulturernas centrum i Nineve, Mosul och Babylon samt vissa kulturella drag som riter och traditioner, vilka kunde dateras till antiken, såsom Nineves tredagarsfasta, nyårsfirande, första april, och Hanna klifa (se Layard, 1849, 1853, Björklund 1980, Larsen 1996). Nestorianer och kaldéer utgjorde dessutom en stor del av Layards och andra arkeologers arbetsstyrka vid utgrävningar (se Larsen 1996). Detta bestyrker utgrävningarnas betydelse för en förändrad kollektiv identitet. Utgrävningarna påverkade även de syrisk-ortodoxa eftersom de talar olika dialektala varianter av samma språk som nestorianer och kaldéer och daterade sitt kyrkliga ursprung till kyrkan av Antiochia samt delade en rad andra etniska kännetecken.

En viktig förklaring till förändrad medvetenhet om den kollektiva tillhörigheten är den utsatthet som både nestorianer och syrisk-ortodoxa levde under under 1800-talets sista hälft och runt sekelskiftet (se Layard 1849), där detta visade att de olika samfundet var lika utsatta och möjligheten till överlevnad fanns i samfundens enande. Nationaliseringen av de samfundsbaserade identiteterna utgör således en reaktion mot omvälvande förändringar och utsatthet, där de sekulära tänkarna eftersträvade en rörelse mot enhet och ökad känsla av nationell samhörighet mellan de olika samfundet.

Den inledda transformationsprocessen berörde till en början endast ett fåtal intellektuella, vilka kommit i kontakt med de västerländska idéerna om nationen och tagit intryck av grannfolkens inledda modifieringar av sin kollektiva identitet. Den transformation av kollektiv identitet som t.ex. grekerna genomgick under 1700- och 1800-talen genomgår assyrierna idag. Krafterna satte igång en rörelse som varit verksam sedan dess i intensifierad grad och ökande omfattning och har fått ytterligare en skjuts framåt i mötet med västerlandet.

Enstaka kyrkliga ledare och framförallt intellektuella med utbildning i Europa eller med influenser från västerländska idéer om nationen upplyste om en rad förhållanden gällande det assyriska folkets situation, deras utsatthet och splittring i olika kyrkor. Dessa individer började forma ett politiskt medvetande och så sakteliga sprida sina idéer till folket under regeringarnas, grannfolkens och kyrkans motstånd. De moderna idéerna och tankarna om nationen uppstod i Diyarbakir, Harpout och Alassis under senare hälften av 1800-talet och kom senare att spridas av författare och intellektuella som Naum Faik, Assur Josef, Farid Elias Nenza m.fl.

De politiska och nationella tänkarna började betrakta sitt folks historia och framtid, sin kyrka, sitt språk och kultur inom en sekulär och nationell referensram, och värna om den egna nationen och dess existens. Den springande punkten hos de nya tänkarna var deras strävanden efter enhet av de fyra kyrkorna – den syrisk-ortodoxa, den kaldeiska, den syrisk-katolska och den nestorianska kyrkan. De ansåg att de olika kyrkorna utgjorde ett folk, en nation med ett gemensamt historiskt ursprung och gemensamma förfäder, vilka av geografiska och politiska anledningar splittrats och av vilka en del bannlyst varandra och varandras anhängare av teologiska skäl sedan flera århundraden tillbaka i tiden. De menade att kyrkogränserna konstruerats av utomstående för att skapa splittring. De betraktade olika objektiva attribut såsom språk, religion, gemensam historia och förfäder, gruppens geografiska områden, ödesgemenskap som existerande. Den nya intelligentian daterade dessa gruppers historia och härstamning till den gamla mesopotamiska kulturen och försökte förändra relationen mellan den religiösa traditionen och folket, mellan den kollektiva identiteten och religionen samt prästerskapet och folket. Enhet och upplysning var deras vägledande ideal och mål.

En gång läste jag i hans tidning, han berättade nyheter, han sa: Suriani som finns i norra Irak, de gjorde så och så vidare. Han skrev Asuri som gjorde så i Mardin och så i Tur Abdin och så vidare. Om vi t.ex. skall berätta något om detta så kallar de i norra Irak sig asuri och de som är i Tur Abdin och Mardin kallar sig suriani, men han skrev tvärtom. För att det var oviktigt för honom. Han ville markera att det var samma sak. Hos Naum Faik fanns det ingen skillnad, hos Asur Yousef fanns det ingen skillnad, hos Farid Elias Nenza fanns det ingen skillnad. Det finns en sång som skrevs, där sjunger de: Othuroye, suryoyo, oromoyo, othoroyo... Alltså, de säger alla namnen som ett paraply är assyrier. [...] Jo, därför att ordet othoroyo eller Assyrien på andra språk, på latinska språk, är mycket känt historiskt och när vi kallar oss assyrier innebär det att det finns en politisk betydelse till det här ordet mer än till suryoyo (MVG 3:20).

De predikade upplysning, påvisade orättvisor och förtryck begångna av härskarmakter, grannfolk och folkets egna ledare, de eftersträvade nationell enhet och erkännande från omvärlden och erkännande som nation och att upprätta dess status med regional integritet, säkerhet, möjlighet att utöva och upprätthålla etnisk kultur och identitet och att de inte skulle diskrimineras eller förföljas p.g.a. detta. Gruppens passiva och underordnade position skulle ersättas av autonomi och omgivningens erkännande. Målet var att utrota interna slitningar och splittring, okunnighet, lokala lojaliteter och band. Strävandena krävde inget mindre än en moralisk och politisk revolution.

De intellektuella var tämligen få och isolerade. Ändå utgjorde de en grupp som tack vare sina kunskaper kunnat påverka folket. Bland nestorianer fanns en nationell tradition som gick längre tillbaka och hade ett vidare folkligt stöd och lojaliteten till ledarna med nationalistiska tankar och strävanden var starkare där; dessa ledare var samtidigt de religiösa ledarna (Dooman 1947, Yacoub 1986, 1992, Yonan 1998). Uppkomsten av en ny intelligens bestående av söner till präster, borgmästare, munkar och skriftlärda innebar ett nytt steg i den assyriska gruppens historia. Vissa delar av intelligensian var utbildade vid prästseminarier och i Europa och vissa ledande nationalister har även varit biskopar.

Fasthållandet vid religionen medförde senare svåra problem för en transformation av identitet från etnoreligiös identitet till en etnonationell identitet (se t.ex. Smith 1989). Etniciteten hos assyrier/syrianer som ett religiöst format folk utgjordes till stor del av symboler och organisation kring en gammal tro, vilket begränsade gruppens ansträngningar i transformationen till en mer etnonationellt grundad identitet.

Sekularismen kom från första början i motsättning till stora delar av kyrkans ledare och prästerskap. Deras uppfattning om sekulär nationalism stötte på hårt motstånd också bland den äldre generationen som inte kände igen sig i den form av kategorier, begrepp och identiteter som föreslogs. Den traditionella eliten, som haft en hegemonisk position, vakat över gruppens religiositet och religiösa skatter samt definierat gruppens identitet, gjorde och fortsätter att göra motstånd mot försöken till förändring. Nationalismen och enhetssträvandet har tilltalat många eliter och utbildade samt yngre generationer, men varit främmande för de utbildade och äldre generationerna, vilka inte ser någon anledning till att omdefiniera identiteten och datera den tillbaka till den prekristna tiden. De ser den kristna eller kyrkliga identiteten som den enda giltiga och adekvata. De nationella tänkarna hamnade i motsättning till kyrkans män, prästerna förbjöds t.ex. av patriarken Afram att läsa deras skrifter. Detta kom och kommer till uttryck i att gruppens intellektuella får det svårare att bryta sig ut från det religiöst etniska samfundets begreppsliga schema. Utöver, eller som en konsekvens av den religiöst baserade identiteten, utgjorde en kyrklig uppdelning hinder för de intellektuella att organisera och ena folket i en nation och inte i kyrkosamfund. I övrigt hade gruppen flera av de "objektiva" etniska komponenter som de historiska banden med territorium, språk, gemensamma vanor och traditioner, men det fanns interna hinder som samverkade med prästerskapets motstånd mot nationalism; de var vidare delvis etniskt heterogena, utspridda och inte minst saknades ett erkännande av territorium och existens som nation.

En stor konfliktpunkt i motsättningen mellan trons eller nationens prioritet för identiteten rör hur gruppens historia kan dateras till den förkristna tiden. Vilken del av den långa etnohistorien ska gruppen använda sig av och vilken eller vilka tidsskeden ska ligga till grund för identiteten? I princip kan gruppens etnohistoria delas in i tre faser: den antika historien, d.v.s. den förkristna tiden, den kristna tiden, och den moderna tiden från slutet av 1800-talet. Var och en av dessa faser kännetecknas av fullständigt väsensskilda uppfattningar om och innehåll i gruppens identitet. Den stora förvirringen emanerar från det glapp som råder mellan övergången från antik historia till kristen historia.

De som daterar sitt historiska ursprung tillbaka till den mesopotamiska kulturen, brottas med problemet att inför skeptikerna visa på banden mellan gruppens prekristna och kristna historia. Medan gruppens kristna historia erkänns av alla inom gruppen och av omvärlden och existensen av den antika mesopotamiska kulturen och de olika folken erkänns inom gruppen och av andra grupper, erkänns det inte att det finns ett band mellan de två faserna och att gruppen följaktligen är ättlingar till den mesopotamiska (assyrisk-babyloniska-kaldeiska) kulturen och folken. De nationella tänkarna som vill återställa

denna historia tvingades och tvingas att föra ett ”kulturellt krig” för att visa på banden mellan dessa epoker. Det religiösa ledarskapet och dagens äldre generation anser att detta är irrelevant och onödigt då den kristna historien är så lång och rik, och man finner därför inte behov att gå längre tillbaka, medan andra känner ett behov att söka sig tillbaka den prekristna tiden utan att förneka eller förkasta den kristna historien.

Idéer om enhet av de fyra samfundet, identifikation genom prekristet historiskt ursprung, språk och andra etniska drag uppkommer ingalunda med de sekulära tänkarna runt sekelskiftet. I denna punkt framträder en intressant paradox vad gäller gruppens kollektiva identitet och olika eliters roll i utformningen av denna. Å ena sidan existerar det en antinomi mellan de nationalistiskt orienterade och de religiöst orienterade tänkarna eller eliterna. Å den andra sidan är de sekulära tänkarna högst beroende av och påverkade av de religiösa tänkarna och ledarna i dubbel bemärkelse. Först och främst utbildnings- och kunskapsmässigt som en följd av att kyrkan och dess prästerskap utgjort gruppens enda institution och lärosäte. De olika generationerna bland de intellektuella och nationalistiska tänkarna har fått sin utbildning av de religiösa tänkarna. Men även hos det kyrkliga och religiösa ledarskapet har det funnits en medvetenhet om gruppens prekristna historiska kulturella arv, något som också i fragment, i form av sånger, psalmer, brottstycken av historia och annat sipprat ut och nått de sekulära tänkarna.

[...] även de här sekulära tänkarna var ju en produkt från kyrkan. De hade ju vuxit upp i kyrkliga institutioner och de har läst för det mesta, den kyrkliga litteraturen, så jag menar att det har funnits någonting där, att det åter visar på att våra kyrkliga ledare, de har inte helt och hållet lämnat det här etniska, det här ursprunget, historien, för de har säkert varit stolta över den och de har härlett till den [...] Men sedan, om man går till de lärde, så fanns det naturligtvis det här att man gick tillbaka till ursprunget, till Bet Nahrin, till högkulturen. Våldigt mycket sånger, väldigt mycket sådant om just Bet Nahrin, vårt... [...] Ja, det finns väldigt mycket inom kyrkan, religiösa ledare som skrev dikter och sånger (MVG 13).

Biskop Dolabani tillhör ett av undantagen inom det högre prästerskapet som öppet visade intresse för samfundsöverskridande frågor och daterade de olika samfundens ursprung till den mesopotamiska kulturen. Dolabani är också en pionjär vad gäller att bedriva undervisning i syriska och språkvård utanför kyrkans ramar. De flesta skrivkunniga och lärare i syriska inom 50-talsgenerationen har varit hans elever. Det har hos de lärde funnits både medvetenhet och identifikation med gruppens prekristna ursprung i Mesopotamien även om de endast undantagsvis torgfört denna identifikation. Inte desto mindre verkar det vara så att de nationella idéerna, behovet av att omartikulera sin identitet, ifrågasätta och påvisa vissa missförhållanden, intensifierades under sekelskiftet bland de intellektuella, sekulära tänkarna.

Internt eftersträvade de nationella tänkarna att, om inte avsätta eller kringskära det kyrkliga ledarskapets makt och auktoritet, komplettera detta med ett civilt och sekulärt ledarskap för hela nationen. På lokal och regional nivå hade det alltid funnits ett sådant ledarskap i form av enstaka individer, klanledare, men något ledarskap på samma nivå som kyrkans hade inte funnits. Skiftet från religion till nation som grund för identiteten underminerade prästerskapets auktoritet och hotade att minska deras makt över sina församlingar. I den motsättningen var också majoriteten av folket lojala mot kyrkan och dess ledarskap inte minst p.g.a. trons prioritet över nationen och religiös identifikation framför etniskt samfundsöverskridande. Kyrkans auktoritet och makt var fortfarande hegemonisk, prästerskapets ”ord var lag för folket”. Patriarkens makt var oinskränkt, han var den



högste representanten för den långvariga och legala maktstrukturen och när motsättningen mellan kyrkans och nationens män uppstod kom folket att stödja kyrkans män.

Den historiska politiska kontexten till eliternas agerande är essentiell. De kyrkliga ledarna var, om än mäktiga inom sina samfund, maktlösa i förhållande till de makter och politiska ledare som styrde i de länder och samhällen de levde i. Dessa maktrelationer förklarar det högre prästerskapets beroende av makthavarna och deras underordnade ställning. De utövade sitt ledarskap på makthavarnas premisser och var tvungna att hålla sig väl med dem. Dessutom var de ytterst försiktiga med att väcka misstankar om att de på något sätt stödde eller bedrev politisk verksamhet, varje tendens till sådan verksamhet bestraffades hårt. Från detta perspektiv blev det kyrkliga ledarskapets agerande en överlevnadsstrategi i syfte att värna om sina samfunds säkerhet och trygghet samtidigt som de blev makthavarnas marionetter med liten, om någon, autonomi eller utrymme för egna ställningstaganden och ageranden. Utan handlingsfrihet och med detta totala beroende av makthavarna blev ledarskapet bakbundet och utsatt.

Utöver dessa förhållanden måste man ofrånkomligen också diskutera ledarskapets egenintresse och på vilket sätt maktförhållandena fick en korrumpierande inverkan på dem. För att inneha och utöva sitt ämbete blev de tvungna att böja sig och hålla sig väl med makthavarna. Detta är troligen också en av de viktigare förklaringarna utöver geografiska och historiskt uppkomna skillnader mellan de olika kyrkorna till att dessa splittrats och hamnat i antagonism med varandra. Kyrkoschismer och uppdelningar gick längs gränsen mellan Bysans och perserriket där nestorianerna i jämförelse med de syrisk-ortodoxa åtnjöt vissa friheter (Björklund 1981, Palva 1977, Martling 1990). Den geografiska spridningen, inflytande från olika politiska makter och kulturer och den långa kyrkoschismen har gjort det svårt att överbygga delningarna och förankra enheten. En viktig punkt hos de enhetssträvande idag är att förklara bakgrunden till schismen och lyfta fram det som enar, istället för teologiska och dogmatiska skillnader eller vissa skillnader i språk och kultur. De stora rikena och deras makthavare i Bysans och Persien var ärkefiender och olika religiösa skillnader eller motsättningar har underblåsts och använts som vapen i de politiska motsättningarna.

Dessa förhållanden är en förklaring till sedimenteringen av splittringen som i folks ögon är kyrklig och teologisk, men vilken underblåstes av politiska förhållanden, vilket sammantaget med att kollektiv identitet i regionen så starkt sammanfaller med religiös eller kyrklig tillhörighet, har bidragit till vad vi från vår utkikspost ser som att prästerskapet betonade och lyfte fram den kyrkliga identiteten på bekostnad av den kanske mer historiska identiteten, därför att det låg i deras intressen, därför att de inte kunde plädera och stödja och föra fram idéer om andra identiteter p.g.a. de politiska förhållanden, men inte minst för att det troligen inte fanns behov för något sådant eftersom identiteten var invävd i den kyrkliga tillhörigheten. När det ägde rum en delning mellan den syrisk-ortodoxa och den nestorianska kyrkan på 400-talet, och senare 1581 mellan den nestorianska och kaldeiska kyrkan, följde folkets identitet med kyrkan; det fanns ingen uppdelning mellan kyrka och folk – de var ett och samma. Därför är det också troligt att splittringen på något sätt var naturlig, gränserna för den kollektiva identiteten gick med kyrkans gränser. Så länge dessa förhållanden rådde fanns det uppenbarligen inte någon möjlighet att skapa en samfundsöverskridande gemensam etnisk identitet.

## Politisk, diplomatisk och militär organisering

[...] den politiska medvetenheten har funnits hela tiden bland folket. Men den kanske inte riktigt har kommit fram, för att i våra hemländer exempelvis, [...] där hade man ingen möjlighet att ha ett öppet mål, att bilda organisationer som öppet skulle kräva att man ville ha ett självständigt land o.s.v. Den möjligheten hade man inte, även om man diskuterade det. Det var först på 50-talet man bildade organisationer, då underjordiska. [...] Jag kan inte tänka mig att folk inte har haft dessa diskussioner. Sedan är det en annan sak att man inte har fått tillfälle eller att man varit så pass förtryckt att man inte haft tillfälle att riktigt organisera sig, att man hela tiden slogs med motståndare o.s.v., att man varit rädd ( MVG 1:13).

1915 grundades the Assyrian National Association of America (ANA), som i slutet av första världskriget skickade en delegation till fredskonferensen i Paris, där dokumentet "The Claims of Assyrians" lades fram, i vilket man gjorde anspråk på territorium för assyrier i norra Mesopotamien under västmakternas beskydd (Dadesho 1987, Yacoub 1986, 1992, Yonan 1978, 1998). Även kristna i Djezirah ställde anspråk på bildandet av en egen stat mellan floderna Eufrat och Tigris och på delar av det gamla assyriska rikets kärnområde (Andersson 1983). Uppgifter i följande avsnitt om mellankrigstidens händelser baseras på Yacoub (1986, 1992), Yonan (1978, 1998), Palva (1977) och Dadesho (1987).

Nestorianska assyriska beväpnade styrkor stred på de allierades och ryssarnas sida mot turkarna i Urmia-regionen under första världskriget. De ombads 1915 av ryssarna att försvara den persiska gränsen mot turkar och kurder och 25 000 man beväpnades och deltog i strider. Men efter bolsjevikernas maktövertagande 1917 drogs de ryska trupperna tillbaka och assyrierna fick klara sig på egen hand. Samma år enrollerades assyrier i de allierades styrkor och de allierade gav försäkringar om beskydd av assyrierna och löften om autonomi som tack för stöd till de allierade. De assyriska styrkorna beväpnades under befälhavaren Aga Petros och hade till uppgift att stoppa de turkiska styrkorna i Urmia-regionen och dessas intåg mot den persiska gränsen. De var numerärt underlägsna och kunde i längden inte stå emot den turkiska offensiven. De fick löften om förstärkning av engelska armén i Bagdad, men fick p.g.a. förändrad krigsbild och tyskarnas antåg mot Asien ingen hjälp. Situationen blev outhärdlig och assyrierna som inte kunde hålla stånd mot de turkiska styrkorna flydde mot Bidjar. Dessa skickades senare av engelsmännen mot irakiska Mesopotamien till Bakuba där flyktingläger upprättades. Andra värvades till "Assyrian Levies" i den brittiska armén. Återigen gav engelsmän och fransmän som också upprättade assyriska bataljoner löften om autonomi.

Efter de allierades seger och det ottomanska imperiets fall var assyrier-kaldéerna fyllda av hopp. De var övertygade om att Storbritannien och Frankrike skulle tilldela dem ett nationalhem på deras förfäders jord; detta var så mycket mer troligt då engelsmännen - som ockuperade Irak från och med 1918 med hjälp av just "Assyrien Levies" - hade engagerat sig för att antingen ge dem autonomi eller vidta åtgärder för att garantera dem en värdig tillvaro. Frankrike hade gjort liknande uttalanden och hade i Syrien grundat en assyrisk-kaldeisk bataljon (Yacoub 1992:44).

Att nestorianerna och jakobiterna inte kunde jämföras med armenierna och kurderna motiverades med att de aldrig hade haft en egen stat, att de aldrig hade varit förenade under en gemensam ledning, att de inte hade något gemensamt centrum och framför allt att de inte hade något sammanhängande geografiskt område där de skulle ha utgjort en majoritet. Deras begränsade självbestämmanderätt hade alltid byggt på den kyrkliga sammanhållningen och skulle enligt uppgörelsen även fortsättningsvis göra det. För de kristna var beslutet en grym besvikelse (Palva 1977:17).

Kraven på en autonom stat avlogs i Paris 1919, men assyrierna gavs garantier om beskydd inom ramen för ett autonomt Kurdistan i Sevresavtalet 1920. Turkiet förkastade Sevresavtalet och accepterade inte minoriteternas anspråk på autonomi. Den nye ledaren Mustafa Kemal deklarerade att

Det nya Turkiet kommer att kämpa för sin rätt som vilken självständig nation som helst. Sevresavtalet är en sådan dödsdom att vi begär att dess namn ej träder över en väns läppar. Vi kommer inte att träda i förbindelse grundad på principen om förtroende med någon som inte kan få Sevresavtalet ur huvudet. Enligt vår åsikt existerar inget sådant avtal (i Yacoub 1992:46).

I Lausannefördraget som undertecknades 1923 fanns inga avtal om autonomi, men i avtalet ingick klausuler om beskydd av icke muselmanska minoriteter. Vid NF:s konferens i juni 1928 beslutades att åtgärder som vidtagits för de ryska och armeniska flyktingarna också skulle gälla ”turkiska, assyriska, assyrisk-kaldeiska och jämställda flyktingar” (citerat i Socialstyrelsen 1979:35, se också Nobel 1980:124). Assyrisk, assyrisk-kaldeisk och jämställd flykting definierades som ”Varje person av syrisk eller assyrisk-kaldeisk härkomst och även genom jämställande av varje person av syrisk eller kurdisk härkomst, som inte åtnjuter beskydd av den stat som han tidigare tillhörde och som ej erhållit eller inte innehar annan nationalitet” (Socialstyrelsen 1979:35).

De assyrier som flytt till irakiska Mesopotamien hoppades kunna återvända till sina hemtrakter, men denna förhoppning kom på skam då Hakkari-området blev turkiskt område med NF:s godkännande 1925 samtidigt som Mosulvilajeten tilldelades Irak. De skingrades av det engelska styret i bergen. När Irak blev självständigt 1932 vidtogs åtgärder för att samla assyrierna från Hakkari i etniskt homogena regioner. Deras situation var prekär och samlingen av gruppen misslyckades eftersom irakiska staten såg detta som hot mot landets integritet.

1933 fråntogs patriarken Mar Eshai Shimoun XXIII och hans familj sitt irakiska medborgarskap i kraft av en ny lag. På grund av detta och den i övrigt osäkra situationen emigrerade drygt 500 assyrier till Syrien (som var franskt mandatområde). En månad senare återvände de för att hämta sina familjer, men blev stoppade av irakiska trupper och eldstrid uppstod. Från 7 till 15 augusti anfördes assyrierna, byar brändes ner och hundratals, enligt vissa källor tusentals, människor dödades. Den assyriska frågan togs ännu en gång upp i NF. Frågan om ansvaret för ”augustimassakern” ajournerades på irakisk begäran. Europeiska röster krävde att NF skulle tvinga Irak att respektera minoriteternas rättigheter enligt ingångna internationella avtal och garantera deras säkerhet. En kommitté tillsattes för att undersöka var assyrierna kunde bosätta sig. Flera länder konsulterades däribland Brasilien, Brittiska Guyana, Argentina, Australien, Frankrike, Grekland och Turkiet. Försöken misslyckades och assyrierna blev kvar i Irak med undantag för en grupp som bosatte sig i nordvästra Syrien, vid floden Khabour.

De kristnas krav på autonomi upprepades på 1930-talet då Syrien och Libanon styrdes under franskt mandat. På grund av oroligheter mellan muslimer och kristna delade fransmännen upp mandatområdet i fyra regioner med olika grad av självständighet. Detta ledde till protester från de kristna och de krävde autonomi under franskt beskydd. Syrisk-katolska kyrkans patriark Ignatius Tappuni representerade de kristna (nestorianer, kaldéer, syrisk-ortodoxa) men fransmännen slog ned separatistaktiviteterna.

Under andra världskriget enrollerade assyrier sig i brittiska och franska armén och 1945 efter kriget sände politiska och religiösa ledare en petition till konferensen i San Francisco och krävde en plats i det nya NF.

### 9.2.2 Fas två i transformationen av etnisk identitet

Den andra fasen i denna förändringsprocess inträffade efter panarabismens uppkomst på 1950-talet, vilken var ett svar på staten Israels tillkomst och grannfolkens modifiering av sina kollektiva identiteter. Under 1950-talet bildades flera nationalistiskt inriktade organisationer i flera länder i Mellanöstern. Under denna andra fas drogs fler individer in i förändringsprocessen. Nya organisationer, institutioner, idéer och aktiviteter skapades och utvecklades. Förändringsprocessen var dock fortfarande ett elitprojekt vid detta tidsskede, ett fåtal var involverade och engagerade i omtolkningen av den etniska identiteten. Enhetsträvanden, strävanden efter erkännande och det nationella tänkandet förankrades dock på allvar under 1950- och 1960-talen. Den andra fasen inleddes i mitten av 1950-talet med bildandet av olika politiska och sociala organisationer. Assyriska Demokratiska Organisationen (ADO) bildades 1957 i Syrien och Libanon av individer som tidigare utvandrat från Turkiet. Organisationens idéer började spridas samtidigt som fler fick möjlighet till utbildning och började betrakta sin grupps situation med nya ögon och började inta ett alltmer kritiskt förhållningssätt till prästerskapet för deras underdånighet gentemot statsmakterna och för deras prioritering av egna intressen framför folkets (se också *Darbo* maj/juni 1998:9–10).

Kärntruppen i denna fas utgjordes av universitetsstudenter och andra politiskt medvetna som arbetade för att medvetandegöra folket om dess rättigheter och historiska ursprung. Under denna fas tog idéerna en fastare och mer organiserad form och de influerades starkt av politiska händelser i regionen, men också globalt av händelser som befrielse rörelser i f.d. kolonier i Afrika och Asien. Arabismen med dess enhetstanke utgjorde en av de mer urskiljbara komponenterna som påverkade de nationella tänkarna i gruppen. Denna fas kan således ses som en reaktion mot den arabiska nationalismen och panarabism mot zionism, samtidigt som den var influerad av västerländskt inflytande och uppkomsten av självständiga arabstater och Israel. Med det omgivande samhällets transformation av kollektiva identiteter tvingades de syrisktalande kristna i Syrien att ta ställning till frågan om vilka de var, reflektera över sin etniska identitet och bli tydligare medvetna om och artikulera denna, då panarabismen vann gehör hos allt fler i den arabiska befolkningen. Dramatiskt uttryckt hamnade de syrisktalande kristna i den nya kontexten med nya identitetskategorier i en situation som upplevdes som "identitetslöshet". Det fördes fram idéer om den egna annorlunda etniska och nationella identiteten baserad på särskiljande språk, religion, historia och ursprung. För första gången producerades t.ex. musik med icke religiösa sånger på syriska. Med grundandet av ADO togs ytterligare steg i riktning mot en nationell politisk rörelse.

Den andra fasens nationella rörelse uppstod i Kamishli i Syrien som en underjordisk och hemlig rörelse. Målet för organisationen var ett erkännande av gruppen som ett folk med kulturella rättigheter. Organisationens grundläggande mål var att få den assyriska gruppens etniska identitet officiellt erkänd, vilket stred mot landets politiska system och lagar. Organisationen fungerade samtidigt som en kraft mot assimileringpolitiken i Syrien och dess aktiviteter syftade till och medförde ett ökat etniskt medvetande. Det politiska systemet nödvändiggjorde att rörelsen arbetade hemligt i form av ideella föreningar. Arbetet för erkännande och språkliga och kulturella rättigheter har bedrivits med demokratiska medel, genom opinionsbildning, informations spridning, vädjanden, appeller och lobbying. De demokratiska arbetsmetoderna spelar stor roll för ADO och dess medlemmar och våldsmetoder förkastas kategoriskt.

ADO ville att de länder som assyrierna lever i måste erkänna deras nationalitet. De måste ge dem språkliga och kulturella rättigheter (MVG 3:12).

Men mänskliga rättigheter kommer först på dagordningen hos nästan alla våra politiska partier och organisationer. Sen finns det krav också – som jag sa – i alla våra hemländer att alla folkgrupper ska umgås med varandra under samma förutsättningar, dela lika på skyldigheter och rättigheter. [...] Ja. Naturligtvis så ingår det i de mänskliga rättigheterna att ha rätt till att undervisa i sitt språk, sin historia, religion i ett fritt och demokratiskt samhälle. Man ska bestämma över sig själv i de områden där assyrierna är i majoritet till exempel. Det här ingår i de mänskliga rättigheterna (MVG 2:9).

När det gäller ADO arbetar vi för en odelbar assyrisk nationalitet, t.ex. [...] Alltså ordet assyrier kan innehålla olika kyrkor, därför säger vi att den är odelbar. Den måste vara... Alla ska heta assyrier, men de kan tillhöra olika kyrkor, det spelar ingen roll. [...] Syrisk-ortodoxa, protestantiska, katolska, kaldeiska, nestorianska, alla som tillhör vårt folk. ADO samarbetar eller vill arbeta för folkets existens (MVG 10:21–22).

Underjordisk verksamhet breddade ut sig från slutet av 1960-talet och olika föreningar och sammanslutningar bildades, kulturella och idrottsliga aktiviteter bedrevs. Samtidigt kom ett fåtal prästseminarier och kloster att utgöra viktiga källor för bildandet av en elit som, mot det dominerande prästerskapet och deras vilja och intentioner, senare kom att arbeta för nationell verksamhet och upplysning. ADO blev mot slutet av 1970-talet en mindre hemlig organisation och efter flera arresteringar av medlemmar i mitten av 80-talet blev dess existens känd för alla. Organisationen har spelat en stor roll för gruppens etniska medvetande och många menar att det var tack vare ADO som assimileringen av gruppen i Syrien och Libanon kunde hindras. ADO spelade också en annan viktig roll genom att den inspirerade till grundande av organisationen ADR bland assyrier i Irak. Senare fick ADO förgreningar i Västtyskland, Sverige och USA.

Även om grunden för den assyriska demokratiska organisationen lades på 1950- och 60-talen verkar det politiska arbetet inte haft klart utkristalliserade mål utöver arbete för enandet av kyrkorna, omvärldens erkännande av assyrierna som nation och arbetet för att bevara och utöva språk och etnisk kultur. En viktig förklaring till detta och att det politiska arbetet hade karaktären av ideellt arbete i hemliga föreningar är att sådant arbete inte tilläts av regimerna och på så vis fanns inget utrymme för dylika rörelser till mer reella förverkliganden av uppställda mål.

Idéer om enande av de olika kyrkorna och olika organisationer influerade av dessa idéer uppstod på olika håll hos gruppen. I Libanon bildades 1970 *Assyriska Kulturorganisationen*, organisationen startade en skola där syriska lärdes ut och gav ut en tidning (Andersson 1983:20). En av de intervjuade kvinnorna i den vuxna generationen som bott i Libanon återger sitt möte med en av dessa organisationer och vilket motstånd hon stötte på från omgivningen p.g.a. sitt intresse för identitetsfrågor.

Det fanns en assyrisk organisation som kallades *Bröderna*. Jag var med i den kyrkliga föreningen. Jag försökte att gå in i *Bröderna* [...] en kille berättade att det finns en organisation där man kan få veta vem man är och varifrån man kommer och vilken nationalitet vi har och sådant. Jag blev väldigt nyfiken och tänkte att dit måste jag gå, men hur skall jag ta mig dit? Jag måste hitta på en orsak, det var väldigt hemlighetsfullt. Jag vågade inte gå till min mamma och säga att jag skulle gå till en organisation, eller till en förening som de inte kände till, särskilt som det var åt det nestorianska hållet. För vi är jakobiter [...]. Vi gick dit, vi pratade om att det inte fanns skillnader mellan olika assyrier beroende på om man hade olika kyrkliga skillnader, utan att vi var ett och samma folk. Han berättade att vi haft ett land som nu var borta, att det var landet mellan de två floderna som nu är Syrien, Irak och Turkiet, och att vi försöker få vara där i fred. Får vi landet är det bra, men vi försöker att åtminstone få leva där i fred. Det lät väldigt spännande och jag kände mig väldigt glad och började känna mig starkare. [...]

Jag berättade för mamma att de påstår att vi är assurie, vi säger surioyo assurie. Förut kunde jag inte säga medenhoyo maarboye... så sa man assurie och suryoyo. [...] Nestorianer var assurie och vi var suryoyo. Då råkade min pappa gå förbi: "Vad sa du?" sa han. "Jag sa att han sa att vi var samma folk, att vi hade samma kyrka". Han sa att jag inte fick nämna dem i vårt hem. "De är värre än muslimer", sa han. Det finns en vers i Bibeln... "han är förvisad ifrån kyrkan och den som följer efter honom är också förvisad" (KVG 9: 8–9).

I mitten av 1970-talet uppstod utvandringstågen till Europa, vilket medförde att det politiska arbetet och strävanden efter erkännande försvagades eftersom ADO precis hunnit etablera sig och mer offensivt börjat organisera större grupper samtidigt som arbetet ännu inte etablerats i Turkiet. När Cypernkrisen återigen bröt ut 1974 ledde den samverkande med andra faktorer till en massiv utvandringståg av de syrisk-ortodoxa, först från Turkiet och senare från Libanon p.g.a. inbördeskriget. ADO såg negativt på utvandringen eftersom den underminerade och reducerade möjligheterna till förverkligande av kraven om erkännande och rättigheter för minoriteter.

Det var högst olyckligt för vår del. Jag tror att hade inte det skett, hade vårt folk med ADO i spetsen hunnit organisera sig ganska bra. Jag tror att som grupp skulle vi ha vunnit mycket på det. Jag tror att man skulle varit mycket mera politiskt medveten som grupp om sitt ursprung, om sin etniska tillhörighet, om sitt land, etc. (MVG 1:13).

I linje med ADO:s hållning verkade t.ex. Assyriska Kulturorganisationen i Libanon för att få assyrier/syrianer, och i synnerhet flyktingar från Syrien och Irak, att inte lämna landet. Ett projekt var att bygga ett sjukhus i Beirut. Pengar samlades in bland assyrier i Europa och USA, men räckte inte till för att realisera projektet. I början av 1980 tog Assyrian Universal Alliance (AUA) på sig ansvaret för projektet och en stor mängd medicinsk utrustning insamlades bl.a. genom Assyriska föreningen i Augsburg och tyska kyrkans insatser (Andersson 1983:20). Den nationella rörelsen stärkte sin ställning i Libanon i början av 1980-talet och en viktig förklaring till detta ligger i invandringen av nestorianska assyrier från Irak och att gruppen i stor utsträckning identifierade sig som assyrier. Enligt en undersökning identifierade 58% av nestorianerna sig som assyrier och 22% som kristna och övriga identifierade sig som libaneser ("The Assyrians in Lebanon" 1980 i Andersson 1983:21).

## Sammanfattning

Till följd av transformationen av kollektiva identiteter, ändrade relationer mellan religion, nation och etnicitet, kontakten med västerlänningar och idéer om nationen fungerade inte längre kristendomen som en tillräcklig identitetskategori för de intellektuella, och deras sökande efter rötter ledde till den antika mesopotamiska kulturen och en identifikation med den. De påverkades av och anammade nationella idéer. De orienterade sig i historien och påverkades bl.a. av de historiska kunskapsfragment om den förkristna tiden under sin utbildning i klosterekolor och av utgrävningar samt påverkades av missionärer. De fann fragment och sökte de historiska rötterna och började artikulera sina idéer i böcker, artiklar och tidskrifter, vilka långsamt började spridas till folket. Dessa tänkare var utspridda i olika delar av världen och hade kontakt med varandra. De tog del av varandras idéer, tidningar och böcker. Dessa tänkare var inte bara influerade av externa idéer, av grannfolkens transformation av kollektiva identiteter, av västerländska idéer om nationen, utan också av sina lärare som var kyrkans män.

De reagerade också starkt mot det de uppfattade som splittringen av sitt folk i olika kyrkor. Ett viktigt led i deras arbete att ena de olika samfundet till en kollektiv identitet,

var att upphäva den splittring som uppstått mellan kyrkorna och upphäva den kyrkliga schism och antagonism som rådde mellan samfundet genom religiös bannlysning. De första nationella tänkarna reagerade också starkt mot gruppens utsatthet och hotet om förintelse, upprepade massakrer och den hårdföra assimileringen.

Den politiska och militära verksamheten blev hos nestorianska assyrier mer organiserad under första världskriget och under denna tid samt några decennier framåt framförs från flera samfund krav på autonomi till NF. Den andra fasen i den syrisk-ortodoxa gruppens transformation av den kollektiva identiteten var, utöver samtida förändringar såsom grannfolkens transformation av kollektiva identiteter, uppkomsten av nya självständiga stater, ökad panarabism och nationalism, också starkt influerad av den första fasens händelser, tänkare och deras idéer. Organisationen ADO uppstod i Syrien för att ta tillvara gruppens kulturella och etniska rättigheter och spreds så småningom till Libanon, Turkiet och Irak.

Uppkomsten av ett nationellt tänkande hos intellektuella under både fas ett och två kan inte minst ses som reaktioner på en förvärrad situation för gruppen. I den första fasen var det folk mord och förnekande av gruppens etniska existens och historiska ursprung samt turbulensen kring nationsbildningsprocessen på det forna ottomanska imperiets territorium. Under den andra fasen var det ökad arabisk nationalism och assimileringstryck. Ett mer öppet politiskt och nationellt medvetande hos olika individer och nätverk tilltog kraftigt i samband med utvandringen till andra världsdelar och andra regioner i Mellanöstern.

Ett nationellt medvetande uppstod hos de intellektuella i gruppen för drygt hundra år sedan och dessa arbetar sedan dess mot omvärlden och delar av den egna gruppen för att detta tänkande och medvetande ska spridas till hela folket och erkännas av världssamfundet och i synnerhet av grannfolken och deras regeringar i Mellanöstern. Motståndet mot dessa strävanden kommer å ena sidan inifrån gruppen och å andra sidan från andra folkgrupper. Denna påverkan kunde bara försvagas av ett antal viktiga förhållanden såsom gruppens relativa koncentration och geografiska isolering, dess kyrkliga ledarskaps underdånighet gentemot sina härskare och ett egenintresse i att inte låta sitt folk påverkas av samtidens förändringar och som grannfolken transformera den kollektiva identiteten samt, vilket hänger samman med de två föregående, det stora folkflertalets analfabetism och således relativa avskärmning från de ideologiska skeendena, vilka filtrerades av eliten. Slutligen och kanske det viktigaste, gruppens relativa numerära fåtal och resurssvaghet gjorde att den inte kunde eller vågade genomföra det transformationsarbete och den självständighetssträvan som dess grannfolk gjorde.

Fastän gruppens nationella medvetande och känslor framgångsrikt undertryckts av externa makter och de interna kyrkliga ledarna har det tilltagit i djup och omfattning och har med tiden tagit sig allt mer explicita uttryck. Alltfler ser och identifierar sig sedan slutet av 1800-talet som en nation och därigenom förkastar de sin, av den dominerande majoriteten i Mellanöstern, tillskrivna identitet som kristen minoritet. Utöver kollisionen mellan en gruppens självidentifikation och identifikation av andra kan frågan ställas om detta kan ses och förstås utifrån att den samtida sociala enheten i dag i världen utgörs av nationalstater vilket ger tyngd åt att göra anspråk på status som nation. Det finns många exempel på att assyrierna försöker få stöd för sin sak från det internationella samfundet för att legitimera sina territoriella, kulturella, språkliga och religiösa krav. Dessa krav kan ses som ett försök att uppnå jämlikt medborgarskap och mänskliga rättigheter.





## 10. Assimilation och integration i Sverige

[...] och tack vare det svenska samhällets barmhärtighet får vi en bit bröd. Det här landet tillhör hedersmän, må gud bevara det åt dem (KÄG 7:10).

### Inledning

Assyriernas/syrianernas historia i Sverige kan delas in i två huvudfaser. Den första fasen inleddes 1966 då den svenska regeringen efter förfrågan från kyrkornas världsråd och FN:s flyktingkommisariat beslöt att bevilja asyl till 200 statslösa kristna i Libanon. En svensk delegation med representanter från olika myndigheter reste samma år till Beirut för att intervjua asylsökande och beviljade 205 personer asyl i Sverige. Majoriteten kom från Turkiet, närmare bestämt Tur Abdin. Andra kom från Syrien och Irak. Den svenska delegationen var inte uppmärksam på att de som beviljats asyl tillhörde olika kyrkosamfund och att de historiskt använt och var kända under olika benämningar (mer om detta i kapitel 12 och 13). Ett år senare anlände gruppen till Sverige och till AMS förläggning i Alvesta. Denna kollektiva överföring från Libanon fortsatte mellan 1972 och 1976 med 50 personer varje år. Eftersom dessa flyktingar var kollektivt överförda var uppehållstillstånd och arbetstillstånd redan beviljade, de togs emot av flyktingförläggningar och fick bl.a. undervisning i svenska. Till denna invandring kan också anknytningsfall inräknas.

Den andra fasen inleddes i mitten av 1970-talet då en spontaninvandring från Tyskland och Turkiet tog fart. Flyktingarna från Turkiet sökte asyl och uppgav att de flytt från Tur Abdin p.g.a. religiöst och etniskt förtryck och utsatthet. Invandringsvägen föranledde en debatt i media och bland berörda myndigheter om migrationens orsaker verkligen var de uppgivna eller om de mer berodde på sociala och ekonomiska förhållanden. Myndigheterna ansåg att något direkt religionsförtryck inte kunde påvisas i sydöstra Turkiet, men att gruppen var utsatt, otrygg och utsattes för övergrepp av den kurdiska befolkningen i Tur Abdin. Statens invandrarverk ansåg att gruppen inte uppfyllde kriterierna för politiska flyktingar enligt Genèvekonventionen. Till följd av spontaninvandringen infördes 1975 en ny kategori av flyktingskäl, s.k. B-flyktingar, till den svenska flyktinglagen. Det var människor som inte motsvarade definitionen av nämnda konvention, men erhöll asyl av humanitära eller ”flyktingliknande skäl”. Efter denna lagförändring beslutade regeringen 1976 att de som kommit till landet skulle få stanna och att samtliga skulle betraktas som B-flyktingar. Sedan infördes visumtvång för turkiska medborgare för att förhindra fortsatt spontan invandring.

Vi skall i detta och tre följande kapitel titta på den dynamiska interaktionen mellan erfarenheter från hemlandet och den nya verkligheten samt fokusera på frågan om etnicitetens överlevnad i Sverige. I detta kapitel sker analysen 1) utifrån en distinktion mellan två former av sociala relationer och social organisation, där gruppens ursprungssamhälle kan karakteriseras som traditionellt och det svenska samhället som modernt; 2) med hjälp av begreppen etniska relationer; 3) utifrån en diskussion om assimilation respektive integration; 4) utifrån förhållandet att undersökningsgruppen är statslös. I kapitel 11 genomförs analysen med hjälp av begreppet praktiker, i kapitel 12 utifrån en diskussion om fördjupad transformation av etnisk identitet och kultur och slutligen i kapitel 13 diskuteras den intervjuade elitens retrospektiva självgranskning och prospektiva blickande samt omgivningens erkännande.

Migrationsforskningen har ställt och diskuterar alltså frågorna om hur länge etniciteten överlever, vilka mekanismer som ligger bakom reproduktion av etnicitet och att etnicite-

tens betydelse avtar med tilltagande modernisering. Svaret har med en förenkling varit trefaldigt: 1) etnisk särart överlever olika länge för olika grupper, beroende på hur stora kulturskillnaderna är och beroende på majoritetsbefolkningens inställning till de etniska grupperna; 2) etniciteten kommer med tiden att försvinna; 3) etniciteten kommer att förändras men bestå och konstituera det plurala samhället. Frågorna om etnicitetens överlevnad har också besvarats genom att undersöka vilka funktioner etniciteten har. Den kan ha skyddsfunktioner, identitetsbevarande samt stathöjande funktioner (Ålund 1985). Ålund drar, utifrån etnicitetsforskningen i USA, slutsatsen att etniciteten har olika funktioner och betydelse i olika generationer och under olika perioder i vistelsen och i olika klasser. Resultaten summerar etnicitetens tre funktioner under olika faser. Under den första fasen, invandringen, har etnicitet funktionen att skydda identiteten och det sker genom inkapsling. Etniciteten är i detta skede kopplad till nationella grupper, medan andra grupper utesluts från denna gemenskap. Nästa fas kännetecknas av att gruppen med tiden utvecklar intern integration och invandrarkulturer växer fram. Etniciteten har nu en mångetnisk bas och en klassbas. Fas tre kännetecknas av extern integration. I takt med ökad social mobilitet minskar betydelsen av etnicitet som sammanhållande faktor.

I den fortsatta analysen av etnicitetens överlevnad utgår jag från distinktionen att assimilation åsyftar en kulturell förändringsprocess, vilken innebär att invandrargrupperna anammar majoritetssamhällets kulturella värde- och normsystem, medan integration åsyftar en social och politisk delaktighet och inlemmande i samhället på jämlika villkor. Den avgörande betydelsen med distinktionen mellan begreppen integration och assimilation följer Gordons (1964) tes att det är möjligt med kulturell assimilation med bibehållen social organisation. Negativt uttryckt kan invandrargrupperna förlora sin ursprungskulturs särdrag utan att vara integrerade i bemärkelsen delaktiga i samhället, ha jämlik tillgång till resurser och maktpositioner. I detta fall råder en kulturell assimilation och en social segregation. Den gängse definitionen av assimilation har varit att det är en process som innebär eller leder till att kulturell likhet uppstår. Integrationsbegreppet råder det större oenighet kring. Diaz (1993) förslag är att begreppet relateras till jämlikhet i relationer. De bägge processerna hänför sig till olika sfärer i samhället där assimilation hänför sig till kulturell likhet/jämlikhet och integration till social jämlikhet. Den första antas uppnås genom socialisering i värdsamhällets kultur, den senare förutsätter jämlik och rättvis fördelning av möjligheter och resurser för delaktighet i samhället. Makt och resursfördelning, möjlighet till social mobilitet och tillgång till resurser är viktiga för att förstå integrationsprocessen (se t.ex. Rex 1992, Steinberg 1989, Ålund 1985).

Begreppet integration definieras sålunda som en social process med interaktion mellan invandrare och värdbefolkningen. I kontrast till begreppet assimilation betyder integration inte nödvändigtvis att kulturella skillnader försvinner. Begreppet integration uppfattas som "the qualitative increase of participation of minority members in systems of social interaction and relations within the majority society" (Diaz 1993:7). Det är möjligt att skilja mellan personlig, interpersonell och kollektiv nivå av integration och se integration i förhållande till olika sfärer i samhället, t.ex. till den kulturella, ekonomiska, sociala och politiska sfären.

Det råder enighet inom migrationsforskningen att begreppen integration och assimilation är relaterade till invandrarnas anpassning i den utsträckning de i vissa avseenden blir mer lika värdbefolkningen. Vanligen utpekas tre olika faser i integrations- och assimilationsprocessen: ackulturation, integration och assimilation (Arnstberg/Ehn 1976). Bernard (1967) urskiljer fyra faser i integrationsprocessen: "immediate self maintenance, acquis-

tion of community behavior patterns, movement into community structure, acquisition of a home, adoption of ideology” (i Diaz 1993:13). De generella erfarenheterna av assimilations- och integrationsprocesser visar att assimilation vanligen inträffar med den tredje generationen vilket inte nödvändigtvis innebär eller medför social integration. Svenska erfarenheter pekar t.ex. på kulturell assimilation med bibehållen strukturell ojämlikhet (se Ålund 1985). Assimilation respektive integration handlar således om utfallet av mötet mellan minoritetsgruppen och majoritetssamhället, där resultatet både avgörs av storsamhällets kulturella tryck och de möjligheter och hinder till integration som föreligger, samt etniska gruppers resurser att hantera assimilationshot och strävan efter integration. Detta är givetvis ytterst generella och principiella iakttagelser och det finns många exempel där etniska gränser och kulturella mönster bevaras. Hur dessa processer faktiskt går till för olika grupper kan bara besvaras utifrån gruppens möjlighet och vilja till assimilation/integration och deras förmåga därtill, jämte det omgivande samhällets möjligheter och begränsningar för detta.

Med detta analysperspektiv och begreppsliga distinktion kan vi lättare analysera undersökningsgruppens upprätthållande av den etniska identiteten och de möjligheter eller begränsningar som föreligger för detta.

Det är av stor vikt att se gruppens assimilations- respektive integrationsprocess, kort uttryckt dess etniska identitet, i förhållande till dess historiska och sociala kontext. Detta betyder ingalunda att vissa kulturella drag eller strategier inte kan överleva sin ursprungliga historiska och sociala kontext. Men det som överlevt genomgår förändringar. Man kan tala om historien verkande i och genom nuet och nuet verkande i och genom historien. Detta betyder bl.a. att etniska grupper inte bara förändrar sig i relation till den nya omgivningen utan också i relation till sociala och politiska förhållanden i det förflutna och det som händer i hemlandet och i samtiden. Invandrargrupperna kommer inte som socialt, historiskt, kulturellt tomta och formade kollektiv, å andra sidan kommer de till samhällen som inte heller är socialt, historiskt, politiskt neutrala. M.a.o. möts två olika sociala strukturer, var och en formad av sin specifika historia.

Därför kommer den ahistoriska synen på migrationsprocessen tillkorta då det är mer fruktbart att studera dialektiken mellan det förflutna och nuet, hur dessa storheter förstås och används samt tolkas på olika sätt. De historiska erfarenheterna, säger Ålund, används som resurser för anpassningsstrategier. De strukturella förhållandena i nutiden med sina möjligheter och hinder är avgörande ”för *hur* invandrarna kommer att använda sin kulturella bakgrund” (Ålund 1985:16). Innebörden av detta är att de historiska erfarenheterna och den i hemlandet rådande sociala ordningen tolkas och bearbetas utifrån nuets horisont och möjlighetsstruktur. De olika anpassningsstrategier som invandrargrupper utvecklar i värdländerna blir resultatet av mötet mellan det ”sociokulturella bagaget och varierande mötande villkor” (Ålund 1985:10).

Konstitueringen av invandrarans anpassningsstrategier kan förstås i kraftfältet mellan bakifrån och framifrån kommande krafter och av hur dessa krafter upplevs av grupperna (ibid). Krafterna som verkar bakifrån definieras med den materiella och ideologiska bindningen till hemlandet. Krafterna som verkar framifrån syftar på invandrarans position i värdlandet.

Förklaringen till att invandrare bygger ”skyddsmurar” menar Ålund ligger i invandrarans underordning i det sociala och politiska livet. Skyddsmurar definieras som ”ett samlingsbegrepp för olika förhållningssätt till omvärlden som grupper av invandrare utvecklar i syfte att markera och försvara sina intressen” (Ålund 1985:13–14). Skyddsmurarna antas betyda två saker: inkapsling och förstärkning av olika former av traditionellt beteende, men

kan också utgöra grund för social organisering för tillvaratagande av intressen. Ålund anser således att skyddsmurarna har två olika funktioner, att försvara värden, kulturella mönster och att förändra och protestera mot rådande levnadsförhållanden i invandringslandet.

En viktig del i det historiska perspektivet i studien av den assyriska/ syrianska gruppens relationer till den svenska majoritetsbefolkningen och de förras gränsbevarande strategier, kan inte förstås helt om man inte tar hänsyn till gruppens långvariga erfarenheter av svår förföljelse och diskriminering i Mellanöstern. De gränsbevarande strategierna sätts inte ur spel i den nya levnadssituationen, utan mobiliseras och används även i mötet med majoritetsbefolkningen i Sverige. Frågan är om de gamla gränsbevarande strategierna används, om de har förändrats och om nya utvecklade strategier används i Sverige för att upprätthålla den etniska gränsen.

Gruppens ekonomiska, sociala och framförallt politiska position är olika i de två samhällena och därmed dess förfogande över materiella, kulturella, politiska och ekonomiska tillgångar. För att förstå de gränsbevarande processerna i respektive samhälle måste de sättas i förbindelse med yttre förhållanden, med det vi kan kalla för objektiva samhälleliga förhållanden i form av ekonomiskt, politiskt och socialt system: vi behöver ha kunskap om arbetsfördelning, territoriella uppdelningar, grad och art av konkurrens med andra etniska grupper m.m. De interetniska relationerna, gruppernas interna organisation och de gränsbevarande praktikernas utformning beror på hur de yttre förhållandena är i det som vi kallar för det totala samhällssystemet.

De etniska gränsupprätthållande praktikernas förekomst och konstitution beror framförallt på hur de etniska relationerna ser ut i samhället. De etniska gränsupprätthållande praktikerna struktureras som svar på och på basis av det omgivande samhällets etniska sammansättning. Utomstående tillskriver gruppen olika identiteter i de två samhällena, interaktionen med andra etniska grupper är olika, den etniska dikotomin och dess kulturella innehåll är olika. Det innebär en sak att vara assyrier/syrian i Turkiet och en annan att vara assyrier/syrian i Sverige. Det som bildar kontrast mot majoritetsbefolkningen i Sverige är andra egenskaper än i hemlandet. Även om den betydelse som tillskrivs etnisk tillhörighet bara till en viss del korrelerar med det objektiva måttet på kulturskillnad så leder ändå olika avstånd mellan undersökningsgruppen och de övriga i respektive samhälle till olika tillskrivna identiteter. Vissa dimensioner och egenskaper som tidigare inte upplevdes särskilt viktiga framhävs i Sverige, t.ex. vissa kulturella drag och fysiska kännetecken, medan andra egenskaper som upplevdes som viktiga inte är lika relevanta, som till exempel den religiösa identiteten. Faktorer som undersökningsgruppens etnohistoria (förtryck, statslöshet, exodus, bosättning i nytt samhälle m.m.) och kulturella förändringar, som migration och bosättning i ett nytt land påverkar gruppens självbild, vilken ligger till grund för vilka särdrag och gränser som aktörerna kommer att betrakta som signifikanta för sin etniska identitet.

## 10.1 Från det traditionella till det moderna samhället

Undersökningsgruppens sociala organisation (värden, normer och sociala relationer) ses och förstås i relation till strukturella förhållanden i respektive land. Kulturella normer och värderingar står i ett ömsesidigt och inbördes förstärkande förhållande till sociala relationer vilka i sin tur formar och formas av samhälleliga förhållanden som t.ex. grad av arbetsfördelning, industrialisering, urbanisering, sociala, politiska och juridiska system. Ett visst mönster av sociala relationer genererar vissa mönster av kulturella normer och värderingar. Det måste m.a.o. finnas en viss grad av överensstämmelse mellan mönster i sociala relationer och kulturella värderingar, det är t.ex. svårt att förena individualism med kol-

lektivistiskt formade sociala relationer. Sociala relationer möjliggör, gynnar och genererar vissa slags preferenser och uppfattningar vilka i sin tur understödjer och legitimerar relationerna.

Gruppens sociala organisation i det traditionella ursprungssamhället skiljer sig kraftigt från den sociala organisationen som existerar i det moderna Sverige. Olikheterna i den strukturella kontexten i gruppens ursprungliga premoderna samhälle och deras nuvarande moderna samhälle får långtgående följder för gruppens sociala organisation och för upprätthållande av den etniska identiteten samt mer precist olika gränsupprätthållande praktiker. De samhälleliga strukturerna i Sverige står i många avseenden i motsatsförhållande till och underminerar de ursprungliga sociala relationerna, värderingarna och normerna. Förändringen av den traditionella sociala organisationen är m.a.o. nödvändig eftersom de levnadsförhållanden den baserades på i ursprungssamhället inte existerar i Sverige där andra förutsättningar för social organisation föreligger.

Av denna anledning har gruppen genom migrationen ställts inför nya situationer där de blivit tvungna att ”uppfinna nya kulturella mönster utifrån sina gamla – till andra situationer anpassade kulturella kompetenser” (Arnstberg, 1992:15). Detta betyder att gruppen ställs i en sådan situation att den både reproducerar och producerar kultur. Denna förändring är inte oproblematiske eller smärtfri; förändring sker på olika sätt och i olika omfattning, vad gäller sociala relationer, normer och värderingar samt praktiker, eftersom det föreligger en stark diskrepans mellan den ursprungliga uppsättningen sociala relationer, värden och normer och de som råder i det svenska samhället.

### **Mekanisk respektive organisk solidaritet**

Utifrån en idealtypisk distinktion kan gruppens ursprungliga sociala organisation benämnas som en traditionell livsform, och den sociala organisation som råder i det svenska majoritetssamhället benämnas som modern livsform. Denna distinktion och den följande analysen av gruppens sociala organisation bygger på den gängse uppdelningen mellan det traditionella och moderna samhället, mellan mekanisk och organisk solidaritet (Durkheim 1964), Gemeinschaft och Gesellschaft (Tönnies 1996), inom den sociologiska traditionen. Denna uppfattning innebär att vi kontrasterar det moderna mot det traditionella och lyfter fram skillnader, förändringar, diskontinuiteter medan vi bortser från likheter och kontinuitet mellan de två typerna av samhällen. Jag kommer att förbigå den omfattande diskussionen om dessa begrepppar och presentera det centrala i begreppen framförallt utifrån Durkheims diskussion om olika former av sociala relationer, i syfte att lägga grunden till användningen av dessa som organisationsprincip i följande resonemang om praktiker.

Även om många reservationer kan resas mot denna ”klara” uppdelning och vidare att denna distinktion inte oproblematiske låter sig appliceras på samhällen utanför västerlandet fungerar den ändå som ett tillräckligt stringent sorteringsinstrument. Distinktionen räcker för att strukturera materialet för vårt syfte. Begreppen opererar på en hög abstraktionsnivå och vid studiet av konkreta samhällen kommer vi inte att hitta några ”rena” *traditionella* eller *moderna* samhällen, utan de kommer att uppvisa drag som inte stämmer med det teoretiska schemat. Det moderna samhället kan t.ex. vara religiöst, vara en monarki, samt i olika sfärer och bland olika sociala grupper uppvisa en hög grad av kollektivism. Likaså kan det traditionella samhället ha moderna inslag som formell skolbildning, parlamentarism, sekularism o.s.v. Vad gäller vår fallstudie är det uppenbart att distinktionen mellan det moderna och traditionella inte till fullo överensstämmer med de två samhällen som står i fokus, emellertid har denna bristande överensstämmelse antingen framkommit i tidigare kapitel eller kommer att anges i följande kapitel.

Dessa anmärkningar gäller också mer precis begreppsparen mekanisk versus organisk solidaritet. Distinktionerna bygger på att de sociala relationerna är olika i olika samhällstyper, att två olika former av band håller människor samman. Dessa två former av relationer svarar mot två olika "idealtyper" eller extremformer av social organisation och utgör därför förenklingar av komplexa relationer och den sociala verkligheten. De ska inte uppfattas som dikotomier som utesluter varandra utan som kontinuum, och det är inte heller nödvändigt att se dem evolutionärt relaterade till varandra, att utvecklingen går från det ena till det andra.

Med hjälp av distinktionen mellan det traditionella och det moderna kan vi tydligt se att det moderna är ett radikalt brott mot det traditionella samhället. Det traditionella respektive moderna samhället kan analytiskt kontrasteras mot varandra politiskt, ekonomiskt, teknologiskt och kulturellt, fastän dessa olika samhälleliga sfärer i verkligheten är sammanflätade. Det traditionella samhället kännetecknas av agrart och uralt liv, av självförsörjande produktionssystem med en enkel icke mekaniserad teknologi, av feodala hierarkier med envælde, by- eller regionala identiteter, liten formell skolning samt hög grad av religiositet och kollektivism. Det moderna samhället kännetecknas av kapitalistisk ekonomi, industriell produktionsteknologi, demokrati och parlamentarism samt av nationalstaten som politisk enhet; centraliserad politisk makt, urbanisering, formell skolning, hög grad av individualisering, självreflektion, självkritik och emancipation av subjekten, hög grad av rationalisering och differentiering av olika sfärer i samhället. De två typerna av samhällen skiljer sig således från varandra i många av samhällslivets sfärer: ekonomi och produktionssystem, demografi, infrastruktur, politiska institutioner, sociala relationer, metafysik, religion, epistemologi, kultur, konst, arkitektur och inte minst kollektiva identiteter.

Durkheim skiljer på två sociala former, en av dessa existerar i det preindustriella och odifferentierade samhället. I detta samhälle är sammanhållningen baserad på en uppsättning gemensamma övertygelser och känslor. Denna form av solidaritet benämner Durkheim mekanisk. Den andra typen av social organisation existerar i industrialiserade och differentierade samhällen. Här är det arbetets sociala fördelning, som är kraften som åstadkommer inlemmande och sammanhållning av individer i samhället genom att knyta specialiserade yrkesroller till varandra i ett beroendeförhållande. Detta benämner Durkheim organisk solidaritet.

Den mekaniska formen är baserad på moralisk och social homogenitet, på individernas likhet, och upprätthålls och förstärks av lokalsamhället och dess sociala kontroll. I detta samhälle dominerar tradition, individen har en mycket underordnad ställning gentemot kollektivet, normer och värden ger kollektivet företräde framför individen, egendomen ägs kollektivt, religionen är svår att skilja från kultur och ritualer, individens handlande och tänkande bestäms av samfundet och relationer är baserade på släktskap och lokalsamhället. Individernas beteende är spontant, traditionellt och personligt. Det framställs som tämligen statiskt. Detta kommer till uttryck genom uppfattningen att det inte finns någon motivation för reflektion, ifrågasättande, nytänkande. Släktskap med samhällets handlingar och institutioner genomsyrar livet och omfattar stora delar av individens relationer och erfarenhet. Samhället är traditionsbundet, d.v.s. allt som har med tradition att göra betraktas som givet och självklart, det kan inte ifrågasättas och uppfattas som heligt. Traditionella objekt hanteras med restriktioner och tabun, och de hålls för heliga.

Det *kollektiva medvetandet*, som varierar i omfattning och styrka i olika samhällen, har störst omfattning och styrka i samhällen där mekanisk solidaritet råder. I dessa fall sammanfaller övertygelser och uppförande. Samhället är enhetligt och inte atomiserat och

det råder ett starkt kollektivt medvetande, d.v.s. en totalitet av övertygelser och känslor som alla delar. Överensstämmelsen mellan individens och samhällets/kollektivets synsätt, värderingar, normer, uppfattningar och känslor är stor, d.v.s. de sammanfaller i stor utsträckning. Det kollektiva medvetandet är starkt, omfattande, bindande och tvingande. Det har en yttre relation i förhållande till individen, det omfattar större delen av individens medvetande, det begränsar individerna och binder dem samman. Den enskilde individen kan inte önska bort det. Individens tillvaro styrs av sociala imperativ och förbud. I ett individualiserat samhälle skulle det sägas att individerna har låg grad av frihet. Individen underkastar sig omgivningens krav. Individen har inte separerats och blivit självständig, utan lever i "symbios med kollektivet". I samhällen med mekanisk solidaritet är de känslor som medlemmarna upplever gemensamt starka och brott mot det kollektiva medvetandet uppfattas som moralisk kränkning. Den som bryter mot förbud eller regler och går emot kollektiva känslor drabbas av stränga straff.

Samhällen med organisk solidaritet hålls samman av delarnas ömsesidiga beroende. Kampen för överlevnad, samhällets ökade volym och densitet medför ökad konkurrens, vilket leder till arbetsfördelning och utveckling av nya teknologiska arbetsmetoder som den fredliga och rationella lösningen som alternativ till krig eller migration. Arbetsfördelningen ger i sin tur upphov till individualisering, differentiering och specialisering. Människor är i detta samhälle heterogena, d.v.s. de är olika mentalt och moraliskt. Den ökade materiella och moraliska tätheten av människor är arbetsfördelningens förutsättningar. De leder till ökad kontakt och rörelse individer emellan och responderar på varandra. En sådan ökad kontakt och interaktion upprättar kontakt mellan tidigare åtskilda kollektiv och segment. Den ökande differentieringen sker parallellt med uppkomsten av individualism. Solidariteten är baserad på individernas olikhet. Varje del, eller individ, fyller en funktion, precis som varje organ fyller en funktion i en organism, varje del är unik och oersättlig, tillsammans bildar delarna en fungerande helhet. Nu blir det möjligt att basera integration, den sociala ordningen, inte på mekanisk likhet och kollektiv repression utan på individernas olikhet genom att de uppbär olika funktioner, men är ömsesidigt beroende av och kompletterar varandra. I den organiska solidariteten kan individen för första gången lösas från traditionella band och bojar som t.ex. släkten, lokalsamhället och det kollektiva medvetandet. Detta kommer framför allt till uttryck i att lagen från att ha varit repressiv blir restitutiv. Heterogenitet och individualism ersätter homogenitet och kommunialism.

Durkheims uppfattning är att de traditionella formerna av begränsningar och disciplin genom traditioner, social organisation o.s.v. har blivit obsoleta för det moderna samhället och livet. Han ser arbetsfördelningen vara den kraft och mekanism som ersätter gamla formers mekanismer för integration, genom att individerna kompletterar och är beroende av varandra i ett samhälle med arbetsfördelning, och ser detta som något unikt i historien, för första gången kan de traditionella mekanismerna för social kontroll och begränsning samt integration ersättas av nya mekanismer, den sociala arbetsdelningen. Den sociala arbetsdelningen skapar således integration och nya former av relationer och lagar. Gamla former av relationer och lagar baserade på repression, sedvänjor och kollektiva sanktioner försvinner och fördöms successivt.

Durkheims uppfattning är att straffens stränghet står i proportion till det kollektiva medvetandets styrka, ju starkare kollektivt medvetande desto starkare harm eller upprördhet över normbrott och således strängare straff. I samhällen med organisk solidaritet inskränks det kollektiva medvetandet, vilket t.ex. innebär ett försvagande av kollektiva reaktioner, som straff mot överträdelser av förbud. Brott betraktas i avtagande utsträckning som en kränkning av gemensamma moraliska känslor och uppfattas mer som en kränk-

ning av individuella rättigheter. Allt fler kontraktbaserade sammanslutningar ersätter spontana relationer mellan individer. Durkheim menar framförallt att individen får större utrymme att tolka sociala imperativ. Hon är inte lika fast inlemmad i kollektivet, hon börjar bli eller har blivit frigjord och självständig. Individens position gentemot kollektivet har stärkts, hon har nu stor grad av frihet.

Durkheims tankegång är således att arbetsfördelningen ersätter rollen av det kollektiva medvetandet som sammanhållande faktor i samhället. Detta är det normala fallet, men det kan också inträffa att arbetsfördelningen leder till motsatsen, t.ex. anomali – det patologiska fallet. Den gemensamma och viktiga konsekvensen av den ökade differentieringen är försvagning och mindre enhetlighet av det kollektiva medvetandet. Social differentiering leder också till differentiering av värderingar, normer, regler och synsätt. Det kollektiva medvetandet blir m.a.o. mer heterogent, mångfacetterat och det blir också svagare och svagare för att till slut upphöra (anomitillstånd). Dess innehåll förändras också och blir mer sekulärt, humanistiskt och rationellt och upphör att lägga höga värden på samhället. Senare ändrar Durkheim uppfattning och hävdar att det kollektiva medvetandet består även i det differentierade, heterogena, på organisk solidaritet baserade samhället. Det moderna samhället kan hamna i anomitillstånd, d.v.s. i ett tillstånd där kollektiva övertygelser och känslor inte är tillräckligt starka för att reglera social handling. Men det anomiska tillståndet tillhör samhällets patologiska dimensioner och är övergående. Durkheims idé är m.a.o. att förändringen från samhällen med mekanisk solidaritet till samhällen med organisk solidaritet inte per definition medför att det kollektiva medvetandet försvinner, men väl att dess former förändras. Det nya kollektiva medvetandet baseras på kulten av individen och respekten för andra människors lika värde och dessa övertygelser är moraliska.

På ett område blir sålunda det kollektiva medvetandet starkare och djupare förankrat, nämligen i fråga om individen. I det stora folktäta samhället med hög komplexitet och arbetsfördelning ökar skillnaderna mellan individerna och det enda som är gemensamt för alla är att de är individer. Under sådana omständigheter koncentreras oundvikligen kollektiva värderingar och känslor omkring ett enda objekt med all sin styrka; genom denna process tillförs objektet ett ojämförligt högt socialt värde. Individen, personligheten, är det enda objekt som alla kan sluta upp kring, dess förhållande är det enda återstående gemensamma målet; därför har också individen som sådan ett synnerligen högt värde i allas ögon. Det höjer sig över alla andra individuella mål och intressen och får lätt en religiös anstrykning.

As all the other beliefs and all the other practices take on an increasingly less religious character, the individual becomes the object of a sort of religion. We have a cult of personal dignity [...] if it is common in being shared throughout the community, it is individual in its object. If it turns all wills towards a single end, that end is not social. It is still from society that it derives all its force, but it is not to society that it attaches us: it is to ourselves (Durkheim, 1964:172).

Detta ser Durkheim som det högsta värdet i samhället: individens dignitet tillsammans med jämlika möjligheter, hög arbetsetik och social rättvisa. Moralen, det kollektiva medvetandet, blir också mer universell. Det moderna samhällets grundprincip är individualismen; varje människa utgår från sina individuella önskemål och begär att hennes krav skall bli uppfyllda. Rättvisa betyder respekt för individen. Den moraliska individualismen svarar på de sociala och ekonomiska förhållanden som råder i samhället. Individens frihet är inte flykt från sociala krafter och band utan möjliggörs just av samhällets utvecklingsnivå. Således är den moraliska individualismen uttryck för behovet av uppkomsten av en ny social ordning.



Den organiska solidariteten växer fram och ersätter den mekaniska arbetsfördelningen, som blir den nya integrativa kraften i det nya samhället, men förutsätter och utgår från det traditionella samhällets institutioner. Detta innebär följaktligen att även om det rör sig om två olika former av samhällen och solidaritet så följer det moderna samhället på det traditionella, det finns m.a.o. en historisk kronologi mellan de två samhällstyperna och formerna för solidaritet. Nisbet understryker betydelsen av detta argument och citerar Durkheim för att belägga den:

The division of labor can be produced only in the midst of the pre-existing society. There is a social life outside the whole division of labor, but which the later presupposes. That is, indeed what we have directly established in showing that there are societies whose cohesion is essentially due to a community of beliefs and sentiments, and it is from these societies that those unity is assured by the division of labor have emerged (Durkheim i Nisbet 1996: 86–87).

Durkheim ser inte de två formerna av solidaritet som uteslutande varandra, utan de kan enligt honom samexistera, mekanisk solidaritet kan fortleva i det högt differentierade samhället. Men de bägge formerna av solidaritet svarar mot samhällets sociala organisation och det moderna samhällets differentiering inträffar till följd av ökad volym och täthet i samhället.

If, as Durkheim argues, there are only two forms of solidarity – mechanical and organic – then the weakening of one will inevitably result in the strengthening of the other. Similarly with Tönnies's *gemeinschaft* and *gesellschaft*, with Sir Hey Maine's historical transition from status to contract, with Marx's relocation of control over the means of production from bourgeoisie to the proletariat, and with Weber's [...] dichotomy between markets and bureaucracies (Thompson/ Ellis/Wildavsky 1990:75).

Durkheims liksom de övriga klassikernas teorier utgick från dikotomiska begrepp, vilket innebär att förändring går från en variabel till en annan, det ges inte utrymme för några alternativ (Thompson/Ellis/Wildavsky 1990, Douglas 1992). Deras teorier om social förändring, eller förändring av livsformer är enkelriktad. Om det finns två livsformer, som klassikernas teorier gör gällande, innebär lämnandet av en ingående i den andra. Ett av de viktiga budskapen med möjligheten till flera olika typer av förändringar, att det finns mer än en destination, är att vi från ett makroperspektiv på ett visst givet socialt sammanhang inte kan uttala oss om förändringar på ett mikroplan. Det betyder att det inom makroförändringar kan finnas mikroförändringar vilka är annorlunda än de förra. Med klassikernas teorier om två livsformer lämnas inget utrymme åt denna distinktion mellan makro- och mikroförändringar. Förändringar går från en pol till en annan.

Douglas (1992) avfärdar Durkheims evolutionistiska formulering av mekanisk solidaritet och organisk solidaritet längs en historisk linje och hävdar att dessa former av solidaritet inte bara finns i stamsamhällen utan också i andra typer av samhällen. Hon omformulerar Durkheims kategorier som ett kontinuum mellan hög och låg grad av grupp, d.v.s. hög eller låg grad av betydelse av barriärer mellan medlemmar och ickemedlemmar. Douglas kompletterar med en vertikal dimension, hög eller låg grad av "grid", d.v.s. i vilken utsträckning det finns hierarkiska barriärer mellan olika positioner inom gruppen.

Douglas idé är att en individs agerande och inblandning i det sociala livet kan beskrivas fullständigt genom två dimensioner av socialitet, nämligen "grid" och "group". Grupp åsyftar i vilken utsträckning en individ är inlemmad i en avgränsad enhet. Ju större inlemmandet är desto mer är individens val präglade av gruppen. "Grid" åsyftar den utsträckning en individs liv är kringskuret och begränsat av externt pålagda föreskrifter. Ju mer bindande och omfattande föreskrifterna är desto mindre är individens liv öppet för indivi-

duell förhandling. Gruppdimensionen refererar således till i vilken omfattning en individs liv är genomsyrat, påverkat och upprätthållet av medlemskap i en grupp. Tilltagande grad av gruppmedlemskap följs av striktare kontroll av inträde i gruppen och gränserna som separerar medlemmar från ickemedlemmar blir i motsvarande grad högre.

Det som utgör den grundläggande poängen med grid/group-typologin är de olika sätt den sociala kontrollen utövas på, vilket följaktligen avgörs av kombinationen av de två variablerna av socialitet, d.v.s. grad av social reglering och delaktighet eller medlemskap. Enligt modellen begränsas individuella val antingen av krav att personen i fråga begränsas av gruppslut eller av krav att individer följer de regler som råder i deras liv och livssituation. Den sociala kontrollen definieras som en form av makt och maktutövning. Utiifrån modellen innebär den sociala kontrollen av den interaktion som försiggår mellan individer i olika positioner att vissa individer manipuleras och andra manipulerar. Det är vilka som deltar i denna maktkamp, eller vilka som har tillgång till makresurser och hur de använder dessa, som skiljer de olika formerna av social kontroll och med dem sammanhängande livsformer åt.

Den sociala kontext som utgörs av att individerna varken är bundna av inlemmande eller föreskrivna roller är den *individualistiska*. I den individualistiska sociala kontexten är alla gränser provisoriska och föremål för förhandling och överenskommelser. Individens liv kännetecknas således av relativt hög grad av frihet från andras kontroll, men samtidigt utövar densamme kontroll gentemot andra.

När en individs sociala omgivning kännetecknas av starka gruppbarriärer och bindande föreskrifter har vi att göra med en *hierarkisk* grupp. Individerna i en sådan social kontext är föremål både för kontroll av andra medlemmar i gruppen och av krav från socialt pålagda roller. Den hierarkiskt uppbyggda gruppen har i kontrast till den egalitära, som förfogar över få medel för att kontrollera sina medlemmar, många medel för kontroll. I detta sammanhang rättfärdigas utövning av auktoritet (och ojämlikhet) av att olika roller för olika människor möjliggör för människor att leva tillsammans mer harmoniskt än alternativa arrangemang. Douglas anser att det som är essensen i den hierarkiska sociala organisationen inte är stratifierade positioner utan snarare den övergripande helhet som omfattar dem. Det kännetecknande för hierarkiskt uppbyggda sociala enheter är delarnas förmåga att hjälpa till att upprätthålla helheten.

By definition this culture is maintained by claims accepted on behalf of the whole community; because claims overriding those of individuals members are acceptable, authority can be exerted on behalf of the community; its member persons perform public ceremonials, invest in public goods and justify a high degree of organisation in order to strengthen the public claims they cherish. One result is that a well-run hierarchy has a lot to offer its members, and in consequence it is not worried less they secede. Loyalty being secure, the main concern is that the up-down structure be not weakened (Douglas 1992:54).

Douglas begrepp rör sig på en institutionell eller gruppnivå och preciserar och kompletterar på så vis Durkheims begrepp på makronivå. Undersökningsgruppens migration från ursprungssamhället till Sverige innebär otvivelaktigt att de lämnar ett Gemeinschaftsamhälle och en livsform som präglades av mekanisk solidaritet och kommer till ett Gesellschaftsamhälle med en livsform som präglas av organisk solidaritet. Men vi kan inte på förhand uttala oss om vilken slags livsform gruppen utvecklar i det nya samhället, flera olika förändringar och alternativ är möjliga. Vi kan inte från olikheterna mellan de två samhällena på förhand uttala oss om förändringar av gruppens sociala organisation. Detta betyder att gruppens sociala organisation *kan* förändras i en annan riktning än åt organisk

solidaritet. *Det återstår för den följande analysen att utifrån denna begreppsdiskussion visa vilken slags social organisation som gruppen utvecklats i Sverige.* En central fråga i denna analys är förhållandet mellan individ och kollektiv, och hur detta förändras i Sverige, vilka band som förenar individerna med varandra. Kärnan i detta problemkomplex kan beskrivas som förändringar av individens relation till kollektivet. I denna relation kan två dimensioner utskiljas, den utsträckning individen är inlemmad i kollektivet och den utsträckning individens liv är kringskuret och begränsat av kollektivets föreskrifter.

### **Från Tur Abdin till Sverige**

Gruppens traditionella kulturella arv hör ihop med försörjningsätt och gruppbyggnader förknippade med jordbruk, vilka binder samman generationer med ömsesidigt beroende och ansvar för varandra. Det sätt på vilket assyrierna/ syrianerna artikulerar sin kulturella gemenskap skiljer dem från den urbana kulturens individualiserade människor, institutionella gruppbyggnader och sociala relationer. En av de centrala konflikterna är de olika principerna för mänskliga relationer och uppfattningen av individen. Medan gruppens traditionella ordning byggde på kollektivism samt individens inordnande och underordnande i kollektivet, bygger den moderna ordningen på individualism med ideal för självständighet och oberoende. Genom invandring till Sverige hamnar individerna i två olika uppsättningar av livsformer, den etniska samfundets kollektivistiska livsform och majoritetssamhällets individualistiska livsform. Hur individerna formas av de två livsformerna och hanterar spänningen mellan dem är en intressant fråga: Hur långt kan de t.ex. gå i anammandet av den svenska livsformen utan att den egna livsformens grundläggande principer ifrågasätts? Eller omvänt i vilken utsträckning kan den ursprungliga livsformen upprätthållas i Sverige? Individerna, om än i olika grad för olika generationer och könsgrupper, ingår de facto i de två livsformerna och försöker förena dessa i olika sociala kontexter på olika sätt. Det är viktigt att understryka att trots den kulturella och sociala avstånd som finns mellan de två livsformerna, är de varken statiska eller isolerade från varandra och fastän majoritetens livsform utövar en långt kraftigare påverkan på minoritetens livsform, råder en ömsesidighet mellan dem. Och individer är intentionella och nyskapande i interaktion och kommunikation, de utarbetar genom samspel olika strategier för att foga samman de två livsformerna.

Det agrara samhälle gruppen kommer ifrån kännetecknades av enkel teknologi, låg grad av arbetsfördelning och var självförsörjande i stor utsträckning. Detta samhälle var relativt isolerat geografiskt, socialt och mentalt, det var illiterat och bestående av en homogen gruppering med stark känsla av solidaritet bestående av små kollektiv, inte större än att alla kände varandra väl. Det sakrala dominerade samhället. Etik, moral och normer var klara och entydiga. Alla slags aktiviteter var underställda heliga sanktioner. Gruppen hade en stark gemenskap, hög intern samverkan och hade en hög grad av homogen livsstil och övertygelser, de sociala relationerna var varaktiga och mångsidiga, gruppen var bofast och hade hög grad av social kontroll, starka konformitetskrav och avvikelser bestraffades hårt. Skvaller och traditioner var mäktiga kontrollmedel och beteendet till övervägande del traditionellt.

Människornas lojalitet och attityder gick längs traditionella in- och utgrupper. Sociala kontakter var väsentliga och viktiga, tradition och ritual spelade stor roll i individernas liv. Den utsatta etniska positionen förstärkte gruppens sammanhållning och upprätthållande av identitet och religion, den senare bidrog genom deltagande i ritualer till ett stärkande av identiteten. Individens inlemmande i den etniska gruppen, i praktiken byn, var stark och interaktionen begränsad inom denna, en klar gräns rådde mellan medlemmar och icke-

medlemmar och därför var möjligheterna små och kostnaderna höga för individen att lämna gruppen. Gruppen hade stor kontroll och anspråk på medlemmarnas sexuella liv och endogami, stor förmåga och makt att utöva inflytande och tryck på individen att vara konform med regler. Individernas rättigheter och förpliktelser var väldefinierade till andra individer och kollektivet.

Släktskapsbanden var starka och kom till uttryck i storfamiljens relationer. Individens beroende av familjen var stort. Familjen utgör prototypen för sammanslutningar i Gemeinschaft (se Tönnies 1996, Asplund 1991, 1985). Banden i familjen är primordiala, individen föds in i en familj och även om han kan lämna familjen utgörs själva existensen av familjenavet, banden som är starkare än individernas fria vilja. Blod, plats och släktskap/grannskap/vänskap utgör de tre grundstenarna i Gemeinschaft. Alla omfattas av familjen men det är blodsbanden som konstituerar familjen. Familjen, släkten och grannskapet utgör den viktigaste gruppen i forndet av individen till en social varelse och för utvecklandet av normer och mål i ursprungssamhället. Dessa grupper, eller primärgrupper (Cooley i Loomis/Mckinney 1996) är intima och interaktionen är ömsesidig. Cooley karakteriserar primärgruppen som: en face-to-face-sammanslutning, sammanslutningen har en ospecificerad karaktär, den har relativ permanens, inbegriper ett mindre antal personer och det råder en relativ intimitet bland de deltagande. Dessa grupper är, menar Cooley, primära av flera anledningar, men framför allt för att de är grundläggande vad gäller förtroendet för individens sociala relationer och idéer. I dessa intima sammanslutningar uppgår individen psykologiskt i helheten.

[..]so that one's very self, for many purposes at least, is the common life and purpose of the group. Perhaps the simplest way of describing this wholeness is by saying that it is a "we" it involves the sort of sympathy and mutual identification for which "we" is the neutral expression. One lives in the the feeling of the whole and finds the chief aims of his will in that feeling (Cooley i Loomis/Mckinney 1996:15).

Det svenska samhället är motsatsen till det ursprungliga. Det är nära till andra samhällen och öppet och tillgängligt socialt och mentalt. Fixering vid vanor är svårt. Sociala barriärer är frånvarande. Det råder mobilitet och social cirkulation. Mål värderas i termer av effektivitet. Tradition och ritual spelar en liten roll. Rationalitet dominerar. Vetenskap är genomgripande och mäktig. Släktskapsband spelar en underordnad roll och kommer till uttryck i den konjugala familjen. Innovation inträffar ofta, förändring eftersträvas och idealiseras som framsteg. Informella sanktioner är svaga och formell lag dominerar. Kränkning av lagen frammanar ringa social missaktning. Legala kontrakt är regeln. Individuation intar en särställning i samhället och värdesystemet är föränderligt och reviderbart.

Den gamla sociala ordningen baserad på släktskap, hierarki, auktoritet, religion och lokalsamhälle undermineras i det nya samhället. Den traditionella ordningen blir i många avseenden inadekvat i det industrialiserade samhället med dess demokratiska principer, individualism och sekularisering. Hög grad av sekularisering har inträffat i gruppen och mer profana ritualer har utvecklats.

Migrationen till och livet i Sverige får till konsekvens att relationen mellan kollektivet och individen förändras och blir mer problematiskt och motsättningsfylld genom en tilltagande separation mellan individen och kollektivet. Förändringen innebär en successivt avtagande kollektivitet och tilltagande individualitet. Individen lösgörs gradvis från gamla restriktioner och får ny frihet, men också nytt ansvar. Graden av separation mellan de traditionella kollektiven och individen är väsentligt större i Sverige än i Tur Abdin. Relationer mellan individer i Sverige är i större utsträckning fria och obegränsade och rättigheter och förpliktelser mer öppna och förhandlingsbara. Grupptillhörighet spelar underord-

nad roll och individens prestationer och självständighet är det centrala. En annan skillnad är att gruppens sociala kontroll alltmer ersätts av personlig kontroll. Den förra definieras som internaliserade mönster som reglerar och påverkar människans benägenhet och känslor som därigenom begränsar handlandet. Social kontroll definieras som institutionaliserade mönster vilka reglerar och påverkar grupper när de följer sociala värden och strävar efter sociala mål.

Diskussionen om den sociala organisationen och dess förändring fortsätter och fördjupas i detta och följande kapitel.

## 10.2 Etniska relationer och identitetspolitik

Innan vi går in på de etniska relationer assyrier/syrianer har till svenskar ska först några ord sägas om invandringen under 1900-talet och etniska relationer i allmänhet i Sverige. Om man vill kan man börja denna historik med svenskarnas utvandring till Amerika under andra hälften av 1800-talet och i början av 1900-talet, som främst hade sitt ursprung i stark befolkningsökning och bristande försörjningsmöjligheter på landsbygden. Men redan runt 1930 blev Sverige ett invandrarland, många av de svenska utvandrarerna till USA började p.g.a. krisen återvända hem. I samband med andra världskriget tog Sverige emot flyktingar från baltiska stater och Norden. Tack vare att Sverige inte drabbades av andra världskrigets förödelse och hade sin infrastruktur och produktionskapacitet intakt medan Europa låg i ruiner, fanns en stor efterfrågan av svenska produkter i återuppbygget av Europa. När den svenska industrin följaktligen hade en markant expansion efter kriget uppstod arbetsbrist, en lösning som tog till vara arbetskraftsinvandring genom svenska företags aktiva rekryteringsförsök i Norden och Europa. Invandringen var dock obetydlig fram till 1960-talet, men ökade sedan starkt fram till mitten av 1970-talet. I början av 1970-talet upphörde den utomnordiska invandringen med undantag av anknävningsärenden, en förändring som orsakades av försämringen av världsekonomin, oljekrisen och lågkonjunktur i den svenska ekonomin. Vidare hade kvinnorna kommit ut på arbetsmarknaden, jordbruket mekaniserats och bönder gått över till andra sektorer i samhället och inte minst avfolkades norra delen av Sverige genom ”flyttlasspolitiken” till mellansvenska industristäder. Från början av 1970-talet uppkom också den stora invandringen av flyktingar som latinamerikaner, assyrier/ syrianer, och senare på 1980-talet även iranier, irakier och kurder, och på 1990-talet bosnier och somalier för att nämna de stora flyktinggrupperna. Under de senaste 40 åren har det tidigare etniskt homogena Sverige förändrats till ett invandrarland, ett mångetniskt samhälle.

1968 tillsattes, efter riksdagens diskussioner och ställningstaganden till riktlinjerna för den framtida utlänningspolitiken, invandrarutredningen, med huvuduppgiften att kartlägga invandras problem i Sverige och redovisa åtgärder för främjande av invandras integration i samhället. Utredningen lade i huvudbetänkandet SOU 1974:69 fram sina förslag. Riksdagen antog 1975 i linje med dessa förslag jämlikhet, valfrihet och samverkan som grunder och mål för invandrapolitiken; med denna politik övergavs den tidigare rådande assimilations- eller konformitetsideologin att invandrarerna så snabbt som möjligt borde bli svenskar. Invandrapolitiken syftade till att genom olika åtgärder underlätta invandrarernas inträde och integration i det svenska samhället, att uppnå jämlikhet mellan svenskar och invandrare och de senares politiska delaktighet i samhället, främja interetnisk samverkan och skapa förutsättningar för invandrargrupperna att upprätthålla sin ursprungskultur och identitet. Jämlikhetsmålet åsyftade en strävan att upprätta samma rättigheter och skyldigheter för svenskar och invandrare, bl.a. likvärdiga möjligheter att bibehålla och utveckla

sin ursprungskultur och sitt språk. Valfrihetsmålet åsyftade invandrargruppernas möjlighet att välja i vilken grad de ville försvenskas och i vilken grad de ville upprätthålla den ursprungliga kulturen och identiteten, och samverkansmålet syftade till att skapa goda etniska relationer som kännetecknas av tolerans och förståelse mellan invandrare och svenskar. Dessa mål försöker statsmakterna uppnå genom olika åtgärder, såsom bidrag till invandrarorganisationer, sändningar på minoritetsspråk i radio och tv, genom möjlighet till modersmålsundervisning, skapande av möjligheter till deltagande i det politiska livet, kampanjer och opinionsbildning för svenskars tolerans och förståelse för invandrare, åtgärder mot diskriminering på bostads- och arbetsmarknaden m.m.

Riksdagen beslutade 1997 att den tidigare *invandringspolitiken* skulle slopas och statsmakterna, landsting och kommuner, istället arbeta utifrån och för en *generell integrationspolitik* (reg.prop. 1997/98:16). Målen för integrationspolitiken ska enligt riksdagsbeslutet "vara lika rättigheter och möjligheter för alla oavsett etnisk och kulturell bakgrund, en samhällsgemenskap med samhällets mångfald som grund och en samhällsutveckling som kännetecknas av ömsesidig tolerans och som alla oavsett bakgrund skall vara delaktiga i och medansvariga för". Den gamla invandringspolitiken kritiserades bl.a. för att den lett till en olycklig kategorisering och ett stereotypt användande av begreppet invandrare med stigmatisering av invandrare, med den viktiga följden att det varit svårt att särskilja olika grupper med olika behov i kategorin invandrare. Juridiskt ska termen invandrare användas för nykomlingar som vistats i landet mindre än fem år. Under denna tid ska nykomlingarna efter behov och i avtagande grad erbjudas introduktion i samhället genom SFI-undervisning, hemutrustningslån m.m.

Med integrationspolitiken vill riksdagen vidare komma bort ifrån den sociala kategorisering och uppdelningen mellan "vi", svenskar, och "de", invandrare, utifrån sin grundläggande premiss och deklaration att det svenska samhället är ett mångkulturellt samhälle. Utifrån detta antas att mångfald är en angelägenhet för alla i samhället och behov av stöd och politik riktas till resurssvaga grupper vilka har svårigheter att komma in på arbetsmarknaden, har låg utbildning, är politiskt resurssvaga, bor i områden med behov av stöd, oavsett etnisk tillhörighet. Mångfalden i samhället bejakas således och utgör grunden för integrationspolitiken. I detta betonas den ömsesidiga integrationen mellan nykomlingar och i landet boendet medborgare. Både svenskarnas och nykomlingarnas ansvar och delaktighet i integrationsprocessen betonas och komplementaritet och mångfald i livsstilar, kulturer och etnisk identitet ses som en resurs. Såväl segregation som påtvingad assimilation avfärdas. Medborgarnas rätt och lika värde tolkas bl.a. som rätten att vara olik och därför bör samhället "underlätta för individen att integrera gamla och nya levnadsmönster och livsstilar på det sätt hon själv önskar". Betydelsen av öppen debatt, tolerans och lyhördhet understryks i det mångkulturella Sverige.

Även om det i Sverige i hög utsträckning föreligger jämlika möjligheter för majoritetsbefolkningen och andra etniska grupper till delaktighet och medbestämmande i samhällets olika sfärer, råder en markant strukturell segregation vad gäller boende, yrken och inkomster. I jämförelse med svenskar har invandrare sämre boende, ekonomi och arbetsmiljö och dessutom tyngre arbeten och lägre löner (Tema invandrare 1991, Andersson/Molina 1996, Gustafsson 1997). De har lågt deltagande i beslutsfattande och innehav av höga poster inom olika organisationer, de är kraftigt underrepresenterade i beslutsprocesser och det politiska livet i samhället (Michelleti 1996). Invandrare har också i jämförelse med svenskar sämre hälsa, är oftare sjukskrivna och uppstår i högre utsträckning sjukpension (Leiniö 1995, Kinlund 1995, SOU 1996, Häll 1997). Invandrare befinner sig generellt i en margi-

naliserad situation som kännetecknas av ”hög arbetslöshet, överrepresentation i tunga, smutsiga och/eller stressiga jobb med stängda karriärsvägar, större inslag av trångboddhet och låga inkomster” (SOU 1996: 107).

Arbetslösheten bland invandrare är flera gånger högre än bland svenskar; sysselsättningsgraden bland invandrare är 40 procent lägre i jämförelse med infödda (Ekberg 1997). ”Situationen på arbetsmarknaden, kännetecknad av extremt höga arbetslöshetstal och växande bidragsberoende, har antagit mycket stora proportioner och man kan tala om en separation mellan svenskar och invandrade på flera nivåer” (SOU 1996:126). Många arbeten är stängda för invandrare och det finns en starkt etnisk snedfördelning med en ökan- de etnisk homogenisering på arbetsmarknaden (Schierup 1994, Knocke 1994, SOU 1996). Utomnordiska invandrare och de som kommit till Sverige på 1980- och 90-talen har svårast att få arbete (Ekberg 1997).

Många invandrare tycker att svenskarna behandlas bättre av myndigheter: polisen, sociala myndigheter, försäkringskassan, vården och utbildningsinstitutioner (se t.ex. Lange 1995). Det svåra med diskrimineringen från myndigheter är att invandrare inte kan fly från dem som man kan göra från diskriminering från allmänheten. Arbetslivet drabbas hårdast av kritik för diskriminering och invandrare får inte ens möjlighet att komma till anställningsintervju p.g.a. utländska namn. På utbildningsområdet är barn på många håll särskilt utsatta för förtryck och mobbning. Vissa lärare diskriminerar invandrabarn medvetet eller omedvetet genom att t.ex. ge barnen lägre betyg än vad de faktiskt är värda.

Det föreligger således en stor diskrepans mellan de formella och konstitutionella möjlig- heterna och det faktiska utfallet. Invandrapolitiken har också kritiserats allt starkare på senare år för den skarpa diskrepansen mellan de ideologiska målen och vidtagna åtgärder för att förverkliga dessa, vilket avspeglas i invandrararnas faktiska strukturella position i det svenska samhället (se Schierup/Ålund 1991, Ålund/Karlson 1996, Bel Habib 1993, Rojas 1993, SOU 1996 m.fl.).

Detta är en högst generell beskrivning av invandrades levnadsförhållanden och som sådan räcker den för vårt syfte i detta kapitel, men en viktig invändning är att användning- en av begreppet invandrare klumpar samman grupper med högst olika bakgrunder på ett förenklat och onyanserat sätt. Dessa generella påpekanden måste nyanseras och specificer- ras till olika invandrargruppers specifika kulturella bakgrund, demografiska struktur, klass- tillhörighet och utbildningsnivå, och inte minst vid vilken tidpunkt de kommit till Sverige, vilken ekonomisk konjunktur som råder.

Frågan om strukturell ojämlikhet kan inte förstås frikopplad från frågan om klasstill- hörighet. Invandrargrupperna skiljer sig inte endast genom religion, ras, språk och kultur från majoritetsbefolkningen, utan majoriteten av dem tillhör också en specifik klass och mycket av deras strukturella position i samhället kan förklaras av deras klassposition snar- rare än deras etniska position och tillhörighet, även om dessa två sannolikt förstärker varandra. Utifrån ett klassperspektiv är det lätt att identifiera likheterna mellan individer som delar samma klassposition oavsett etnisk tillhörighet. Ett ensidigt fokuserande på etniska eller kulturella frågor ger oss en otillräcklig förklaring till den strukturella ojämlik- heten i Sverige. För det andra, även om det är viktigt att ta hänsyn till klasstillhörighet, föreligger inte desto mindre specifika kulturella och språkliga faktorer vilka bidrar till den strukturella ojämlikheten, fastän dessa faktorer får olika konsekvenser för olika invand- rargrupper beroende t.ex. på rastillhörighet, religionstillhörighet och kulturellt avstånd mellan minoritets- och majoritetskulturen.

Ett allmänt kännetecken för det svenska samhället är värt att framhålla i detta samman- hang, nämligen att landets, i internationellt perspektiv, unika långa etniska homogenitet

rimligen bidrar till att etniska skillnader upplevs som större än vad de förmodligen gör i andra länder, där historien kännetecknas av erfarenhet av större invandring och etnisk mångfald. Denna homogenitet är idag förvisso historia, men detta är inte samma sak som att de mentala föreställningarna om etnisk mångfald förändrats i samma takt. Mycket talar i själva verket för det motsatta, det finns en stark känslighet för språklig och kulturell avvikelse från den svenska majoritetskulturen, vilket därmed blir ett av de avgörande mentala hindren för reell integration. Eftersom inlemmande i olika sfärer i det svenska samhället i hög utsträckning förutsätter att invandrarna behärskar majoritetskulturens repertoar näst intill felfritt.

Man kan således peka på olika förklaringar till diskrepansen mellan de integrationspolitiska målen och den faktiska strukturella ojämlikheten i det svenska samhället. Strukturell ojämlikhet på t.ex. arbetsmarknaden kan förklaras med hjälp av kulturella förklaringar vilka tar fasta på invandrararnas otillräckliga språkkunskaper och bristande kulturella kompetens, strukturella förklaringar som tar fasta på klasstillhörighet, utbildningsnivå och det ekonomiska systemets struktur och efterfrågan på arbetskraft, samt institutionella förhållanden som t.ex. rör arbetsgivare och personalansvarigas attityder till anställning av invandrare.

De etniska relationer assyrierna/syrianerna är inbegripna i i Sverige diskuteras här endast i förhållande till svenskar och inte i förhållande till andra etniska grupper. Anledningen till detta är att denna relation är den avgjort mest betydelsefulla och har vidare valts för fokus av avgränsningsskäl. Detta betyder ingalunda att etniska relationer till andra grupper är oväsentliga eller obefintliga. De etniska relationerna kan sammanfattas i fyra punkter: 1) gruppen är i Sverige som i ursprungslandet i minoritetsposition, vistelsen i Sverige och minoritetsskapet är således inte någon ny erfarenhet; 2) den avgörande förändringen ligger i att gruppen i ursprungslandet var en inhemsk minoritet medan den i Sverige är en invandrargrupp bland andra; 3) en annan viktig förändring är att gruppens minoritetsskap i Sverige baseras på andra etniska karakteristika än religionstillhörighet, medan denna utgjorde en av de viktigaste grunderna för annorlundaskap i ursprungslandet; 4) slutligen är de etniska relationerna i Sverige i jämförelse med dem i hemlandet mer jämlika både juridiskt och reellt. Gruppen åtnjuter långt fler politiska möjligheter och friheter och större trygghet i Sverige än i ursprungslandet.

Vad gäller gruppens minoritetsskap är således inget förändrat. Detta förhållande är i själva verket en av de anledningar till varför det är intressant att studera gruppens upprätthållande respektive transformation av etnisk identitet. Som minoritet redan i sitt ursprungsland är erfarenheten av att vara den andre, ha en annorlunda etnisk identitet och kultur, ett av gruppens historiska och kulturella arv när dem anländer till Sverige, till skillnad från många andra invandrargrupper vilka i sitt hemland tillhört majoritetsgruppen och således saknar erfarenhet av minoritetsskap. De grupper som kommer från en minoritetsposition kommer inte att gå igenom många av de chockartade upplevelser som invandrargrupper tillhörande majoritetskulturen i sina hemländer gör. Vad som framförallt är av intresse i detta sammanhang är på vilket sätt minoritetsstatus i ursprungsland påverkar gruppens integration eller assimilation i det nya samhället, på vilket sätt de kommer att (försöka) reglera de etniska relationerna, och om och hur den etniska identiteten kommer att upprätthållas respektive transformeras.

Erfarenhet av minoritetsskap i ursprungslandet förbises ofta i olika studier av dessa frågor. Vanligen brukar grad av kulturell divergens, orsak till invandring, majoritetens bemötande och andra faktorer tas i beaktande, medan frågan om tidigare minoritetsskap



försummas, trots att denna faktor är av utomordentligt stor betydelse för förståelsen av de etniska förändringsprocesser som invandrargrupper genomgår i sina nya länder. Huruvida en invandrargrupp redan tidigare varit van vid minoritetsstatus spelar stor roll för sammanhållning och känsla av etnisk särskildhet. Graden av vana vid minoritetsstatus kan leda till betoning och hävdande av gruppgränser (Hannerz 1981).

Gruppens tidigare minoritetsskap förs vidare till Sverige och präglar gruppens agerande och förhållningssätt i det nya landet. Tillämpande av endogami, gruppens vilja och strävan att bo segregerat och gruppens relativa slutenhet är några exempel på praktiker som existerat redan i hemlandet och fortsätter att leva vidare i det nya landet. Samtidigt som minoritetsskapet ger gruppen beredskap att hantera assimileringshot medför de fundamentalt annorlunda levnadsförhållandena i Sverige, med en annan ekonomisk och materiell struktur, annorlunda etniska relationer och identitetspolitik, att gruppens historiska erfarenheter inte är tillämpbara på ett enkelt och direkt sätt och många av dessa praktiker eller strategier blir dysfunktionella och irrelevanta, medan andra blir ineffektiva och onödiga. Gruppens etniska förändringsprocesser kan beskrivas i termer av hur dessa erfarenheter och praktiker hanteras, omtolkas och förändras i konfrontationen med de nya levnadsförhållandena.

Samtidigt framträder en intressant paradox i erfarenheter av minoritetsskap redan i ursprungssamhället; på samma gång som detta ger gruppen beredskap att hantera sitt nya minoritetsskap ger den också gruppen beredskap till anpassningsförmåga och flexibilitet. Minoritetserfarenhet fungerar m.a.o. både som en resurs för upprätthållande av den etniska identiteten och underlättar anpassning och förändring. Medan anpassningsförmågan pekar mot öppenhet för assimilation pekar överlevnadsstrategierna samtidigt mot att upprätthålla de etniska gränserna. I vilken utsträckning och på vilket sätt dessa två sidor kommer att utvecklas avgörs t.ex. av majoritetens bemötande, grad av diskriminering, gruppens möjlighet till mobilitet, möjligheter till återvändande o.s.v.

Frågan om återvändande hänger också samman med gruppens olika status som minoritet i ursprungsländerna respektive nuvarande land. Detta är den mest avgörande skillnaden. I ursprungslandet utgjorde gruppen en ursprungsbefolkning och var således en aukton minoritet, medan gruppen i Sverige är en invandrargrupp. Denna skillnad är fundamental för gruppen och inte minst för den transformation av den kollektiva identiteten och med denna de sammanhängande strävandena efter erkännande som folk. Medan frågor om ursprung, historia och territorialitet har en avgörande betydelse för dessa frågor i ursprungslandet har de en helt annan innebörd och status för gruppen i Sverige. I ursprungslandet kunde gruppen härleda sitt historiska ursprung bakåt i tiden, och se sig som rättmätiga innehavare av de landområden de en gång haft som hemort eller senare fördrivits ifrån och till slut emigrerat från till andra delar av världen. Denna anknytning till landet ger anspråk på erkännande av gruppen som rättmätiga innehavare av landet och de olika rättigheter som kan härledas ur detta en legitimitet och substans, förhållanden som också utgör själva grundvalen för transformation av kollektiv identitet. I Sverige är dessa förhållanden inte vid handen, här har gruppen ingen historisk koppling till landet och har inga anspråk på erkännande som rättmätiga innehavare av detta. Som invandrargrupp är frågorna om historiskt ursprung och territorium inte relevanta och saknar legitimitet.

Den andra avgörande skillnaden för assyrierna/syrianerna i Sverige jämfört med förhållandena i ursprungssamhället är att trots förändrad status från aukton till invandrargrupp åtnjuter gruppen en rad politiska friheter, möjligheter och en trygghet som de saknade helt eller delvis i ursprungslandet. Gruppen är inte förföljd eller utsatt, den åtnjuter legala och reella möjligheter till att utöva sin religion, bygga sina religionslokaler; utöva sitt språk

och upprätthålla sin kultur. Vad som försätter gruppen i ett underläge är inte politiska förhållanden utan snarare dess bristande kulturella och sociala resurser i Sverige. Medan underläget i ursprungslandet varit politiskt grundat, blir underläget i Sverige mer kulturellt baserat i den bemärkelsen att fastän det juridiskt och opinionsmässigt finns stöd för jämlikhet, samverkan och valfrihet i Sverige för medborgarna oavsett deras etniska ursprung, utgör tillägnande av ett kulturellt och socialt kapital de facto en tungt vägande faktor för i vilken utsträckning de uppställda målen kan förverkligas. Förvärvande av dessa resurser sammanhänger givetvis med gruppens tidigare utbildnings- och språkresurser, dess klasstillhörighet och på vistelsetid i den nya landet.

Att assyrier/syrianer inte saknar något politiskt framkommer tydligt i gruppens uppfattning av sin levnadssituation i Sverige. Utan undantag framhålls för det första den materiella välfärden, vilken åsyftar möjligheter och tillgång till utbildning, sjukvård, ekonomisk standard och boende. För det andra framhålls den politiska frihet, rättssäkerhet och trygghet medborgarna åtnjuter i Sverige. Dessa två olika ”välfärder” hänger i ett viktig avseende samman; där det råder politiskt förtryck eller diskriminering råder också materiellt armod. Det politiska förtrycket blir medlet att stänga vägen till den materiella välfärden. Det är m.a.o. svårt att inneha materiell välfärd och sakna politisk välfärd, även om det finns exempel på etniska relationer där det finns ekonomiskt starka grupper vilka är avskurna från den politiska makten (se t.ex. Hettne 1992). För vårt vidkommande räcker det att fastslå att i konstitutionellt, juridiskt eller institutionellt avseende finns det inget som utesluter invandrargrupperna från den politiska makten, även om det de facto är så att invandrargrupperna har en oproportionellt låg representation i olika politiska sammanhang. Detta kan förmodligen främst förklaras med klasstillhörighet och invandrargruppernas internationellt sett relativt korta historia i Sverige.

Med dessa punkter har vi utstakat ramarna för diskussionen hur relationen mellan svenskar och assyrier/syrianer ser ut. Men redan denna formulering reser vissa svårigheter; vad menas med svenskar? Är det svenskar i offentlig eller privat sfär, och går det att utpeka eller särskilja relationer mellan svenskar och assyrier/syrianer i synnerhet från relationer mellan svenskar och invandrare i allmänhet? Vi är således i behov av att försöka precisera vad som menas med svenskar och ta ställning till frågan om det är möjligt att diskutera relationen mellan svenskar visavi assyrier/syrianer, eller om denna fråga endast kan besvaras som en del av relationen mellan invandrargrupper och svenskar. Med svenskar åsyftas den svenska majoritetsbefolkningen, det svenska samhällets institutioner och det finns ingen större poäng med eller relevans för att söka precisera detta närmare. Även om det givetvis föreligger väsentliga skillnader mellan t.ex. den officiella invandrapolitiken och olika myndigheters beslut och uppfattning samt den övriga svenska befolkningens uppfattning om t.ex. invandring, flyktmottagande, kulturmöten m.m. så används vanligen majoritetskulturen eller befolkningen som ett enhetligt begrepp och jag kommer att följa denna praxis. Detta legitimeras också av att undersökningsgruppen inte använder sig av några klara distinktioner när de syftar på eller använder begreppet svenskar. Det står klart att den assyriska/syrianska gruppen i vissa avseenden utmärker sig bland invandrargrupper utifrån olika myndigheters och beslutsfattareshets perspektiv. För att förstå detta måste vi titta på omständigheterna kring gruppens invandring till och deras första tid i Sverige.

Assyrier/syrianer från Turkiet utgjorde en liten minoritet i arbetskraftsinvandringen till Tyskland från slutet av 1960-talet. Efter Cypernkrisen 1975 och Tysklands visumkrav 1973 började assyrier/syrianer söka sig bl.a. till Sverige. Denna invandring fick karaktären av en kedjereaktion genom att man drog med sig familjer och anhöriga. Denna invandring ledde

till en av svenska myndigheter icke kontrollerad invandring. Svenska myndigheter visade osäkerhet och tveksamhet inför frågan om att bevilja gruppen asyl eftersom man ansåg att det inte direkt kunde påvisas någon förföljelse. Den assyriska/ syrianska invandringen var oönskad och kontroversiell, eftersom den inte var förutsedd och inte motsvarade något behov av arbetskraft; det förekom kontinuerligt illegal invandring till landet som, enligt vissa myndigheter, inte var orsakad av förföljelse.

It is reasonable to describe the government decisions which granted the Assyrians the right to remain in Sweden as a series of very reluctant concessions. With regard to the two great resolutions of February and November 1976, this is already apparent from the fact that decisions to allow those who were already in the country to remain linked up with assurances that in the future it would be made more difficult for Assyrians to enter Sweden (compulsory visas, frontier controls) (Björklund 1981:114).

Gruppen var okänd och främmande för svenskar, vilket starkt bidrog till att gruppen på olika håll och av olika myndigheter uppfattades som ”problematisk” (se t.ex. Björklund 1981:IV). De statliga och kommunala myndigheternas agerande kännetecknades av ”irresolution and inconsistency [...] the decisions and measures affecting Suryoyo have been contradictory and inconsistent” (Björklund 1981:112, 113). Björklund syftar på de olika beslut som fattades gällande asyl, vissa beviljades asyl medan andra inte beviljades asyl, fastän de individer besluten gällde kom från samma förhållanden.

Den andra omständigheten var utlokaliseringen av gruppen i olika mellansvenska städer. Efter en tid flyttade många till Södertälje, där stadsdelen Ronna jämställdes med en ”assyrisk förstad” till Södertälje och med tiden uppstod kolonier i en handfull mellansvenska städer (Deniz/Perdikaris 1990). Gruppens koncentration till Södertälje medförde flera konflikter med andra folkgrupper, bl.a. uppstod de s.k. raggårbråken mellan assyriska/syrianska ungdomar och finska och svenska raggare under slutet av 1970-talet. Den tredje omständigheten var att gruppen utifrån svensk horisont kom från ett traditionellt agrart underutvecklat område, med låg grad av utbildning och ringa erfarenhet av demokratiprocesser och organisationsbildande. Men gruppen visade en stor förmåga till organisationsbyggande i Sverige med en livlig verksamhet. Denna verksamhet väckte frågetecken hos vissa myndigheter. Samtidigt verkade ADO som inspiratör och idékälla till organiserandet av gruppen, och ett antal indicier väckte Säpos misstankar eller farhågor om att ADO bedrev någon sorts subversiv verksamhet (Rikspolisstyrelsen 1981, Andersson 1983). Den fjärde omständigheten var den interna fraktionsdelning och oenighet om den adekvata beteckningen på gruppens kollektiva namn, dess språk och historiska ursprung. Den femte omständigheten, som till stor del hänger samman med denna, är gruppens mångkulturella sammansättning, genom ursprunget från olika länder i Mellanöstern och anammande av delvis olika livsstilar och språk. I en sammanfattning av den allmänna uppfattningen om assyrier/syrianer i Södertälje framskymtar också gruppens ekonomiska kapacitet:

[...]att en assyrier var en person som kom till Södertälje helt utblottad, men som utrustades av det sociala och som gick omkring helgdagsklädd på gågatan och med sina sociala bidrag (med speciellt fruktillägg) ganska snart köpte sig en Volvobil, för att strax därefter köpa en kiosk, en pizzeria eller affär av annat slag (Rikspolisstyrelsen 1981:33).

Gruppen mötte i det svenska samhället en ambivalens i form av ett starkt negativt bemötande från myndigheter vilka försökte stoppa fortsatt invandring och samma myndigheters välvilja och satsning på gruppen efter att dessa beviljats status som B-flyktingar (Björklund 1981:116). Denna ambivalens fanns också hos den svenska befolkningen; de olika lärare, familjepedagoger och andra personer som arbetade med gruppen bemötte gruppen

med stark sympati medan andra såsom grannar och främlingar visade stark antipati gentemot den (ibid).

Dessa omständigheter förklarar gruppens tämligen entydiga uppfattning att svenskarna hade en negativ bild av assyrierna/syrianerna i början p.g.a. att massmedierna i stor utsträckning i linje med sin logik av sensationssökande, polarisering och dramatiserande i stort sett gav en missvisande och till sin konsekvens negativ bild av assyrierna/syrianerna (jmf med Brune 1985). Emellertid skildrades många gånger utvisningsfall till stark fördel för de inblandade individerna och genom opinionstryck satte medierna press på berörda myndigheter och regering att ändra utvisningsbeslut till beviljande av uppehållstillstånd (se t.ex. Björklund 1981:115). Också andra organisationer som t.ex. olika svenska kyrkor var starkt engagerade i utvisningar av individer. Inte desto mindre skildrades gruppen som helhet som problematisk också av medierna. Frågor som uppmärksammades var t.ex. det ovan nämnda raggjarbråket, gruppens boendekoncentration, ett inträffat mord och gruppens starka religiositet. Ett förhållande som bekräftar att massmedierna uppmärksammar problem och konflikter mellan svenskar och invandrare och är mindre intresserade av ”fungerande” etniska relationer (jmf Brune 1985). Gruppen fick relativt stort utrymme av massmedierna under det första decenniet (Björklund 1981, Hedman 1985) vilka bidrog till att skapa en stereotypisk bild av gruppen (Freyne-Lindhagen 1997:85).

Assyrierna/syrianerna är en av de invandrargrupper som har fått mycket uppmärksamhet under de senaste åren. Det beror antagligen på att de har en, från svensk utgångspunkt sett, avvikande kultur och de har bosatt sig på ett fåtal orter. På dessa orter har man fått en större koncentration av invandrare än vad som är vanligt. Särskilt gäller det Södertälje (Hedman 1985:105).

What is remarkable is the fact that the mass media have devoted so much attention to these people [...] We can almost say that ordinary people among Assyrians were in the beginning struck by a 'mass media shock' [...] (Björklund 1981:119).

Riksradios Eko-redaktion började med en serie reportage om assyrier/syrianer 1980-12-29 och Hedmans slutsats av granskningen av dessa reportage och många av dagstidningarnas är att gruppens legitima behov av fristad efter reportagen misstänkliggjordes och ifrågasattes, huvudteman i inslagen var hur lätt det var för gruppen att ta sig in i Sverige och falskt uppge att de var förföljda p.g.a. sin kristna tro. Flera dagstidningar var dock kritiska mot Ekots rapportering. GP framhöll att assyrier/syrianer var förföljda i Turkiet medan Ekot tagit upp situationen i Syrien där detta förtryck inte förekom. GP hävdade också att det ingalunda var lätt att ta sig in i Sverige såsom Eko-reportagen gjorde gällande. Dåvarande chargé d'affaires i Damaskus, Ingemar Karlsson, intervjuades flera gånger i Eko-inslagen och han framförde uppfattningen att gruppen varken var förföljd i Syrien eller Turkiet. Sydsvenska Dagbladet (1981-01-24) argumenterade för att man skulle skilja på assyrier/syrianer från Syrien respektive Turkiet och ansåg att den avslutande debatten ”befäste intrycket att avsikten varit att framställa den assyriska folkgruppen i Sverige i ofördelaktig dager. Debatten innebar ett övergrepp mot en minoritet och den liksom föregående reportage kräver med det snaraste något nytt inslag i Riksradios program som återställer sakligheten och balansen” (Hedman 1985:108). I en artikel i DN (1981-02-19) ansåg Harald Ofstad att Eko-redaktionens program utgjorde ”det senaste exemplet på ovilja och svartmålning av de asylsökande assyrierna” och ansåg att programmen var ”hets mot folkgrupp” (Hedman 1985:109). Hedmans studie visar tydligt att Eko-redaktionens program bidrog till en negativ bild av assyrierna/syrianerna. Detta bestyrker också som vi ska se längre fram gruppens upplevelse av att vara utsatta av medier.

Även senare inslag och reportage har varit i linje med massmediers polariserande och dramatiserande verklighetsbeskrivning. I ordet dramatiserande ska också inskrivas innebörden exotiserande av det annorlunda, det främmande, det andra. Bl.a. behandlade tv-programmet *Klyftan* (sex program under jan. och feb. 1982) den assyriska/syrianska gruppens boendesegregation i Södertälje och de problematiska etniska relationerna som följde av detta. Medierna uppmärksammade också våren 1992 "Samira", flickan från Södertälje som fick uppenbarelsen och ur vars panna olja flödade. I sin uppenbarelse fick hon budskapet att de två falangerna assyrier respektive syrianer skulle enas. Samira tilldrog sig stora skaror människor både inom Sverige och från utlandet som ville få hennes välsignelse och bli botade från olika sjukdomar och handikapp genom hennes handpåläggning (se mer om detta i kapitel 13 sid. xx). Ett annat uppmärksammat program var dokumentären *2000 år senare... på jorden hos oss* av Noomi Liljefors (visades 930930) som starkt anknöt till gruppens långa och djupgående kristna identitet, ritualer, liturgi m.m. Bråk på Hammarkullen i Göteborg mellan assyriska/syrianska och somaliska ungdomar uppmärksammades också av medierna hösten 1998. Slutligen sändes våren 1999 inslag om en grupp syrisk-ortodoxa troende vilka i Norrköping demonstrerade mot Homo Ecco-utställningen. I kontrast till denna nyhetsförmedling har fotbollslaget Assyriska FF i Södertälje och dess stora framgångar under andra hälften av 1990-talet uppmärksammats på ett starkt positivt sätt av sportredaktioner.

Till dessa omständigheter kan vi tillägga att det främsta sätt varpå gruppen skiljer sig från många andra invandrargrupper är gruppens deklarerade avsikt att stanna i landet, då den saknar ett hemland att återvända till. Gruppen deklarerade ett permanent boende redan under de första åren i Sverige. Denna deklaration har inte grusats, antalet individer vilka återvänt är näst intill obefintligt. Avsikten att stanna och den politiska situationen idag i Turkiet samt att gruppen rotats i Sverige med den andra och tredje generationens uppväxande i landet, pekar på att assyrierna/syrianerna har kommit till Sverige för att stanna.

Avsikten att stanna kan också förklara gruppens ansträngningar och önskemål att skapa goda relationer med majoritetsbefolkningen. Det är ett välkänt faktum att de invandrar- eller flyktinggrupper som har planer på att återvända inte investerar lika mycket ekonomiskt, socialt, språkligt, utbildningsmässigt och känslomässigt i det nya landet som de grupper som inte har dessa planer (se t.ex. Lindqvist 1991, Lundberg 1989). De förra intar ett mer avskalat förhållningssätt och minimerar banden till det nya landet, medan permanenta flyktingar/ invandrare, som inget har att återvända till, betraktar det nya landet som sitt nya hemland.

Jag tror att i och med att vi inte har något hemland att vända tillbaka till, har vi hela tiden anpassningen framför oss. Vi försöker göra vårt bästa för att skaffa oss en plattform att stå på. [...] vi har ingenstans att ta vägen, vare sig ni vill eller inte kommer vi att stanna kvar här i Sverige (KVG 9:24).

Gruppens strävan är att bibehålla den egna kulturen och samtidigt förändra denna och ta del av och ingå i den svenska kulturen. Den generella bilden visar entydigt att gruppen försöker integreras in i samhället, trots en rad svårigheter p.g.a. historiska erfarenheter av att bo segregerat, en stark intern sammanhållning, ringa erfarenheter av interaktion med och inflytande i storsamhället samt vissa kulturella och språkliga barriärer.

Det finns en stark önskan om goda relationer med svenskar och samtidigt en upplevelse av att de inte är optimala, inte minst p.g.a. den negativa uppmärksamhet gruppen fick under den första tiden i Sverige, fastän svenskarnas bild av gruppen har utvecklats till det positiva med åren, enligt många uppfattning. Några uppfattar emellertid att den egna

gruppen har lätt att umgås med svenskar eftersom de är vana att ingå i etniska relationer sedan tidigare. Majoritetsbefolkningens sociala slutenhet och rädsla för annorlunda kulturer upplevs av många som starka barriärer och försvårar kontakter med den och det kulturella avståndet och annorlunda traditioner framförs av flera som förklaring till att de etniska relationerna till svenskarna inte är tillfredsställande.

Jag vet inte, [det beror] kanske på kulturen, på språket, det spelar stor roll. Svenskarna är inte heller vana att ha kontakt med invandrare. T.ex. hur mycket jag än ringer på mina grannars dörr och vill ha kontakt, ger dem grönsaker från kolonilotten, så ändå. De vill inte ha kontakt. [...] mina barn har kontakt. [...] Det beror på språket också. Barnen har anpassat sig till svenskarna, det kanske beror på det också. Man känner inte varandra riktigt, kanske är det rädsla. Vi är annorlunda, det är svenskarna som inte vill ha kontakt... Om de kommer till mig måste de anpassa sig till min kultur, de vet inte hur de skall reagera (KVG 7:11).

De som har positiva upplevelser av majoritetsbefolkningens attityder tror att svenskarna uppfattar att gruppen klarar sig bättre än andra invandrargrupper, att de har lyckats bra med sin anpassning till det svenska samhället, att gruppen har ett bra fungerande socialt skydds nät, fungerande familjer och föräldrar som tar hand om sina barn vilka har relativt goda studieresultat trots föräldrarnas låga utbildningsnivå. Vidare pekats på gruppens framgångsrika ekonomiska etablering.

I motsats till den negativa uppmärksamhet gruppen fick av massmedier och myndigheter under den första tiden, är den dominerande uppfattningen att assyrier/syrianer idag behandlas som andra invandrargrupper, vilket indikerar att gruppen inte känner sig avvikande från dem. I denna uppfattning betonas likheter och den gemensamma position som olika invandrargrupper befinner sig i, att svenskarna i allmänhet är ointresserade av kontakter med invandrare och den segregation som existerar mellan majoritetsbefolkningen och olika invandrargrupper

Samtidigt anser de flesta att gruppen inte uppfattas på ett adekvat sätt och att svenskar i gemen saknar kunskaper eller intresse för gruppen, dess historia, öde och identitet. Denna uppfattning stämmer också med Freyne-Lindhagens iakttagelser (1998, se också Deniz 1993). Freyne-Lindhagen konstaterar utifrån sina möten med tjänstemän att de har

[...]en förenklad och stereotypisk uppfattning av gruppen på en ytlig massmedial nivå. Detta är förvånande med tanke på dessas dagliga möten med gruppen och kontinuerliga, om än ofta byråkratiska, kontakter över lång tid. I extremfallet avspeglas detta i avståndstagande från gruppens identitetsmässiga kärna – religionen – t.ex. när en skolledare uttrycker sig som 'deras kyrka kan vi inte ta hänsyn till' och uppvisar en påtaglig okunskap om 'deras kyrkas' historia och dess innebörd och betydelse som identitetsfaktor för gruppen (Freyne-Lindhagen 1997:85).

Det finns en tydlig önskan om att svenskarna visar större intresse för gruppen än vad som är fallet. Det görs inte någon särskilnad mellan olika invandrargrupper och assyrier/syrianerna uppfattas som invandrare och inte mer. I dessa uppfattningar uppenbaras gruppens motvilja mot majoritetsbefolkningens reducering av gruppens etniska identitet till *invandraridentitet*. Många upplever att svenskarnas bild av assyrierna/syrianerna inte är så positiva, att de har felaktiga och snedvridna bilder av gruppens identitet, livsstil och kultur i Sverige, fastän bilden varierar i olika sammanhang och kretsar.

Men, i det kulturella har de en negativ syn, att assyrierna lever för sig själva. Det är ok om deras pojkar går med våra flickor, men inte deras flickor med våra pojkar. Vi är konservativa, vi är troende kristna, vi tror på Samira typ, på uppenbarelser och mirakel (MVG 4:47).

Vissa anser t.o.m. att bilden av gruppen i allmänhet är starkt negativ och detta förklaras delvis av gruppens eget agerande vilket massmedier inte varit sena att uppmärksamma.

Vi behövde inte slåss på fotbollsmatcher för att alla ska få veta att vi inte bara slåss med andra utlänningar och med oss själva. Vår biskop behöver inte dunka på en präst för att bekräfta att han faktiskt är biskop. Så det finns en massa grejer som vi har gjort som... Bråk i Hammarkullen i Göteborg är ett exempel. Ragggarbråket i Södertälje i början av 80-talet (MVG 23:23).

Den asymmetriska relationen mellan majoritet och minoritet tolkas som att svenskarna inte har något behov av att känna till assyrier/syrianer som etnisk grupp, till skillnad från assyrierna/syrianerna vilka i egenskap av minoritet är underlägsna och i beroendeställning och därför också har större behov av att lära känna och umgås med svenskar. Inte desto mindre uppfattar man en urskiljbar skillnad mellan hur gruppen uppfattades i början av sin vistelse i Sverige och nu. Framförallt mediernas negativa uppmärksamhet har avtagit i takt med att gruppen kommit till rätta i det svenska samhället. Man känner att svenskarna har accepterat att gruppen kommit till Sverige för att stanna och inte betraktar dem som andra invandrar- och flyktinggrupper vilka bor i landet i en viss tid och är inställda på att återvända till sitt hemland när sådana förutsättningar uppstår.

Om den ökade positiva bilden motsvarar en reell förändring eller endast uttrycker de intervjuades upplevelse av en sådan förändring är svårt att ta ställning till. Men några försiktiga gissningar kan vara på sin plats. Det rimliga är att förändringen är reell därför att den assyriska/syrianska gruppen sannolikt upplevdes som främmande, graden av artfrändskap mellan svenskarna och assyrierna/syrianerna var låg. Det som komplicerade förhållandet var gruppens starka identifikation med det kristna västerlandet, en identifikation som ständigt deklarerades hos de äldre, samtidigt som religionstillhörighet utgjorde en viktig komponent hos gruppen spelade den en betydligt mindre roll i de sekulariserade svenskarnas ögon. Ett förhållande som det tog gruppen flera år att förstå. Visserligen var assyrierna/syrianerna kristna och därmed fanns det förutsättningar för svenskarna att se likheter och kunna identifiera sig med denna grupp, men gruppen kom från det avlägsna Mellanöstern, en i stort sett okänd del av världen för många svenskar, och det ideologiska och kulturella avståndet mellan de nyanlända assyrierna/ syrianerna och svenskarna var stort. Med undantag av latinamerikanska flyktingar och ett fåtal båtflyktingar från Vietnam utgör assyrierna/syrianerna den första stora utomeuropeiska invandrargruppen. Avståndet mellan de latinamerikanska flyktingarna och svenskarna var i många avseenden betydligt mer överkomligt än vad fallet var mellan svenskar och assyrier/syrianer. Sverige var starkt engagerat i Latinamerikas situation, det fanns ideologiska och kulturella band, inte minst fanns valfrändskap mellan de politiska flyktingarna och den svenska vänstern vilket spelade en stor roll opinionsmässigt. De latinamerikanska flyktingarna var också i genomsnitt högt utbildade och delade till stora delar samma teoretiska och ideologiska föreställningar och kunskaper som vänsterintelligentian i Sverige (Lundberg 1989, Lindqvist 1991).

Detta tjänar som en illustration till det stora kulturella och ideologiska avstånd som fanns mellan assyrier/syrianer och svenskar, här förelåg få gemensamma kulturella eller ideologiska referensramar. Det är väsentligt att uppmärksamma att den äldre generationen i gruppen är en illiterat grupp och den vuxna generationen har låg utbildningsnivå, vilka möter ett högteknologiskt informationssamhälle. Detta handikapp försvårar interaktionen med och gruppens integration i det svenska samhället och kan samtidigt de facto fungera som en gränsupprätthållande faktor. När dessutom de ovan nämnda omständigheterna tillkom detta avstånd finns det stora skäl som talar för att det fanns ett främling-

skap för assyrierna/syrianerna, som var ett starkt religiöst folk och tolkade sin underordnade ställning och utsatthet i religiösa termer och som med kraft underströk sin kristenhet i tron och förhoppningen att detta skulle öka svenskarnas förståelse, identifikation och sympati. Men kristenheten hade inte denna avgörande innebörd som gruppen trodde och den fick, som andra invandrargrupper vilka fråntas sin identitet i exilen, snart kämpa emot en reducering av sin identitet till invandrare.

Jag tror det beror mycket på att man inte känner varandra, att man inte umgås med varandra och sedan, det som jag tror assyrier i början hade, att vi var ganska lika eftersom Sverige var kristet också, det tror jag. Många trodde, åh, Sverige är kristet och vi är också kristna; vi har mycket gemensamt. Det var ju rätt, för det är mycket som är likt. Men det är svenskar också som inte accepterar oss, vi tillhör invandrarna (KVG 12:5).

Idag ett par tre decennier senare har Sverige förändrats, det har internationaliserats i större utsträckning, globalisering av ekonomi, kultur, politik, människoförflyttningar har ökat, det har förändrats påtagligt i etniskt hänseende (idag har var femte svensk annat etniskt ursprung), det finns folk, kulturer och språk från världens alla hörn representerade. Samtidigt med ökade erfarenheter av etnisk mångfald visar studier (Lange/Westin 1994) att svenskarna blivit mer toleranta under de senaste trettio åren mot invandrare och andra kulturer. Svenskarna uttrycker en lägre grad av distans eller främlingskap mellan sig själva och invandrade grupper. Men Lange och Westin understryker att detta inte betyder att diskriminering upphört och vidare att graden av främlingskap fortfarande är starkt korrelerat med ett upplevt kulturellt/ geografiskt avstånd. Med den invandring som skett till Sverige har också mediauppmärksamheten vänts mot de nyanlända grupperna, vilka uppfattats som främmande. Detta gäller inte minst flyktinggrupper från afrikanska länder och länder som Irak och Iran, särskilt de grupper som bekänner sig till islam. Ett förhållande som vidare bestyrks av att massmedierna förmedlar en mer nyanserad information från länder och kulturer som är mer närbelägna Sverige (Hedman 1985).

Under denna tid har assyrierna/syrianerna och svenskarna kommit närmare varandra, de har mödosamt lärt känna varandra och det ömsesidiga främlingskapet har avtagit i stor utsträckning. Gruppen är inte lika främmande och har under sin vistelse anpassat sig relativt väl till sitt nya liv, graden av ackulturation är påfallande hos de yngre generationerna. Den ekonomiska mobiliteten är stark, det finns tydliga indikatorer på elevens goda studieresultat och tendenser till boendemobilitet.

Dessa förhållanden talar för att det skett en förändring av svenskarnas attityder gentemot assyrierna/syrianerna från det negativa mot det positiva. Inte desto mindre kan de etniska relationerna i stor utsträckning beskrivas som ytliga trots att gruppen levit i Sverige i drygt ett kvartsekel. Den assyriska/ syrianska gruppen utgör fortfarande i stor utsträckning en sluten etnisk kultur och ett isolerat sammanhang; den etniska gruppen, familjen och släkten bildar den sociala värld som individen lever i, den sociala interaktionen försiggår framförallt inom gruppen. Ömsesidiga missförstånd och fördomar utgör en icke obetydlig del av de etniska relationerna mellan svenskar och assyrier/syrianer, vi-känsla över etniska gränser existerar i låg utsträckning p.g.a. ringa grad av interaktion utöver i offentliga sammanhang. Uppfattningen om svenskarnas *snedvridna bild* av gruppen och dessas kultur speglar obalansen i de etniska relationerna, men även assyrier/syrianer har en snedvriden bild av svenskar. Dessa sneduppfattningar, att den utomstående bild av en själv inte stämmer med ens självuppfattning skapar missförstånd och svårigheter i möten över etniska gränser. Utöver språkliga hinder och vissa kulturella skillnader såsom syn på manligt och kvinnligt, sexualitet, barnuppfostran, religion, förhållningssätt till äldre och mellanmänskliga relationer, kan en viktig förklaring till ringa grad av interetnisk interaktion i



den privata sfären ligga i det faktum att gränsdragningen mellan privatliv och arbetsliv är förhållandesvis skarp i Sverige vilket medför att invandrare inte umgås med sina svenska arbetskamrater i det privata. Arbetet är oftast många assyriers/syrianers enda kontakt med svenskar.

Som det framgår i följande diskussion om boendestrukturer, endogami och yrkesstruktur är de etniska relationerna varken livliga eller omfattande. Några förklaringar till detta redovisas i syfte att ge en generell bild av de strategiska orsakerna till de etniska relationernas beskaffenhet. Dessa relationer avgörs ytterst av de två parter vilka ingår i relationerna. Jämte dessa generella förhållanden tillkommer olika faktorer såsom gruppens tidigare erfarenhet av utsatthet, statslöshet och minoritetsskap som medfört utvecklande av ett antal överlevnadsstrategier vilka fungerar som buffert och barriärer i gruppens kontakter med svenskarna. Kulturell divergens och språkliga hinder är andra viktiga förklaringar till utformningen av de etniska relationerna. Vidare är gruppens intention och deklaration att stanna i Sverige betydelsefulla. Slutligen när vi diskuterar etniska relationer handlar det om en minoritets möte med en majoritet vilken sätter villkoren och bestämmer spelreglerna. Dessa maktrelationer har signifikant betydelse för betingelserna för interetniska relationer och interaktion. I slutändan faller den tyngsta lotten på minoriteten att anstränga sig för goda etniska relationer, även om majoriteten givetvis också har ansvar för att bidra till att samlevnaden inte bara ska vara möjlig utan god och berikande.

Hela detta komplex som vi kallar för etniska relationer handlar självklart om en mängd olika möten och kontakter, dessa kontakter är varierande i olika städer, bostadsområden och mellan olika individer. Vi har här endast försökt lyfta fram det ytterst generella och enhetliga i detta möte. Det finns assyrier/ syrianer som aldrig eller sällan kommer i kontakt med svenskar, de talar inte svenska och lever socialt, fysiskt och mentalt i sitt etniska subsamhälle. På den andra sidan av skalan, finns de som är starkt assimilerade, övervägande umgås med svenskar, har svenska som sitt främsta språk och sällan umgås med sina landsmän. Grad av utbildning, yrke, boende, familjestruktur, individuella preferenser, och inte minst ålder vid ankomst till Sverige, generationstillhörighet och könstillhörighet är den uppsättning bakgrundsvariabler som påverkar de enskilda individernas kontakter med svenskar. Hur de etniska relationerna ser ut beror på vad och var vi tittar, eftersom de försiggår i olika sfärer och på olika nivåer i samhället. Samtidigt är det i denna studie just det generella och kollektiva mönstret som är intressant att klarlägga och söka förklara.

### 10.3 Nya assimilationshot

I gruppen råder konsensus om genomgripande förändringar med stora följder för den etniska kulturen, sammanhållning och gemenskap, däremot råder det delade meningar om innebörden av dessa förändringar. Denna tudelning kan beskrivas i termer av ambivalens, vilken å ena sidan består av att det nya samhällets struktur, funktionssätt och möjligheter som därvidlag erbjuds gruppen rymmer en stor *potential* för upprätthållande av den etniska kulturen och sammanhållningen samt för strävanden efter omvärldens erkännande. Å andra sidan finns också medvetenheten om de uppenbara *risker* för assimilation som samma förhållanden innebär. Levnadsförhållandena i Sverige innebär således både möjligheter och fördelar respektive nackdelar och faror för gruppens vidkommande vad gäller etnisk överlevnad.

[...] friheten, man får behålla sin religion, man får kalla sig ett folk. Man får byta sitt turkiska efternamn. Ingen tvingar oss att välja en annan religion eller kultur. Man får behålla sin kultur om man vill (KVG 7:13).

Fördelarna med att leva i Sverige är ekonomiska och materiella möjligheter, politiska fri- och rättigheter, möjligheter till delaktighet i samhället, religiös frihet, möjligheter till organisationsbildande och utövande av etnisk kultur, och möjligheter till utbildning och kunskap om gruppens ursprung. Möjligheterna i Sverige utgör sammantaget unika förutsättningar för gruppen att utöva och artikulera den etniska tillhörigheten och bygga de kulturella, religiösa eller politiska institutioner som anses vara väsentliga för att understödja denna identitet. En ytterligare fördel är gruppens minskade sociala och geografiska isolering från storsamhället.

Omvärldens erkännande ses som en nödvändig förutsättning för kvarvarande assyriers/syrianers möjlighet att leva vidare i ursprungsländerna och upprätthålla den etniska särarten. Arbetet för erkännande både för kvarvarande och emigrerade assyrier/syrianer intar en central plats i olika politiska och kulturella organisationer. I själva verket bildar denna strävan en mittpunkt ifrån vilken flera andra former av aktiviteter och engagemang tar form, vilket bekräftar det elementära i betydelsen av omvärldens erkännande av den egna existensen och identiteten; utan omvärldens kännedom om och erkännande av den egna existensen och identitet blir det svårt att finnas till som etnisk grupp. Politiska fri- och rättigheter vilka möjliggör informationsspridning om gruppens existens och strävande efter erkännande, inte bara på nationell utan även internationell nivå utan rädsla för represalier, har väl tillvaratagits och ses som ett stort steg för gruppen.

För det första har vi hållit oss väldigt mycket för oss själva. Och för det andra har vi inte vågat riktigt visa oss i det stora sammanhanget, utan vi har varit väldigt mycket för det mindre, det lokala mycket, men inte så där brett. [...] Där var vi så isolerade och det har tagit tid för oss att fatta att här i Sverige kan vi sprida budskapet om assyrier, om assyriernas situation världen över och att här behöver vi inte vara rädda för att göra det. Samtidigt att lära känna människor som man kan få hjälp av och kontakter. [...] För det första tycker jag att det är väldigt viktigt att vi erkänns som en etnisk minoritet, som assyrier. [...] Det andra tycker jag är att vi ska kunna leva i fred i de länder där assyrier bor, Syrien, Turkiet, Irak, Iran. Att de ska kunna få leva sitt liv som assyrier, utan att det ska vara märkvärdigt. Att vi ska kunna undervisa i vårt språk, att vi ska kunna behålla våra kyrkor och kloster, tycker jag är väldigt viktigt. Det tror jag, att om vi inte får hjälp utifrån kommer vi att gå omkull, för vi har ingen makt (KVG 12:12–13).

Det är av stor vikt att understryka att strävanden efter omvärldens erkännande, trots att det är så centralt för gruppen, inte är entydiga och de har framförallt olika innebörd för olika individer. Frågan om erkännande hänger också samman med gruppens status, de utgör i Sverige en *invandrargrupp* medan de i sitt ursprungsland utgjorde en *territoriellt baserad ursprungsbefolkning*. Dessa olika positioner formar och konstituerar eventuella anspråk på erkännande av etnisk identitet och existens samt rättigheter för att verka som etnisk grupp. Trots de politiska fri- och rättigheterna i Sverige handlar gruppens strävanden efter erkännande i landet inte om status som en nationell minoritet medan detta är fallet för strävanden inriktade på förhållanden i ursprungslandet. Men genom gruppens utspridning och hemlandets betydelse för de i Sverige boende assyrierna kan olika anspråk inte alltid klart åtskiljas. Som det framgått ovan strävar t.ex. gruppen efter omvärldens erkännande av att gruppen utsattes för folkmord 1915–1918 i det ottomanska imperiet. Denna strävan har inget med svenska förhållanden att göra, men framförs genom opinionsarbete bl.a. i Sverige.

Den flera gånger nämnda distinktionen mellan nationell minoritet och invandrad minoritet är följaktligen essentiell. Viktig är också majoritetssamhällets/ statens lagstiftning eller identitetspolitik och resursfördelning för frågan om etniska gruppers möjlighet att bi-

behålla den etniska särarten och ställa anspråk på olika rättigheter. Vi har ovan pekat på huvuddragen i den gamla *invandrar*politiken och den nya *integrations*politiken i vilket det svenska samhället definieras som ett mångkulturellt samhälle. Som det berördes på de första sidorna i introduktionskapitlet är det s.k. mångkulturella samhället inget lätt definerbart eller enhetligt fenomen, vidare pekades på att etniska minoriteter kan vara av olika slag, de kan t.ex. röra sig om inhemska geografiskt baserade minoriteter eller invandrade grupper, vidare att dessa två kategorier av minoriteter behöver och ofta ställer skilda krav på rättigheter. För svenskt vidkommande framkommer åtskillnad på olika slags etniska grupper tydligt genom den av regeringen föreslagna lagen vilken träder i kraft 1 april år 2000 (Invandrare & Minoriteter 1999, nr 3 Juni: 9.) Enligt lagen erkänns samer, Sverige-finnar, tornedalingar, romer och judar av den svenska staten som nationella minoriteter och nämnda gruppers språk samiska, finska, meänkieli, romani chib och jiddish som landsdels- eller minoritetsspråk. Regeringen föreslår genom sitt förslag samtidigt att Sverige ratificerar Europarådets ramkonvention om skydd för nationella minoriteter och den europeiska stadgan om landsdels- och minoritetsspråk Dessa grupper som föreslås erkännas som nationella minoriteter kommer således att genom lagen ges rätt till och genom resurstilldelning av olika slag ges möjlighet att använda sitt modersmål i kontakter med myndigheter och domstolar och även förskola och äldreomsorg inom minoriteternas traditionella bosättningsområden. Särskilda medel kommer också att ges bl.a. till kulturverksamhet, massmedier och arkivfrågor. Samtidigt ska grundskolans läroplan ändras i enlighet med lagförslaget och eleverna få kunskap om de nationella minoriteternas historia i landet. Denna lagstiftning och resursfördelning innebär således att andra grupper, såsom den assyriska /syrianska, utöver dessa fem inte får någon laglig rätt eller ekonomisk hjälp från staten för upprätthållande av etnisk identitet.

Samtidigt verkar flera andra förhållanden i riktning mot assimilation av gruppen. Gruppens *inlemmande* i det nuvarande storsamhället i jämförelse med ursprungssamhället medför påtagligt ökat assimilationstryck och vidare omfattning och djupare grad av influenser, med konsekvensen att den etniska samhörigheten och identiteten försvagas och urholkas. Dahlström (1971) tar upp fyra exempel på modernisering vilka alla har långtgående följder för invandrargrupper som kommer från traditionella samhällen:

- 1) Marknads- och byteshushållning av alltmer omfattande karaktär: Marknadshushållningens expansion och utbredning leder till att traditionella produktionsformer försvinner, arbetsfördelningen i samhället ökar, lokala marknaders betydelse minskar och – mest intressant för vårt vidkommande – minoriteter med en lokal förankring riskerar att förlora sin ekonomiska och ekologiska nisch och spridas i den nationella och internationella ekonomin; 2) Universalismens grundprincip: Samhället styrs och regleras efter generella kriterier och provinsiella, etniska, familjära och släktmässiga fördelningsprinciper får allt mindre betydelse. Detta betyder att det blir svårare att upprätthålla den etniska kulturens värden och normer; 3) Ökad rörlighet i samhället: Innebär bl.a. att uppväxande generationers beroende av föräldrarna minskar. Detta påverkar en minoritets överlevnad på så sätt att ju mindre beroende den uppväxande generationen är av föräldrarna desto svårare blir det att överföra kulturella särdrag, mönster och strategier från föräldrarna till barnen, och därmed minskar kontinuiteten i den etniska identiteten; 4) Socialisationen i samhället går i riktning mot universalism: Detta medför en nationell och internationell likriktning och utplånande av regionala och etniska särdrag. Opinionsbildning, medier som radio, tv, tidningar, nationell och internationell utbildning verkar i riktning mot universalismens princip.

De nackdelar som alla ser vara priset för de möjligheter som det nya landet erbjuder är främst förlusten av hemland, assimilation med medföljande identitetslöshet, förlust av språk, känsla av främlingskap, minskad sammanhållning och splittring. Andra faror och nackdelar ligger i att andra generationen hamnar på avvägar p.g.a. dubbla kulturella tillhörigheter, utbredning av kriminalitet, drogmissbruk och skilsmässor.

Jag tror att många kommer att assimileras, de kommer att förlora sin identitet och bli svenskar. Många kommer att glömma och förneka sitt ursprung. Det finns många som t.o.m. pratar svenska hemma med barnen. Vårt folk assyrier är förlorade, de kommer att assimileras. De har lärt sig ett nytt liv i Sverige, de orkar inte, kan inte leva efter det gamla levnadssättet. De har lärt sig nya traditioner och seder här (MÅG 24:25).

På samma gång som de ekonomiska, politiska och demokratiska friheterna och möjligheterna möjliggör ett uttryckande av den etniska kulturen och identiteten, strävanden efter opinionsbildning och erkännande av gruppens etniska existens och möjligheter till utbildning och kunskaper, kommer assimilationshoten genom det moderna samhällets omfattande kulturella överföring genom olika medier och skolan och genom den generella välfärdspolitik. Genom gruppens fysiska, politiska och i många avseenden sociala inlemmande i samhället, den långt gångna professionaliseringen och specialiseringen av barnuppfostran genom skolor på olika nivåer och statens och experternas utbredda ansvar för många sfärer av samhällslivet, urholkas t.ex. på ett markant sätt gruppens traditionella uppfostringsinstitutioner.

Även om ingen bokstavligen menar att det inte finns några fördelar eller vinster för gruppens vidkommande i det nya landet, uttrycker ändå flera att nackdelarna väger långt tyngre än fördelarna och den överhängande faran uppfattas ligga i, att livet i Sverige inte ger några möjligheter till upprätthållande av den etniska identiteten. Följande citat uttrycker på ett dramatiserat och retoriskt sätt gruppens djupgående rädsla för assimilation, en fråga som ofta beskrivs i starka ordalag såsom en fråga om etnisk överlevnad. Förutom fördelar med materiell välfärd i Sverige uttrycks nackdelar i hyperboler som förlust av "hälsa" och "heder". Assimilationens spöke finns ständigt närvarande och oroar. Med referens till assyrier som emigrerat till USA runt sekelskiftet och idag är assimilerade uttrycks farhågan att gruppen i Sverige inte är starkare än den i t.ex. USA och kommer att gå samma öde till mötes, d.v.s. att centrala traditioner, språk och historiska rötter försvinner.

Vinsten finns inte alls. Vinsten är det materiella på bekostnad av hälsan, av hedern, av identiteten, av allt. [...] Vi har förlorat nationen, vår historia, våra rötter och grunden till vår överlevnad (MVG 20:40).

Livet i det nya landet medför väsentligt annorlunda förutsättningar. Medan det i ursprungssamhället p.g.a. den agrara strukturen, bofasthet, geografisk och fysisk segregation, kyrkans och religionens hegemoniska ställning och betydelse, strikt tillämpande av endogami, ringa kontakter med majoritetssamhället, närhet till och mångsidiga band inom den etniska gruppen, utvidgad och stark familje- och släktsammanhållning och användningen av språket inom den etniska gruppen, uppstår helt andra villkor för den etniska kulturen i Sverige.

En tydlig paradox framträder vad gäller betingelser för gruppens upprätthållande och uttryckande av den etniska identiteten. Detta kan kort uttryckas i att friheten, utsattheten i ursprungssamhället leder till att man i högre utsträckning upprätthåller sin identitet eller värnar om kulturella artefakter, medan friheten och säkerheten i Sverige leder till att intresset för och angelägenheten i detta avtar i styrka. Detta förhållande överensstämmer med Simmels iakttagelse:

Grupper, och i synnerhet minoriteter, som lever i konflikt [...] avvisar ofta närmanden eller överseenden från motparten. Den slutenhet som präglar deras motstånd och utan vilken de inte kan kämpa vidare skulle förlora sin skärpa [...] Inom vissa grupper kan det till och med vara ett prov på politisk klokhet att se till att fiender finns för att medlemmarnas sammanhållning skall förbli effektiv och för att medlemmarna ska förbli medvetna om vilket vitalt intresse de har av denna sammanhållning (Simmel citerad i Hobsbawm 1994:228).

De politiska fri- och rättigheterna visar sig i realiteten inte enbart vara av godo. I förhållande till hemlandet upplevs friheterna som fantastiska och ovärderliga, de ger förutsättningar att bilda egna skolor, kyrkor, kulturella och politiska organisationer, ge ut tidningar, utöva språk och kultur och sprida information om gruppens existens och identitet. Men dessa friheter realiserar inte av sig själva, omsättningen av dem i praktiken förutsätter gruppens vilja och att den besitter ett antal ekonomiska, organisatoriska och kulturella resurser. Kritiken av bristande vilja och oförmåga att förverkliga friheterna löper som en röd tråd genom de flesta intervjuerna. Det paradoxala med friheten ligger i att den inte tas tillvara medan ofriheten i hemlandet förstärkte ansträngningar och vilja att t.ex. undervisa i språk.

Om det nu var så att Sverige förbjöd oss att undervisa i vårt eget språk, då hade vi fyllt de här gatorna med protester och så, och sagt att vi är förtryckta och att staten förtrycker oss och förbjuder oss att undervisa i vårt eget språk. Men de ger oss full frihet. Ingen kommer och knackar på vår dörr och kollar vad vi gör och på våra föreningar vad vi undervisar i och i våra kyrkor, men hur många är det som läser det och hur många ägnar sig åt det. Däremot finns den friheten inte i Tur Abdin, då flertalet försöker sätta sina barn i...(?) Så märkligt nog finns det en negativ aspekt också med en frihet när man inte kan ta tillvara friheten på ett riktigt sätt (MVG 13:).

Den stora förändringen är att gruppen är mycket mer in dragen i majoritetssamhället här, och inte längre utgör ett segment utanför medierna eller skolundervisningen, vilket medför att gruppen och i synnerhet barnen dras in i storsamhällets kultur- och värdesystem och löper en större risk att assimileras kulturellt. Med ett tillspetsat uttryck ligger, utifrån en etnisk grupps ståndpunkt, farorna i det moderna samhället i att dessa inte är synliga, konkreta eller fysiska, utan diffusa och osynliga. Utifrån detta perspektiv är hotet i själva verket större i Sverige. En förklaring till att hoten inte är lika identifierbara och direkta är att den enskilde individen inte drabbas eller hotas, utan hoten är generella och långsiktiga genom att de påverkar kollektivet.

I hemtrakterna så var det tydligt, de här assimilationstrycken var tydliga. Här är de väldigt otydliga. De är suddiga, man ser inte ens varifrån de kommer. Så de kan inte angripas. De här försvarsmekanismerna som man har där, man fortsätter ju med dem, men man ser att de inte räcker till. Man behöver kunskap om de här nya assimilationstrycken [...] Men de här nya assimilationstrycken är ju väldigt underjordiska (KVG 15:28).

Även om det inte finns några rikstäckande empiriskt generaliserbara studier av gruppens grad av assimilation respektive integration, finns det anledning att tala om att den andra och tredje generationen uppvisar starka assimilationstendenser, mot de vuxnas vilja (Deniz/Perdikaris 1990). Och det är inte svårt att urskilja skälet till detta, vi har ovan pekat på inlemmandet i det moderna samhället där de yngre generationerna framförallt genom skola, massmedier och populärkultur inlemmas i majoritetssamhällets värde- och normsystem. Denna uppfattning är representativ, de flesta pekar på att den kulturella assimilationen tilltar och att det finns få eller inga möjligheter att avvärja det kulturella trycket från majoritetssamhället med konsekvensen att den egna kulturen inte kommer att överleva i ett längre

perspektiv. Farhågorna för detta uttrycks genom tron att språket försvinner, att traditioner inte upprätthålls, att tron överges. Detta uppfattas som ”slutet” för gruppen, då framtida generationer kommer att ”ana att förfäderna kommer från Tur Abdin, Bethnahrin”.

Asymmetrin i relationen mellan minoritet och majoritet förklarar också den utbredda känslan av underläge och kulturell utsatthet, som kommer från majoritetskulturens dominerande ställning och det moderna samhällets funktionssätt. Inlemmandet i samhället, frånvaron av etniskt förtryck och de annorlunda assimilationshoten forcerar assimilationstakten och därför är rädslan för den etniska särartens försvinnande större och starkare i Sverige än i hemlandet. Många gör den iakttagelsen att den grad och omfattning av assimilation som gruppen genomgått under några decennier i Sverige har gruppen inte genomgått på flera sekler i ursprungssamhället.

Om vi skulle bo kvar i Tur Abdin skulle jag inte vara rädd för kyrkans framtid utan det var tvungen... det fanns inga alternativ men här i diasporan i Sverige och Europa – ett år motsvarar tio år där. [...] Där har vi levt i flera tusen år. Vi var en minoritet och förtryckta, men gruppen var tvungen att hålla sig inom sina ramar eller inom sin grupp. Men så är det inte här. Vi ser redan nu våra ungdomar som är födda i Sverige. De är bortgifta med andra. De bryr sig inte (MVG 8:35).

I situationer där det råder en asymmetrisk relation mellan majoritet och minoritet både vad gäller politiska och kulturella förhållanden, har minoritetsgrupper en rad möjligheter att försöka hantera kulturella assimileringshot. Assyriernas/syrianerna starka interna sammanhållning och intensiva interaktion fungerar i sig som en motkraft till assimileringshoten fastän det inte kan stoppa dem. Alla tror inte på en irreversibel assimilation och dessa blickar tillbaka över gruppens historia, och pekar på att gruppen trots hårt assimilationstryck inte uppgivit sin etniska identitet.

Eftersom vi har levt i 2000 år efter Kristus i de här områdena och de flesta var andra minoriteter, andra nationaliteter runt om oss, bland oss, så vi blev inte assimilerade. Även om vi har fått lite av deras kultur eller deras språk har de också fått ifrån oss. [...] De kunde inte, de ville assimilera oss, turkarna. De ville att vi skulle bekänna oss till den turkiska identiteten. [...] Det är t.ex. vårt språk, vi har kvar. Även våra traditioner har vi kvar, våra t.ex. seder och bruk och traditioner och ritualer. Det har vi, så de kunde inte göra något. Trots att de förbjöd vårt språk, trots det har vi lärt oss, även om vi alla inte kan läsa och skriva, men det lever fortfarande (MVG 10:18).

Ett viktigt led i upprätthållande och förstärkande av den etniska samhörighetskänslan är överförandet av det kulturella arvet och bindandet av individen till kollektivet och dess ödesgemenskap, kollektiva minnen och erfarenheter genom riter. Denna identitet kan också stärkas genom band till hemlandet, genom att individerna inte förlorar identifikationen med det och besöker det. Exilorganisationerna ges huvudansvaret för dessa strategier och genom dem tror många att assimilationsprocessen kan skjutas generationer framåt. En av de teoretiska utgångspunkterna i vår studie är att kulturell assimilation och bibehållen etnisk identitet är möjlig, fastän dessa två inte är isolerade från eller opåverkade av varandra. Den etniska identiteten manifesteras och uttrycks i kulturella artefakter vilka samtidigt bidrar till att upprätthålla samhörighetskänslan. Därför är det strikt talat fel att se de objektiva kulturella attributen som (helt) oberoende av grad av samhörighetskänsla. Detta står inte i något motsatsförhållande till det faktum att de kulturella attributen förändras, att vissa av dem överges, nya former lånas in medan styrkan eller känslan av den kollektiva eller särskiljande identiteten kvarstår. Frågan rör således relationen mellan den kulturella traditionen och den etniska identiteten och i vilken utsträckning den senare är avhängig av den förra.

Man tar ifrån kulturen, men man ger också till kulturen. Man kan inte säga att vi inte blir påverkade av den svenska kulturen. Det blir vi, men [...] att totalt förlora den här kulturen det tror jag inte vi gör så länge vi har stark nationalitet och identitet. Men så fort vi förlorar nationalitet och identitet förlorar vi det andra också. [...] Jag tror att de hänger ihop [...] Jag tror att om vi har denna kvar så har vi också det andra kvar. Har vi den nationella känslan och en stark identitet, har vi också det kulturella kvar, eftersom seder och bruk, kultur, danser, matlagning, det ingår i den kulturella biten och det hänger ihop med vår nationalitetskänsla. [...] Det stämmer att t.ex. barnen eller barnbarnen som kommer att växa upp här, de kan känna sig som assyrier trots att de har en svensk kultur. Men totalt [...] som att vi totalt förlorar det här tror jag inte man gör (MVG 10:22, 24).

Ett förhållande som styrker det rimliga och bärkraftiga i antagandet med möjligheten till kulturell assimilation med bibehållen social samhörighet och etnisk identitet är exempel på etniska grupper som judar och armenier vilka levit i diaspora över hela världen, men bevarat väsentliga religiösa och kulturella traditioner, och assyrier/syrianer vilka levde och lever i urbana miljöer i Turkiet, Syrien och Libanon. Kulturellt sett är de assimilerade med undantag av riter och traditioner som är religiöst grundade. I övrigt är det svårt att urskilja gruppen från omgivningen. Den interna samhörigheten och identiteten upprätthålls inom gruppen och kommer framförallt till uttryck genom gudstjänster och till kyrkan knutna aktiviteter som t.ex. språkundervisning och kulturella aktiviteter.

Det är av stor vikt att tillägga att det även från majoritetssamhället kan finnas hinder för invandrargruppers *assimilation*. Majoritetsgruppen kan vara ovillig eller obenägen att inkludera invandrare i sin kultur och gemenskap, detta kan ske genom olika exkluderande strategier vilka pekar ut de som tillhör den egna gruppen och utomstående (se t.ex. Rex 1992, Steinberg 1989). En sådan reaktion leder ofta till att invandrare istället söker samhörighet med den egna gruppen. Utestängningen påminner invandraren om sitt annorlunda fastän han/hon strävar efter att accepteras och upptagas i majoritetsgemenskapen. Utestängningen kan medföra att invandraren upphör med sina försök att upptas som medlem i majoritetskulturen och vänder tillbaka till sin etniska gemenskap och sedan tar avstånd från majoritetskulturen. Diskriminering, förföljelse och upprepade massakrer på dem som kristna har till stor bidragit till att hålla samman gruppen. När denna antikristna fientlighet inte längre existerar i Västeuropa och Sverige gäller frågan vad som då håller samman gruppen. Det finns ett ökat medvetande hos gruppen om att mycket av den gamla identiteten med dess ritualer och traditioner har blivit obsoleta och att de kommer att dö ut. Ett andra alternativ tycks vara att öppna dörren för den västerländska kulturen, men då lurar assimilation och upplösning av den etniska identiteten. Detta dilemma kan lösas genom reformer, genom ett fasthållande vid det gamla eller genom ett anammande av det nya. Frågorna leder till splittring och fraktionsdelning samtidigt som medvetandet om förtrycket och massakrerna, gemensamma historiska minnen, statslöshet, främlingsstatus i det nya landet, och positionen av den andre i sina nya länder och ovisshet inför framtiden fungerar som enande faktor.

## 10.4 Integrationsmöjligheter

Samtidigt som de yngre generationerna uppvisar tilltagande assimilationstendenser tilltar också gruppens *integration* i det svenska samhället, det gäller inte minst ekonomisk integration och mångas goda orientering i det svenska samhället och behärskande av den kulturella repertoaren. Det uttryckliga målet hos gruppen är ett integrerat och inte assimilerat kollektiv, med utvecklande av en dubbelidentitet; medverkan i det svenska samhället med bibehållen identifikation med den etniska gruppen.

Men vårt mål är naturligtvis att vi ska ha bara en framgångsrik, integrerad men inte assimilerad, assyrier. Alltså som lever som vilken annan svensk, men samtidigt inom sig har en inneboende identitetskänsla, en självkänsla och trygghet inom sig och gemenskap med sina medbröder och systrar, men samtidigt fullt accepterad och accepterar samhället i övrigt också (MVG 13:22).

Försök till och vikten av delaktighet och integration understryks kraftigt och diskussionerna rör sig om den optimala balansen mellan anpassning och delaktighet och strategier mot assimilation. Denna fråga är i stor utsträckning en fråga om generationstillhörighet, då grad av integration och assimilation av nödvändighet är olika för olika generationer. Den första generationen kan inte, även om den skulle vilja det, assimileras, d.v.s. känna sig som svenskar och överge sin ursprungsidentitet, medan den andra generationen har goda förutsättningar att assimileras och integreras om de så vill. Assimilationen avgörs av om den egna etniska gruppen tillåter den medan graden av integration i större utsträckning avgörs av storsamhällets benägenhet och vilja att tillåta integration. Vad gäller den vuxna generationen handlar det således om hur den med en bibehållen etnisk identitet ska kunna verka som delaktiga medborgare i det svenska samhället.

Jag försöker anpassa mig och tar in den svenska kulturen, men jag glömmer inte mitt eget. [...] Hur många gånger du än säger du är svensk. Jag har bott här i 21 år, jag har svenskt pass, men jag kommer att vara assyrier tills jag dör (KVG 7:11).

I synnerhet betonas politisk delaktighet i samhället och att gruppen kan göra sin röst hörd i politiska sammanhang. Strävandena manifesterar dubbla lojalitetsband, lojalitet med det svenska samhället och ansvaret att bidra till samhällsbygget och för att upprätthålla den egna identiteten. Detta ses som dubbelt angeläget eftersom gruppen inte ser några förutsättningar för återvändande till hemlandet.

Uppfattningarna är starkt konvergerande, integration med bibehållen etnisk identitet uppfattas vara eftersträvnsvärd och möjlig. Denna uppfattning uttrycker också uppskattning av och respekt för majoritetssamhällets juridiska regelsystem och dess politiska konstitution som efterföljs, och som ger individen frihet och valmöjlighet att bibehålla och uttrycka sin etniska identitet. Det finns inte heller någon uppfattning om att det föreligger en motsättning mellan interaktion och umgänge med svenskar å ena sidan och bibehållande av den etniska identiteten och kulturen såsom språk, mattraditioner, musik, danser, religiösa och nationella helger och den kollektivistiska formen för socialt umgänge å den andra sidan.

En återkommande referensgrupp i intervjuerna med den vuxna generationen är den judiska gruppen, och judarnas strategi för en utvecklad *dubbelidentitet* ses som ideallösningen på möjligheter för respektive hot om assimilation och integration. Detta ses som en ödesfråga för gruppen, om man inte förmår att genom sina institutioner överföra kulturarv, språk och samhörighetskänsla till yngre generationer och på så vis förstärka den etniska identiteten ser man risker för att "gruppen går under". En framträdande slutsats som många drar är att det är den omedvetna och okontrollerade assimilationen som är det största hotet och inte medvetna eller aktiva beslut för t.ex. utvecklande av en dubbelidentitet. Samtidigt är det viktigt att nyansera hur detta upprätthållande av traditioner, riter och språk tolkas, och många ser det inte som ett enkelt bevarande av det gamla kulturarvet utan snarare som ett bevarande av kulturarvet genom transformation och rekonstruktion av arvet. Denna uppfattning uttrycker samtidigt vad som de facto sker med gruppens kulturarv, d.v.s. att det upprätthålls i transformerad form.

Gruppens strävan efter integration möjliggörs av flera samverkande faktorer. För det första till följd av akkulturationsprocessen och förvärvandet av majoritetskulturens språk



och kulturella repertoar, vilket öppnar förutsättningar för samverkan och interaktion över etniska gränser. Denna process tilltar med uppväxande generationer. För det andra sker en ökad integration genom politiska möjligheter och för det tredje och måhända det viktigaste, tidigare utvecklade social inåtvändhet och isolering till följd av etnisk utsatthet mister sin funktion och mening i det nya landet då sådan utsatthet inte existerar, därmed kan rädsla och misstro avlägsnas och etniska relationer etableras. Relationerna kan bygga på tillit, förtroende och jämlikhet. Samtidigt som förtryck och utsatthet onekligen förstärkt sammanhållningen har den också inneburit stängda utvecklingsmöjligheter t.ex. vad gäller politiska rättigheter och möjligheter att hävda dessa. Bristande utvecklingsmöjligheter gäller inte minst på utbildningens område, varför tillgången till utbildning tillsammans med landets politiska fri- och rättigheter intar en strategisk betydelse i gruppens integrationsprocess. De intervjuade understryker betydelsen av dessa möjligheter till kunskap och bildning som kungsvägen till gruppens upplysning och emancipation och visar en stark tro på att gruppen genom utbildning kan bli självständig, öka sin delaktighet i samhället och samtidigt stärka den etniska identiteten. Okunnighet, inåtvändhet och isolering bekämpas bäst med kunskapens svärd.

Jag tror att förtrycket förstärker sammanhållningen, men det förstärker okunskapen också, att gruppen inom sig har konflikter och inte kan utvecklas. Däremot, en medveten grupp i ett fritt land kan utvecklas mycket [...] Där har vi exempel på armenierna och judarna som har fått nya rötter, ny styrka i diasporan, inte i sina hemländer. Vi liknar de grupperna, [...] vi är inte en massgrupp; vi är utvalda, små grupper, så vi kan ta de vägarna. Jag tror att vi har stor chans, möjlighet, att utvecklas, att slå rötter (MVG 20:43).

Ytterligare en viktig förklaring till gruppens tilltagande integration i det svenska samhället har att göra med en specifik dimension av etniska relationer, nämligen att grundvalarna för de i ursprungslandet religiöst baserade och kanaliserade etniska gränserna inte föreligger i Sverige, därmed blir de inte lika relevanta eller effektiva. Religionen som gränsskiljande mekanism förlorar till stora delar sin funktion i Sverige, eftersom religionens betydelse för människors identitet har en påtagligt mer underordnad roll här än i ursprungslandet, och vidare därför att gruppens kristna religion inte skiljer sig nämnvärt från majoritetsbefolkningens religion. Emellertid kan denna process löpa i två olika riktningar. Å ena sidan kan religionens förlorade funktion som etnisk gränsbevarande mekanism underlätta assimilation och integration. Om gruppen utgår från och uppfattar sin särskiljande identitet ligga i religionen, upphör tyngden av denna särskildhet och därmed den mest avgörande mekanism i särskiljande av identiteten från andra. Detta är å andra sidan inte troligt. För det första för att gruppens etniska identitet inte kan reduceras till den särskiljande religionen – dessa var i ursprungssamhället sammanvävda och etniska skillnader kanaliserades och uttrycktes i religiösa skillnader – eftersom andra etniska attribut vilka framträtt tydligare och lösgrjorts från religionen också ligger till grund för den etniska identiteten. För det andra sker det en transformation av gruppens etniska identitet, det sker omtolkningar och etniska attribut får en förändrad betydelse i den nya interetniska kontexten.

Frånvaron av utsatthet och förtryck får onekligen viktiga konsekvenser för gruppens sammanhållning och isolering, men detta är inte samma sak som att denna sammanhållning och isolering upphör. Klart står dock att detta behov avtar i styrka och sammanhållningen försvagas. Efter att ha pekat ut faktorer i förändringsprocesser i riktning mot gruppens ökade integration kan det också vara relevant att peka på hinder för integration. Vi talar här givetvis om en komplicerad uppsättning ömsesidigt verkande faktorer. Gruppens nya historiska och sociala situation tvingar och gör det möjligt för gruppen att utveckla

nya sociala strukturer och förhållningssätt. Det finns självklart inga objektiva måttstockar för att bedöma hur väl gruppen lyckats tillvarata de möjligheter som de nya levnadsförhållandena tillhandahåller respektive hur väl gruppen lyckats avvärja assimilationshotet. Vi har ovan visat att gruppen materiellt och ekonomiskt tillvaratagit sina nya möjligheter på ett framgångsrikt sätt, och utbildningsmöjligheterna har medfört att utbildningsnivån är avsevärt högre än för trettio år sedan. Dessa förändringar är entydiga, det råder inte delade uppfattningar om det i intervjugruppen och inte heller i gruppen i sin helhet utifrån min bedömning. Inte desto mindre finns det delade uppfattningar om hur väl gruppen tillvaratar de möjligheter som finns i Sverige. Många är skeptiska och anser inte att gruppen till fullo tillvaratar sina möjligheter.

Dessa uppfattningar kan ses som uttryck för att gruppens möte med västerlandet har naggat religionen i kanten och öppnat vägen för upplysning och rationalism samt ett anammande av västerländsk kultur och idévärld. Flera av de intervjuade pekar på gruppens klansystem, kyrkans ovilja eller oförmåga till förändring och anpassning samt gruppens centrala normer och värden som utgörande interna hinder för integration. Dessa institutioner, normer och förhållningssätt uppfattas som oförenliga med majoritetssamhällets strukturer och som destruktiva med följderna att gruppens integrationsprocess försenas. Kritiken utgår från ett osentimentalt och pragmatiskt förhållningssätt där traditioner och institutioner som inte stämmer överens med moderna levnadsförhållanden och inte längre är funktionella uppfattas som en belastning och som meningslösa att upprätthålla. "Reformisterna" strävar efter att överge feodala traditioner och anpassa folket till den moderna världens logik och struktur. De anser att klanmentaliteten har blivit ålderdomlig och utdaterad av förhållandena i väst och kritiserar den häftigt, men kritikerna lyckas inte alltid överföra sin kritik till handling. När individens egen klan eller familj är inblandad är det svårare att leva upp till sina ideal.

Man förespråkar funktionella institutioner och traditioner som inte blivit obsoleta och vilkas upprätthållande på sikt underminerar möjligheterna till att effektivt bemöta assimilationshot och andra problem och faror (t.ex. skilsmässor, drogmisbruk och kriminalitet). Huvudargumentet är således att obsoleta traditioner eller institutioner som inte förmår att anpassa sig till nya förhållanden och står i bättre samklang med gruppens levnadssituation förlorar sitt existensberättigande.

Detta förhållningssätt ser inte förändring och anpassning eller övergivande av gamla traditioner som något destruktivt utan tvärtom konstruktivt. Utgångspunkten i förståelsen av gruppens traditioner och kultur samt normer för relationer är att dessa inte är transhistoriska fenomen givna oss från utomvärldsliga makter, utan historiska skapelser och processer som uttrycker dess levnadsomständigheter och erfarenheter. Resonemangen uttrycker gruppens förändrade levnadsomständigheter och aktiva försök att förstå sig själva och omvärlden och utifrån nya erfarenheter arbeta fram nya kulturella former. De är illustrationer till att människan som kulturell varelse skapar och kontinuerligt omskapar sina livsformer i interaktion med omgivningen. Ett klart underliggande tema i denna diskussion är idén att en kultur som inte lånar in idéer, erfarenheter och insikter från andra kulturer är dömd att gå under, precis som en individ som inte ingår i sociala relationer och i sin kommunikation påverkas, formas och utvecklas av det idé- och erfarenhetsutbyte som erbjuds. Det är emellertid av högsta betydelse att betona att de intervjuade med dessa förhållningssätt ingalunda vill överge eller förneka sitt ursprung, kulturella rötter eller sin historiska identitet. Tvärtom ser de att den enda möjligheten för denna att leva vidare är att låta den växa och frodas genom gruppens nyvunna erfarenheter och insikter och influeras av

majoritetssamhällets erfarenheter och kultur. Huvudpoängen är att *etnisk överlevnad får näring från selektiv inlåning och kontrollerad kulturell kontakt och inte från isolering.*

Men så som det är idag tror jag att vi är väldigt chanslösa när vi underkastar oss sådana krafter och att om vi inte ser till att bli mer flexibla och ändrar en del av våra attityder så kan vi hota oss själva i slutänden. Det blir självdestruktivt. I det ser jag mycket; det finns ett utpräglat reaktionärt tänkande bland gruppen, delar av gruppen, som inte alls är betydelselösa (MVG 21:21–22).

De interna hindren för integration kan utöver nämnda förhållanden, att utsatthet medfört inåtvändhet och isolering och bristande möjligheter och erfarenheter till delaktighet i storsamhället, sammanfattas i att gruppens vidmakthållande av sin jordbruksbaserade kultur får en hindrande effekt på integrationsprocessen. Detta kommer t.ex. till uttryck genom den utvidgade och starka familjesammanhållningen vilken de facto begränsar individens rörlighet och möjlighet att studera eller arbeta på annan ort. Genom normer och praxis för det livslånga äktenskapet och ingående av giftermål runt 20-årsåldern begränsas och avbryts i många fall studiekarriärer, särskilt för kvinnorna. Gruppens isolering och segregation utgör en barriär för individer att interagera med svenskar och skapa interetniska relationer vilka är av stor betydelse för integration i samhället.

Kontrollbegreppet förutsätter att det finns någonting att kontrollera. Man kan egentligen inte – i en viss mening – tala om social kontroll i en fullständigt odifferentierad gemenskap, eftersom vi utgår från att individerna i detta fall inte existerar. För att kontrollfrågan skall ha mening måste individerna finnas där, synliga och separata (Asplund 1985:55).

Den sociala kontrollen som genomsyrade livet i det ursprungliga jordbrukssamhället lever vidare i Sverige och det patriarkala värde- och normsystemet fungerar som svårforcerade barriärer, särskilt för kvinnor, mot delaktighet i det svenska samhället och interaktion över etniska gränser. Den sociala kontrollen var en viktig kollektiv angelägenhet och avspeglade gruppens geografiska avskildhet, det lokala och småskaliga samhällets och sociala livets struktur med bofasthet, överblickbarhet, mångsidiga och varaktiga band och face-to-face-relationer. Genom bevarande av de interna täta och mångsidiga banden och boendekoncentration upprätthålls den sociala kontrollen även i Sverige, och får till sitt innehåll och konsekvens en bevarande funktion av den etniska samhörigheten och identiteten. Genom dessa förhållanden uppskjuts t.ex. en uppdelning mellan en offentlig och privat sfär och på så vis binds individen hårt till kollektivet. Detta ska nu inte förstås som att det inte existerar någon gräns mellan privat och offentligt liv, men i jämförelse med den gräns som finns i det svenska samhället mellan privat och offentligt, vilken är mycket skarp, är den i praktiken obefintlig. Fler domäner i individens liv ligger under den offentliga sfären i jämförelse med den svenska kulturen.

Social- och boendesegregation, intensivt familje- och släktumgäenge, och intensiv föreningsverksamhet inlemmar den enskilde individen på ett omfattande och kompakt sätt i det etniska samfundet och gör henne till föremål för social kontroll och utsätter henne för ett starkt tryck att handla konformt med gruppens värde- och normsystem. Den sociala kontrollen blir på så vis gruppens starkaste övervakningsinstitution, med ogillande, tillrättavisande, utfrysning, bannlysning och utdelning av vanära som sanktionsmedel alltefter avvikelens gravhet. Gruppens heder- och skamkultur, vilken till sin kärna innebär kollektivets primat över individen, i motsats till västerlandets individualistiskt grundade skuld- kultur, betonar individens roll som medlem och del av gruppen där individens handlingar möter gruppens behov och önskingar och där konsekvenser av individens handling bärs av gruppen. Belöningar likväl som misslyckande tillfaller gruppen. Individens normbrott

vanarar hela gruppen. Denna kultur påbjuder och premierar att individen är underordnad kollektivet och är lojal och solidarisk med detta vilket försätter individen i ett starkt underläge gentemot kollektivet och de kulturella reglerna.

Gruppens tidigare geografiska avskildhet och utsatthet har medfört en tradition och vana till självständighet som lever vidare i Sverige. Samtidigt är en av de viktigaste förutsättningarna för detta gruppens totala storlek och dess demografiska sammansättning.

Den gemensamma bedömningen är emellertid att gruppens rädsla för assimilation, boendesegregation och social isolering får negativa följder för gruppens integration. Det understryks starkt att riskerna för *assimilation ökar om gruppen inte deltar i samhället och är delaktig i dess processer*. I synnerhet lyfts betydelsen av deltagande i den politiska sfären fram. Ett sådant deltagande i det svenska samhället ska vara reellt och genuint, och inte endast bestå av retorik och deklamationer och förutsätter tillgång till socialt kapital, kunnande, utbildning och språkliga och kulturella färdigheter.

Medvetenheten om dessa förhållanden är hög i den vuxna intervjugruppen och utifrån den använda distinktionen mellan integration och assimilation, ser de inte det ovan beskrivna levnadsmönstret i Sverige som uttryck för några etniska strategier, utan som uttryck för gruppens historiska erfarenheter och sociala medvetande, d.v.s. gamla mönster som upprätthålls med viss modifikation i det nya landet. Gruppens inåtvändhet och isolering förklaras utan tvekan med gruppens rädsla för assimilation, en rädsla som finns i gruppens kulturella bagage och den uppfattas som en inadekvat och ineffektiv strategi för att bemöta assimilationshot. Dessa verkar genom andra mekanismer och inåtvändheten kan utgöra en temporär buffert, men många befarar att följderna av detta blir allvarliga, eftersom gruppen inte i tillräcklig utsträckning uppmärksammar andra hot som framförallt den andra generationen är utsatt för, vad gäller marginalisering i samhället p.g.a. bristande språkkunskaper och kulturell kompetens, ringa interaktion med svenskar, kriminalitet och drogmisbruk med kluven identitet som följd. Kvintessensen i kritiken är att gruppens hårda kulturella och sociala konformitetskrav på den andra generationen kan fungera som en katalysator till att ungdomarna tar avstånd ifrån och revolterar mot det egna etniska samfundet och dess kultur och värden.

Nya generationer nöjer sig inte med det levnadssätt vi har idag. [...] Jag träffar många assyriska ungdomar som vill bo ensamma efter att de fyllt 18. De vill leva som svenskar men vill ändå tillhöra den assyriska gruppen och de är stolta över ursprunget. Men i och med att vi tvingar dem att leva inom gruppen, är jag rädd att deras handlande blir en hämnd på deras föräldrar (MVG 4:45).

Gruppen har helt klart den dubbla ambitionen att integreras i samhället medan tendenser till assimilation kritiserar skarpt. Samtidigt är många kritiska till att *gruppen* inte anstränger sig mer för att upprätta kontakter med svenskar och deltar i storsamhället i större utsträckning, den sociala och kulturella inåtvändheten, det låga politiska engagemanget och delaktigheten, ses med skarp kritik. Den vuxna generationen uppmärksammar också den yngre generationen att interagera med svenskar i högre utsträckning än de vuxna eftersom de behärskar språket och den kulturella kompetensen långt bättre än de. Behovet av delaktighet ses bl.a. mot bakgrund av betydelsen att bidra till att fördomar och invandrarfientlighet reduceras, och att goda etniska relationer skapas mellan majoritet och minoritet. Gruppens segregation, eller boendekonzentration, tas av flera upp som något som upplevs som negativt av svenskar och att de visar en tyst ovilja mot att gruppen är koncentrerad till städer som Södertälje, Göteborg, Norrköping, Västerås och Örebro. Detta uttrycker samtidigt en medvetenhet om gruppens isolering, svårighet för andra att komma in i gruppen

och en vilja att reducera denna och interagera mer med svenskar och skapa interetniska relationer.

Men dessa förhållanden, tror och hoppas de flesta, kommer att förändras och förbättras i framtiden, kontakterna och interaktionen med svenskar kommer att öka med den kommande generationen därför att gruppen inte kan fortsätta att leva avskärmat från storsamhället. En uppenbar anledning till varför gruppen inte kan fortsätta att leva avskärmat är att möjligheterna till yrkeskarriärer och inflytande i samhället kringskärs. En viktig förutsättning är att de yngre har förebilder i vuxna som inte är avskärmade, utan har kontakter med svenskar utöver de offentliga sammanhangen. Följande återgivna erfarenhet är illustrativ till frågan om etniska relationer.

Min son blev färdig med sina studier, blev jurist, men arbetslös. Jag uppmuntrade honom flera gånger till att ta kontakt. Du lever i Sverige, det går inte. Om jag skall bli isolerad kan man säga att det är normalt för mig, därför att jag inte kan språket. Om jag kunde förklara mig på svenska som jag kan det på assyriska, skulle jag gå med svenskarna och jobba med dem politiskt. Men, jag kan inte språket och i min ålder. När jag sitter och pratar med en svensk kan jag inte förklara vad jag menar på svenska. Jag skäms och jag tänker, jaha, den här mannen tror att jag är dum som inte kan uttrycka mig. Men, det hindret har inte du. Han började att ta kontakt med [...] Efter kontakterna fick han jobb för 20 dagar sedan (MVG 3:27).

## 10.5 Statslöshet

För mig att vara statslös är som att vara en fågel utan vingar. Jag har all respekt för Sverige. Jag är mycket tacksam för det stöd och de möjligheter Sverige har gett assyrierna. [...] Men svenskarna påminner invandrarna hela tiden, eller då och då, att ni är oacceptabla, ni är invandrare, ni kommer att vara invandrare etc. I sådana fall önskar man att man hade ett hemland och jag skulle inte tveka att återvända. Det känns ibland att man lever i Sverige, Europa, Amerika, Australien var som helst, det här är inget svenskt fenomen, utan finns i hela världen, att du inte tillhör gruppen. Du är en utlänning. Man lever här på bekostnad av vår moral, etik, personlighet[...] (MVG 2:36).

Mina barn är spridda över hela världen: Sverige, Syrien, Tyskland, Amerika. Jag har blivit blind av alla tårar (KÅG 17:11).

Statslösheten skapar en tomhets- och otrygghetskänsla, en känsla av att inte ha en naturlig hemvist, en plats till vilken man hör och där denna tillhörighet erkänns och respekteras av andra. Livet i diaspora och känslan av rotlöshet ligger som en djup avgrund utifrån vilken individerna och gruppen lever sitt liv och statslösheten är den mest framträdande upplevelsen av livet i Sverige. Att vara rotad är som Simone Weil påpekat ”perhaps the most important and least recognized need of the human soil”. Trots de demokratiska fri- och rättigheterna, vilka prisas och skattas högt finns det en icke omiskännlig utbredd känsla av otrygghet och ovisshet inför framtiden. Det är med dessa omständigheter som vi kan förstå varför diskussionen om statslöshet, diaspora och hemlöshet alltså lever vidare med oförminskad intensitet inom gruppen och starkt påverkar gruppens etniska strategier, handlande, dess kulturella manifestationer. Statslöshet och framtid utgör två sidor av samma mynt där vi i diskussioner om och hanterande av statslöshet ofrånkomligen kommer in på frågan om framtiden. Den dominerande bilden som framträder ur intervjuerna innehåller två motiv, vilka enklast kan sammanfattas i begreppen tillförsikt och framtidstro å ena sidan och missmod och pessimism å den andra.

Det som är mest slående är mångas starka känsla av otrygghet och osäkerhet inför framtiden; känslan av att inte ha någonstans att ta vägen ifall det i framtiden blir osäkrare

och otryggare att leva i Sverige. Genom de historiska erfarenheterna av förföljelser, utsatthet och många förflyttningar lever oron vidare. Den trygghet som gruppen åtnjuter i Sverige upplevs av många som en falsk trygghet som den invaggas i p.g.a. frånvaron av yttre hot. Risker är, menar många, att gruppens utsatthet och statslöshet förträngs eller glöms bort; i tron att allting är tryggt och säkert slutar gruppen att ha beredskap för sin överlevnad. Denna oro har dubbla orsaker och emanerar dels från gruppens historiska öde och erfarenheter och de kollektiva trauman detta efterlämnat, och dels från den ovisshet som framtiden skapar för människor i allmänhet och i synnerhet de strukturella förändringarna i europeiska samhällen. Vad de historiska erfarenheterna anbelangar har de satt outplånliga avtryck och många tror att gruppen kan råka ut för liknande händelser i framtiden. Vad gäller strukturella förändringar i Europa görs iakttagelsen att fenomen som nazism och fascism uppstått på dess mark, och att dessa kan uppstå på nytt fast i en annan skepnad. Oron kommer från ovissheten om vilken plats gruppen kommer att ha i det nya Europa och vad som kommer att inträffa då majoritetsbefolkningar som idag är trygga känner sig hotade. Slutligen finns oro över hur de etniska relationerna mellan olika invandargrupper kommer att se ut.

Vi har inget yttre hot nu och vi lever i en falsk trygghet [...] Vi vet inte vad som händer. Våra barn, vi vet inte vad som händer om tio, femton år. Man ska inte glömma andra världskriget och nazismen, det var för 50–60 år sedan. Så man ska inte glömma de här aspekterna, men det har vi glömt redan. När de här yttre hoten inte finns, då invaggas vi i den här falska tryggheten och då gör vi ingenting. Medan däremot när vi hade ett yttre hot i Tur Abdin, då kämpade vi för vår överlevnad [...] de här yttre hoten finns och förr eller senare kommer vi att drabbas av händelser och faror, om inte samma så liknande dem i Tur Abdin, förr eller senare. [...] Hela historien har varit så och ingen har kunnat ändra historien. Det kommer att bli så och i allra högsta grad i Europa i diasporan. Man tänker inte alls att det skapas ett mångkulturellt och mångetniskt Europa och hur vi ska bevara vår plats i det här nya Europa som folk (MVG 14:25).

Inte minst framkommer denna otrygghet inom den äldre generationen, vilken på ett signifikant sätt lever med större otrygghet och oro inför framtiden än de yngre generationerna.

Jag vet inte [hur framtiden ser ut]. Det är i guds händer. Idag är det bra, vi har allt, men vem vet om vi har det om ett par tre år. Man vet inte om det kommer att förändras eller förbli som det är. Det är i guds händer (KÄG 16:20).

Den äldre generationen står närmast de mest traumatiska kollektiva erfarenheterna av utsatthet och övergrepp, medan de yngre generationerna inte bär på denna otrygghetskänsla i motsvarande utsträckning (Deniz/Perdikaris 1990). I egenskap av illiterata, kommande från ett agrart samhälle till ett modernt samhälle i hög ålder, reduceras också deras personliga och sociala autonomi påtagligt p.g.a. frånvaro av språkliga och kulturella färdigheter i det nya samhället. Genom sin höga ålder drabbas de av långt flera sociala och språkliga handikapp än de yngre generationerna. Förvisso lever denna generation starkt inbäddad i sitt etniska kollektiv vilket med all rimlighet skänker den trygghet och samhörighet, men inte desto mindre är det ofrånkomligt att den nya levnadsituationen gör den starkt beroende av sina barn i kontakter med majoritetssamhället. Denna generation påtvingas isoleringen inom den etniska gruppen p.g.a. sina handikapp och är de facto totalt avskuren från det omgivande samhällets kulturella, politiska och ekonomiska skeenden (se också Songur 1992).

Det finns inget bra, vi är som i ett fångelse. Det finns inget bra. Om vi hade haft det som i Turkiet, Libanon eller Syrien, vi arbetade, vi skötte vårt. Det var ingen som lade sig i vårt, vi var fria. Vi gick ut, vi reste omkring, vi arbetade med jordbruket, vi arbetade i hemmet. Vi hade vår frihet. Men här vet vi inte, vi kan. Vi är fångna i bostaden. Vi kan

varken läsa eller prata språken. Om vi går ut är vi som djur som inte förstår vad de säger. Så vilken frihet har vi? Vilket välbefinnande har vi? (KÄG 16:20).

[Det svåraste i Sverige är] språket och att vi är främlingar i det här landet. Varje blomma, varje ros är fin, vacker i sin trädgård, den trivs bäst i sin egen trädgård (MÅG 24:25).

När vi diskuterar mekanismerna bakom upplevd otrygghet i Sverige ligger det uppenbara i att människor som saknar oavhängighet, som är avskärmade från omvärlden och dess skeenden och inte kan förstå dess information och symboler, också i motsvarande utsträckning känner oro och otrygghet i sitt liv och inför sin framtid. Omvärlden får i dessa individers ögon karaktären av något främmande, obegripligt, t.o.m. något hotfullt eftersom det inte kan begripas p.g.a. språkliga och kulturella barriärer. Denna otrygghet balanseras emellertid på ett väsentligt sätt av inbäddandet i den etniska gruppen.

Gruppens migration från ursprungsland till Sverige uttrycker ett fattat val, man har föredragit invandrarskapet i Sverige framför minoritetsskapet i ursprungslandet. Men valet är inte okomplicerat utan omgärdat av många reservationer. Uppfattningen att minoritetsskapet i ursprungslandet är att föredra framför invandrarskapet i Sverige är inte ovanlig. En sådan uppfattning ger uttryck för att de sociala och kulturellt upplevda nackdelarna i Sverige väger tyngre trots de materiella och politiska fördelarna.

Jag är statslös, jag har ett land som inte är mitt för närvarande, men jag vill helst tillbaka och leva där åtminstone som en accepterad minoritetsgrupp i fred. [...] Jag vill inte att mina barn skall leva som jag som invandrare eller utvandrare [...]. Även om man är invandrare i sitt hemland tror jag att det är lättare än att leva utan hemland. [...] hellre det än att vara invandrare i ett annat land. [...] Det jag gör gör jag åtminstone i mitt land, jag kan försvara det bättre. Men här, här har jag ingen orsak att komma med, jag är en gäst här. Jag kan inte begära att få allt jag vill, det jag får måste jag vara tacksam för. Men i mitt hemland kan jag begära mer. Även om jag dör där är det värt det, men om jag dör här kommer det ändå inte att leda till något. [...] Nu, när jag lever här i Sverige, när jag jämför med det som händer här så föredrar jag förtrycket där nere framför det som händer här (KVG 9:23).

Kvinnans känsla av främlingskap och rotlöshet är påfallande och uttrycker i förtätad form vad många i hennes generation känner. Det negativa med livet i Sverige är således främlingskapet, som för kvinnan och många andra förstärks av att de har en del av sina familjemedlemmar spridda över flera länder. Ytterligare en bidragande orsak till den starka alienationskänslan är ängslan och oro över barnens framtid. Oron handlar om huruvida barnen kommer att leva med och uppleva samma slags rotlöshet och främlingskap som föräldrarna.

[Man] känner sig alltid främmande. Man känner aldrig att man har slagit sig till ro. Trots att jag har det bättre ställt mår jag inte bättre av det. Speciellt efter att jag blivit mamma känner jag större oro. Om jag inte känner mig hemma. [...] jag har fått leva i tre länder, hur skall det gå för mina barn? [...] Att de inte skall gå igenom det jag går igenom nu. [...] Jag kan leva under vilka omständigheter som helst, bara jag får vara trygg inom mig. Jag tror att mina barn också kommer att uppleva det så om de fick känna den tryggheten (KVG 9:24).

Upplevt kulturellt och socialt avstånd mellan den egna och majoritetskulturen är större desto äldre individerna är. Därmed inte sagt att t.ex. den andra generationen inte känner rotlöshet eller främlingskap. I egenskap av individer uppväxande i och tillhörande två olika värde- och normsystem är det ofrånkomligt att känna detta i högre eller lägre grad (Deniz/Perdiakris 1990). Men i jämförelse med den vuxna och äldre generationen har denna känsla och upplevelse inte samma intensitet och inte heller samma innehåll, av det

redan uppenbara faktum att den, till skillnad från de två äldre generationerna, är mer formad av det svenska samhället. Ett annat skäl är att den inte har samma band till ursprungslandet, den yngre generationens längtan till det kan inte bli lika stark som de generationers som levt där större delen av sitt liv.

Två strategier är urskiljbara i hanterandet av denna otrygghet som statslöshet och oviss-  
het inför framtiden skapar. En av dessa har redan nämnts, nämligen stark grupp-gemenskap och solidaritet och intensiv social gemenskap. Det etniska samfundet fungerar som en kompenserande mekanism för avsaknad av ett eget hemland.

Jag har känslan av att vi assyrier som en etnisk grupp, precis som alla andra etniska grupper, vi finns här i landet och på något sätt tillhör vi varken hit eller dit. Man har bara känslan av att man tillhör en viss grupp, en etnisk tillhörighet, assyrier exempelvis. [...] jag har inte känslan av att Sverige skulle vara mitt land exempelvis. [...] däremot känner jag att tillhör den etniska assyriska gruppen. De som växer upp här kanske får en känsla av att de tillhör landet Sverige. [...] Man har ju känsla för Sverige, det har man, men inte som sitt eget land. [...] Jag tror inte att man kan få det heller. Det dröjer nog några generationer. De som växer upp här, kanske gifter sig med svenskar och bildar familj, kanske deras barn får den svenska känslan, landskänsla, så att säga. Men jag tror inte att vi som kom hit får den känslan (MVG 1:21).

Citatet kastar ljus över statslöshetens och hemlöshetens problemkomplex, vilket till sin essens handlar om att tillhöra en plats. Identifikation med Sverige, känsla för landet som det egna landet, som den naturliga hemvisten har ännu inte infunnit sig hos vare sig den äldre eller vuxna generationen. Däremot finns det indikationer på att den andra och tredje generationen har denna känslomässiga identifikation med Sverige som de betraktar som sitt land (Deniz/ Perdikaris 1990).

Den andra strategin är tron på eller precisare uttryckt förhoppningen om att assyrier/ syrianer i en diffus framtid, ska få möjlighet att återvända till ett land i vilket de råder över sig själva. Det finns i den vuxna generationen en omhuldad tro om upprättande av ett eget hemland, trots att uppfattningar om hur eller när detta upprättande ska ske är oklara och starkt divergerande. Denna tro, eller utopi, fungerar också som en stark drivkraft till engagemang i exilorganisationer i allmänhet och politiska organisationer i synnerhet och spelar samtidigt en central roll för förhållningssätt inför framtiden; utan denna tro som en viktig drivkraft, menar många, förlorar engagemanget en vital del av sin mening.

Naturligtvis hade det känts bättre om man hade ett land, det kan man inte förneka. Ändå tror jag att man ser med tillförsikt på tillvaron och det var ju ganska länge sedan vi blev av med vårt land. Att man har den känslan av att tillhöra en viss grupp det ger ändå en viss stryka, en viss tro på framtiden, att det längre fram kanske visst kan vara möjligt att få ett eget land så småningom, även om det kanske är en utopi [...]. Man måste tro hela tiden att det är möjligt någon gång i framtiden. Annars tror jag att man tappat allt engagemang i både föreningslivet och på den politiska arenan (MVG 1:29).

Alternativet är att drömmen om återvändandet ges upp och individer börjar integreras i samhället, genom blandäktenskap t.ex., eller så kan drömmen hållas vid liv, men kommer inte att förverkligas. Detta innebär en ambivalens i förhållande till Sverige, både kärleken och längtan till hemlandet lever vidare inom individen. Denna individ kan beskrivas som en främling, som "the person who comes today and stays tomorrow. He is, so to speak the *potential wanderer*: although he has not moved on, he has not quite overcome the freedom of coming and going" (Simmel citerad i Bonacich 1973:593). De som ser framtiden med tillförsikt betonar de möjligheter som finns i det svenska samhället, de lyfter fram fördelarna för kollektivet och den enskilde individen och ser inte exilen som något negativt. De



sörjer inte att gruppen har lämnat hemländerna och intar en realistisk syn på gruppens situation. Mot bakgrund av situationen i Mellanöstern görs bedömningen att framtidsutsikterna för gruppen i regionen är mörka, att det inte finns något som talar för gruppens möjlighet att bestämma över sig själva i regionen. Den framträdande synen är att regionens sociala och politiska maktförhållanden och etniska konstitution

[...]under de kommande första, andra, tre seklerna inte ger oss en chans. Området är mer eller mindre på väg att islamiseras och kristna kommer antingen att bli en försvinnande liten minoritet i Mellersta östern, eller att försvinna helt och hållet [...] (MVG 5:17).

Utifrån bedömningen att gruppen kommer leva i Sverige för en oöverskådlig tid framöver betonas att gruppen måste vara delaktig i samhällsutvecklingen. Detta deltagande ses som nödvändigt och också troligt.

Det förefaller ovedersägligt att det föreligger ett djupt samband mellan assimilationsprocess och statslöshet. Redan det faktum att gruppen i motsats till de flesta andra invandrargrupper inte har ett hemland som den kan åka till, få influenser och stimulans från, förhållanden som starkt bidrar till revitaliserande och upprätthållande av den etniska identiteten och kulturen, visar att distinktionen mellan invandrargrupper som besitter respektive saknar ett hemland är central. Avsaknaden av ett hemland blir en katalysator i assimilationsprocessen och sådana grupper slår rötter i det nya landet fortare.

Om man inte har något mål som att en dag återvända, vilket vi inte har, tyvärr. Alla invandrargrupper i Sverige har det, att en dag få återvända till sitt hemland. Sorgligt nog har inte assyrierna det (MVG 2:28).

Å andra sidan är detta inte det enda samband som föreligger mellan statslöshet och assimilationsprocess, ett lika starkt samband existerar åt motsatt håll, nämligen att statslösa grupper som redan i sitt ursprungsland levit i minoritetsskap och således utvecklat ett antal etniska gränsbevarande mekanismer, är mer obenägna till assimilation än invandrargrupper vilka inte delar dessa erfarenheter från sitt ursprungsland. Men denna benägenhet är inte statisk utan är historiskt föränderlig och påverkas inte minst av förekomsten och arten av yttre förtryck och diskriminering. Ju starkare detta förtryck och diskriminering är desto större benägenhet uppvisar etniska grupper att sträva efter upprätthållande av den kollektiva identiteten och samhörigheten. Minoritetsskapet i sig är sålunda inte en tillräcklig förklaring till benägenheten att upprätthålla den etniska identiteten, utan benägenheten avgörs av hur detta minoritetsskap bemöts av omgivande grupper och staten. Vad vår undersökningsgrupp anbelangar pekar flera förhållanden i riktning mot att livet i Sverige verkar för en assimilation. Detta är också en av huvuduppfattningarna i intervjugrupperna, att det inte går att behålla den kollektivistiska känslan av samhörighet i Sverige.

Därför att först och främst, som vi nämnde förut, försvinner den här rädslan för förföljelse. [...] Jag tror att livet i diasporan kommer att leda till assimilering. Om du t.ex. frågar mig hur assimileringen kommer att gå till, varför, det är stor skillnad mellan assimileringen mellan turkar och assyrier, det är stor skillnad. Turkarna har sin stat i Turkiet. De har relationer med sitt land. [...] Vi har inte sådana saker (MVG 3:29).

Det förhållandet att det fortfarande finns assyrier/syrianer kvar i Iran, Irak, Syrien och Libanon och ett ytterst litet antal i Turkiet förändrar inte det avgörande förhållandet att gruppen är utan hemland, och det icke ringa antalet resor till framförallt Syrien, utbyte och kontakter med de kvarvarande assyrierna/syrianerna kan inte mäta sig med grupper vilka har sitt hemland att återvända till.

Det finns assyrier kvar i hemlandet, vi kan resa dit vart tredje, vart femte år för att trösta oss själva, inte för deras [kvarvarande assyriers] skull. Jag som kommer från det här området längtar efter att få se det här området en gång till, men mina barn känner inte till det. Men om det skulle finnas en assyrisk stat, som Turkiet, skulle jag åka dit med en gång och de skulle se det. Till Syrien är det samma sak, till Libanon är det samma sak, för vi är invandrare i hela världen i alla fall, därför går vår assimilering snabbare än andras (MVG 3:29).

Frånvaron av yttre repression och utsatthet i Sverige tillsammans med avsaknad av ett hemland är således krafter vilka verkar för en assimilation. Men detta är inte hela bilden, frågan om avsaknad av hemland eller statslöshet är en mer komplicerad historia. Som många andra diasporagrupper fortsätter assyrierna/syrianerna att upprätthålla sig som samfund. Sådana diasporagrupper assimileras inte lika snabbt i sina mottagarländer (Esman 1986). Genom preferenser i sina mottagarländer som exkludering, upprätthåller de sin identitet och solidaritet över lång tid.

Vi har blott berört en sida och behöver därför rikta uppmärksamheten på det svårdefinierbara med avsaknad av hemland. Vad betyder denna avsaknad? Att ett hemland inte existerar territoriellt? Att en grups hemland inte erkänns som sådant av andra grupper? Att det inte längre bebos av gruppen eller att gruppen har möjlighet att resa dit eller att den inte har det? För de flesta grupper är begreppet hemland klart och specifikt (Esman 1986). Esman menar att för vissa diasporasamfund kan hemlandet vara en ideologisk konstruktion eller myt, men det är inte mindre viktigt för dem än för andra grupper som har specifika hemländer att förhålla sig till.

While territory is the most immediately recognisable attribute of a group as seen from the outside, its ambivalence as a factor in identity lies in its dispensability. [Ethnic groups] can carry their identity with them. Though exiled identity can be strengthened by the establishment of sub-groups on local base, it is ultimately by reference to the home territory and those who live on it that these define themselves. [...] An old territory may be perceived as so untenable that a mass exodus occurs, as happened with the Syrian Orthodox Christians, identity being modified, but not lost (Andrews 1989:24).

Även om ovanstående iakttagelser är riktiga utgör ändå gruppens band och kontakter med sitt hemland en vital del i den kollektiva identiteten. Utöver intern sammanhållning upprätthåller gruppen materiella och känslomässiga band med hemlandet och upprätthåller på så vis både identitet och institutioner i Sverige.

Hemlandet spelar en stor roll dels konkret genom individernas regionala ursprung, genom detta ursprungs historia och de existerande kontakterna, antingen genom resor eller genom anammande av information om skeenden, via andra eller genom medier och dels genom den allt starkare växande föreställningen om hemlandet, om Bethnahrin som ett och samma land i vilket olika geografiska delar indefinieras och där identifikation inte nödvändigtvis sker endast med individens specifika regionala ursprung, utan med ett hemland som sådant, ett föreställt enhetligt hemland vilket rent geografiskt framförallt ingår territoriellt i dagens Turkiet, Syrien och Irak.

Jo, jag skulle definiera den i Mellanöstern där. Speciellt om jag ser tillbaka riktigt långt tillbaka till Assyrien, så ser jag vid Persiska viken, Tigris och Eufrat. Det är där jag ser tillbaka. Det är där vi har våra rötter. Sedan blir det ganska naturligt då att det blir länderna omkring och sedan blir det splittring över hela världen efter ett tag. [...] Jag tror att även om många kommer att bli assimilerade så kommer de tillbaka till sina rötter oavsett. [...] Man hör inte hemma någonstans än bland sitt eget folk (KVG 12:10).

Denna framväxande föreställning binder hemlandet historiskt till den prekristna tiden. Hemlandet blir således symbolen både för det historiska ursprunget och gruppens faktiska tidigare bosättningsområde, av vilka vissa delar är avfolkade p.g.a. migration. I begreppet eller föreställningen om hemlandet kan vi så långt således identifiera tre komponenter, det är symbolen för det historiska ursprunget, det är landet från vilket man kommer, och det är landet där kvarboende enklaver av assyrier/syrianer bor. Ytterligare en komponent av betydelse är att hemlandet är intimt sammanbundet med eller utgör lokus för gruppens historiska kultur, dess kulturskatter, byggnader, kyrkor och kloster, den plats dess öde utspelats på. I denna uppfattning fungerar hemlandet som en viktig källa för inspiration och revitalisering av den etniska identiteten. Denna inspiration fungerar på två sätt, dels som en vision och föreställning om ett hemland, vilken fungerar som identifikation med gruppens historia och ursprung, dess ödesgemenskap. Inspirationen fungerar också rent konkret genom att det på ett reellt sätt utgör individernas ursprungsland och genom att kulturellt och socialt utbyte sker mellan boende i Sverige och kvarboende i ursprungsländerna. Resor till olika regioner och platser äger rum, företrädesvis till Syrien och de områden där assyrier/syrianer är bosatta sedan 1930-talet efter flykt från Turkiet och dagens Irak, men sällan till Tur Abdin och Irak p.g.a. politiskt osäkra förhållanden.

Det var verkligen en upplevelse för mig. Jag hade hört mina föräldrar berätta om hemlandet och Midyat och allt som hade hänt, om svärdets år, men jag kunde inte riktigt ta till mig det. ”Ja, ja, ja”, sa jag och förstod inte vad de egentligen pratade om. Det fanns inte något stort intresse från min sida då, inte förrän jag kunde förknippa det med en konkret plats. Det var en otrolig känsla att komma tillbaka, trots att jag inte hade några större minnen. Bara den här gatan, eller det här huset, eller de här stenarna betyder något för mig, för här är jag född och här har jag min grund och mina föräldrar. Det var en otrolig känsla att få den grunden för alla berättelser som kunde förknippas med en plats. Det var så viktigt tycker jag. Det är först efter det som jag har fått en identitet. Tidigare umgicks jag mest bara med svenskar. Jag kände inte så mycket tillhörighet att man hörde hemma någonstans. Trots att jag umgicks med svenskar var jag inte svenska heller, och jag kände mig inte hemma med det som mina föräldrar berättade om heller, så jag var väldigt kluven kan man säga. Det var först då jag på allvar började intressera mig för mitt ursprung och historia och allt. Det var nog där det började [...], jag hade liksom ingen aning om hur det egentligen såg ut och var där. Men när jag kom dit var det som om jag inte hade upplevt något annat. Det var en sådan stark upplevelse, luften och hela situationen. [...] Alltid när ungdomar i dag pratar om hemlandet så förstår jag att de inte förstår vad det innebär. Jag skulle önska att alla som växer upp här fick åka tillbaka dit. Att det ger så mycket en känsla av identitet att höra hemma någonstans, det ger trygghet i sig själv att veta att man hör hemma någonstans. Det utvecklar en själv, både i det svenska samhället och det assyriska. Att man kan ta till sig det som är bra i båda (KVG 18:4).

Dessa upplevelser uttrycker i förtätad form vilken flerfaldig betydelse hemlandet kan ha både som konkret plats och som symbol för tillhörighet, ursprung och identitet för individer i gruppen. Vad som är intressant att notera är att dessa återgivna upplevelser inte slumpvis kommer från en ung människa som kom till Sverige i barndomen och endast hade vaga föreställningar om sitt ursprungsland, och som genom sina resor tillbaka gör en återupptäckt av något som på en och samma gång varit vagt och frånvarande och starkt närvarande hos henne. Medan hemlandet för den äldre generationen är den plats och hemort, det samhälle som saknas, som är oåtkomligt för dem och som de, med få undantag, gärna vill återse innan de dör, handlar hemlandet om något annat för yngre människor, d.v.s. framförallt för den andra generationen. Hemlandet handlar för denna generation mer om sökan-

de efter sina historiska rötter och återvändande till sitt ursprung. Även om det politiska läget i Turkiet innebär väsentliga svårigheter för denna typ av resor finns det ändå tendenser som starkt talar för att sökande efter ursprung och besökande av hemlandet har ökat och kommer att öka i framtiden. En tendens till sökande efter ursprung manifesteras i det ökade intresset bland ungdomar för resor till hemlandet.

Vidare är det viktigt som påpekats ovan rörande användningen av begreppet hemland, att vi undviker missförstånd. Begreppet refererar inte endast till ett konkret geografiskt område, som även om det också har denna innebörd används som en samlingsterm dels för att uttrycka gruppens historiska ursprung och dels för att beteckna de bosättningsområden gruppen haft eller fortfarande har. Därför uppfattas t.ex. assyriska/syrianska bosättningsområden i Syrien av de assyrier som kommer ifrån Tur Abdin och aldrig varit i Syrien som en del av hemlandet. Likaså förhåller det sig med assyriernas bosättningsområden i Irak fastän denna identifikation inte är lika stark eller utbredd.

Betydelsen av kontakter med hemlandet som källa till förstärkning av den andra generationens etniska identitet har tagits på allvar av olika organisationer som organiserar kombinerade nöjes- och studieresor till hemlandet. Förankringen av ungdomarnas identitet och deras identifikation med sitt etniska ursprung och land görs, enligt fleras mening, bäst genom resor till dessa platser, genom att ungdomarna själva får se, begrunda och uppleva.

Det bästa sättet att förankra det, är att lägga veckoslutskurser och sommarläger just i hemlandet. [...] För att förstärka identiteten måste man också ha relationer med hemlandet och när man talar i Sverige om identiteten blir de lite förvirrade. De vet inte, de tänker okej vi är assyrier, men inte hur mycket och varför. Men när vi kom till hemlandet och sa att det här är ert land. Det kallas Beth Nahrin, Mesopotamien. [...] När man talade språket också, då sa de att nu vet vi att vi är assyrier, faktiskt. [...] Jag tror att om man åker dit, ser platserna och träffar folket där kommer många att tänka så [att återvända]. Hur mycket vi pratar om att vi måste återvända till Tur Abdin, kommer vi inte att göra det. Man måste se och uppleva platsen, utgrävningsplatserna, kyrkorna, sevärdheter och allt vi har. [...] Det blev uppskattat både i Sverige och i hemlandet [...]. Vi är ute efter våra förfäder t.ex., vi talar med våra barn och säger att vi kommer härifrån, vi är sådana, men när man visar dem att vi verkligen var sådana och vi hade ett sådant hemland som vi inte av ekonomiska skäl lämnade för Europa (MVG 10:1–3).

Denna form av organiserade resor innehåller flera delar, de kombinerar sökandet efter ursprung och förstärkande av den etniska identiteten genom själva resan och besökandet av platser och genom kontakter med kvarvarande assyrier/syrianer med deltagande i språkurser. Inte minst kontakten med kvarvarande assyrier/syrianer verkar sätta starka spår hos besökarna. Genom dessa möten upptäcks inte bara hemlandet som historia, territorium och som förvaringsplats för folkets öde, minnen och dess kulturskatter, utan också genom möte med levande människor vilka föredragit att stanna kvar och inte emigrera till Europa eller andra världsdelar. De kvarvarande assyrierna/syrianerna uppskattar dylika resor och välkomnar resenärerna som genom sina besök markerar att de inte är bortglömda, och som genom dessa resor uppmärksammar deras stora behov av moraliskt stöd och även deras behov av materiell och ekonomisk hjälp. Dessa besök eller resor handlar således också om ett ömsesidigt utbyte, för besökarna uttrycker det ett sökande efter ursprung, men också mer konkret om t.ex. hur språkundervisning går till, utbyte av undervisningsmaterial m.m. Dessa band mellan grupper i diaspora och hemländer kan enligt Esman (1986) politiseras på så vis att gruppernas solidaritet kan mobiliseras och fokuseras på att införliva politiska mål i hemlandet och ge ekonomisk, diplomatisk eller militär hjälp. Esman pekar på tre faktorer som avgör denna hjälps intensitet och omfattning, dessa är materi-

ella, kulturella och organisatoriska resurser tillgängliga för diasporagrupperna, de möjligheter de har i värdlandet och vilken motivation de har att upprätthålla sin solidaritet.

Avslutningsvis ska några ord sägas om förhållandet mellan hemland/ statslöshet och upprätthållande av etnisk identitet å ena sidan och moderna kommunikationsmedel å den andra sidan. Det moderna samhällets teknologisering och telekommunikation innebär en potentiell möjlighet för etniska grupper i deras strävanden efter upprätthållande av den etniska identiteten. Bättre kommunikationsmedel möjliggör migration, invandring, internationalisering samt skapar en samtidighet och en kulturell globalisering. De kan föra ut universella värden, fördömande av övergrepp, orättvisor och rasism, men de kan samtidigt stimulera till etnisk nationalism, genom att fungera som medel för kommunikation för medlemmarna inom etniska grupper; de nya medierna kan knyta samman individerna på olika platser och möjliggör t.ex. upprätthållande av språk och kulturella skillnader även bland grupper som är geografiskt spridda. Masskommunikation ersätter t.ex. face-to-face-relationer med interpersonella nätverk som kan upprätthållas genom de nya medierna. De nya kommunikationsmedierna transformerar vår uppfattning om tid och rum, ändrar innebörder av gemenskap, tillhörighet och hemvist. Detta innebär att upprätthållande av etnisk identitet i mindre utsträckning blir beroende av territoriell bas eller genom formella organisationer. Det blir helt enkelt möjligt att upprätthålla band mellan individer som delar språklig eller kulturell bakgrund i hela världen, vilket gör det möjligt för invandrargrupper att vara i kontakt med sitt hemland och kvarvarande familjemedlemmar och gör det mycket lättare att upprätthålla den kulturella identiteten i det nya landet. Medierna gör det möjligt för individerna att mentalt och psykologiskt vara kvar i hemlandet även när de fysiskt befinner sig långt därifrån och lösgör således delvis de mänskliga samfunden från geografi och territorium. Även om assyrier/ syrianer inte har ett hemland i den gängse meningen har de ändå möjlighet att använda medier för upprätthållande av kontakter och utbyte med sina ursprungsländer och kvarvarande landsmän i ursprungsländerna. Genom parabol tar t.ex. många del av ursprungsländernas tv-kanaler.

I en avgörande mening förstärks gruppens avsaknad efter ett erkänt eller enhetligt hemland genom gruppens migration från sitt ursprungsland till olika länder i världen. Framväxandet av en identifikation med och föreställning om ett enhetligt hemland med rötter tillbaka till det antika Mesopotamien har blivit allt tydligare och starkare alltsedan transformation av den kollektiva identiteten från slutet av 1800-talet. Denna tendens ökar också i styrka under 1900-talet och bland assyrier i exil i olika länder världen över.

Det finns en tydlig tendens hos assyrier att med hjälp av teknologiska kommunikationsmedel upprätthålla den etniska identiteten över territoriella och nationella gränser (Lundberg 1997). På olika hemsidor upprätthålls genom Internet en gemenskap och kommunikation mellan assyrier från olika världsdelar med ursprung i olika regioner i Mellanöstern som aldrig träffat varandra. Den etniska gemenskapen är transnationell och oberoende av territoriellt eller fysiskt rum. Musiketnologen Lundberg menar att de nya kommunikationsmedierna ger gruppen möjlighet att skapa ett "virtuellt hemland". Även om denna form av gemenskap och kommunikation inte kan ersätta ett territoriellt hemland och främst används av de yngre generationerna som har kapacitet att använda de nya kommunikationsmedierna, så får de ökad betydelse som forum för utbyte och kommunikation i framtiden, som ett rum oberoende av fysiska platser för distribution av kultur, information, tidskrifter, symboler och emblem. Helt visst fungerar de nya kommunikationsmedierna som krafter i skapandet av en global assyrisk gemenskap oberoende av nationella gränser, men att föra ett resonemang om betydelsen av detta inför framtiden vore att dumdrigt bygga ett resonemang på ett förrädiskt gungfly.



## 11. Sociala praktiker i Sverige

Det har i kapitel 10 framgått att förutsättningarna för att upprätthålla den etniska identiteten är väsentligt annorlunda i Sverige i jämförelse med ursprungssamhället. Vi ska i detta kapitel mer systematiskt analysera hur gruppens inlemmande i det moderna samhället och dess strukturella förhållanden medför ett tryck till förändring på den sociala organisationen mot anpassning till rådande förhållanden. De sociala praktiker som analyseras är familje- och släktband, eget uppfostringssystem, endogami, boendestruktur och yrkesstruktur. Först ska emellertid gruppens föreningsorganiserande behandlas.

### 11.1 Föreningsorganiserandet

I föreningslivet spelar vi fotboll och utövar olika idrotter, vi dansar och lär oss språk, vi stärker vår identitet, vi bygger våra institutioner. [Vi Stärker] banden mellan oss och andra assyrier i andra länder, samhörighetskänslan, kyrkor o.s.v., för att inte assimileras helt och hållet, för att skapa bättre levnadsförhållanden, för att medverka i samhällsutvecklingen, för att synas, för att vara förebilder (MVG 16:22).

Flera studier visar att under den första exiltiden stärks släktskapsbanden och alternativa, nya organisationer skapas för att stödja, hjälpa och orientera medlemmarna i det nya samhället. Hannerz (1981) ser personliga relationer, välbefinnande och känslor av trygghet, samling, gemenskap och samlingsplatser som fördelar där invandrargrupper är koncentrerade i sitt boende, medan nackdelarna är ojämna kostnadsfördelningar i samhället och etnifiering av vissa offentliga institutioner och lokaliteter. Sådana organisationer kan ha många möjliga uppgifter; de kan fungera som forum där individerna kan tala sitt språk och umgås och de kan fungera som representanter för minoritetsgrupperna och föra deras talan (Nordahl 1994). Dessa organisationer vittrar sönder allt efter graden av gruppens integration i samhället (se också Ålund 1985).

Enligt Breton (1970 i Ålund 1985) råder vissa förutsättningar för att den etniska gruppen ska utveckla och stärka sina egna institutioner. En förutsättning är att det finns en social eller kulturell skillnad mellan den etniska gruppen och majoritetsbefolkningen. En annan är att det finns resurser inom gruppen att bygga upp och stötta sina institutioner, annars tvingas de lita på utomstående, antingen på de samhällseliga institutionerna eller andra grupper. En tredje förutsättning är att gruppen måste ha en minimistorlek, större grupper har större förutsättningar att bygga upp egna institutioner än mindre grupper.

Armstrong (1976) skiljer på *mobiliserade* och *proletära* diasporagrupper. De senare har få ekonomiska resurser förutom sin arbetskraft, få kommunikativa erfarenheter och liten erfarenhet av organisering. Dessa grupper är enligt Armstrong, inte kapabla att artikulera sina gruppintressen i sin nya omgivning och de har ingen tillgång till beslutsfattande cirkular. De befinner sig längst ner i samhällshierarkin vad gäller inkomster, yrke och status. Gradvis som de börjar behärska språket, förvärvar yrkeskunskaper och ekonomiska resurser, grundar egna organisationer för ömsesidig hjälp och utvecklar grupper av utbildade ledare som vet hur man ska utöva påtryckning på politiska strukturer, kan dessa diasporagrupper börja få sina behov med på den politiska agendan. Att uppnå detta stadium kan ta flera generationer, påpekar Armstrong. De mobiliserade diasporagrupperna har från början yrkesmässiga och kommunikativa förmågor och kunnande. Dessa färdigheter är värdefulla för de inhemska dominerande eliterna och de kan belöna utmärkande individer eller grupper i diasporasamfundet materiellt och även genom social status. De får tillgång till de inhemska eliterna. De mobiliserade diasporagrupperna kan utmärka sig t.ex. genom internationella kontakter, stort språkligt kapital och skicklighet i diplomati. Andra grupper kan vara mer duktiga inom handel och som affärsmän.

Armstrongs dikotomi är självklart en förenkling vilket han själv också understryker och rekommenderar att den bör ses som ett kontinuum mellan de två polerna proletära och mobiliserade, d.v.s. resurssvaga och resursstarka grupper. Diasporagrupper kan påverka sin omgivning i högre eller lägre utsträckning beroende på de ekonomiska resurser, yrkesmässigt kunnande och kommunikativa kompetens de för med sig och förvärvat. Dessa resurser kan också relateras till integrationsprocessen, d.v.s. individernas och gruppernas förmåga att bli delaktiga i mottagarsamhället. Integrationen och möjligheterna för diasporagrupper att påverka omgivningen beror självklart också på vilka möjligheter och begränsningar som värdsamhället erbjuder, t.ex. grad av frihet, organisation och möjligheter att föra fram sina intressen. Dessa möjligheter och tillgångar är inte alltid jämnt distribuerade (Rex 1992, Steinberg 1989, Armstrong 1976).

Invandrarernas föreningsorganisering i Sverige kan dateras tillbaka till den finska invandrarföreningen bildad 1830, medan organisering i rikstäckande riksförbund uppstår efter andra världskriget hos estier, finnar och litauer. I invandrarföreningarnas historia inträder en ny och viktig fas 1975 efter antagandet av de invandrapolitiska målen, i vilka bl.a. statligt stöd för föreningar var en viktig del. Invandrarorganisationer uppfattades som viktiga kanaler mellan invandrargrupper och majoritetssamhället, de skulle fungera som språkrör för invandrargrupperna och i detta arbete samtidigt realisera de invandrapolitiska målen.

Fastän assyrierna/syrianerna tillhör kategorin proletära diasporagrupper och inte hade erfarenhet av föreningsbildande, byggdes snabbt en omfattande organisation och verksamhet upp i enlighet med folkrörelseveriges modeller och traditioner, och med tidigare invandrade gruppers organisationer som förebild; föreningsbildandet försiggick inte utan konflikter och splittring. Den nya levnadssituationen både möjliggjorde och krävde en mer organiserad form av umgänge, denna organisation var också en förutsättning för att förankra strävanden om enhet över samfunds-, by- och stamlojaliteter och uppdelningar. Gruppen har byggt upp fungerande och vitala organisationer i exilen, (Assyriska riksförbundet hade enligt SIV 8368 medlemmar och det Syrianska riksförbundet 11968 medlemmar, SOU 1996) vilka dock under 1990-talet inte har lika stor vitalitet och dragningskraft som de hade under 1970- och 80-talen. Detta och ett minskat medlemsantal ligger i linje med den generella utvecklingen i invandrarorganisationer (Michelletti 1996). Under andra hälften av 1950-talet bildades ADO av unga utbildade män, av vilka några var influerade av vid sekelskiftet verkande nationella tänkare. Dessa gick i spetsen för organisationens byggande. Många knöts sedan också i Sverige till ADO, vars idéer fungerade som inspiration, och bildade svenska sektioner. På kort tid byggdes ett nät av lokala föreningar med allsidig verksamhet. De olika föreningarna runt om i landet knöts till ett riksförbund och redan 1977 började tidskriften *Hujådå* utges.

Syftet med föreningsbildandet och aktiviteterna var att värna om språk, kultur och traditioner och fungera som en kanal för integration in i det svenska samhället genom informationsspridning, folkbildning och språkkurser och på så vis skapa tvåspråkiga individer. Föreningarnas aktiviteter blomstrade; man utövade idrott, anordnade kulturfest, flera musikgrupper vidareutvecklade den assyriska musiken, man bildade dansgrupper, skrev nya sånger och återupptäckte gamla, föreningarna gav föreläsningar, anordnade kurser, och medvetandegjorde folket. Framför allt fungerade föreningen som ett forum för socialt umgänge, gav hjälp, råd och bistånd till nyanlända assyrier/syrianer. Med tiden upprättades också en rad församlingar.



De bildade organisationerna utgör viktiga institutioner i gruppens liv i Sverige, denna betydelse var högre under 1970- och 80-talen än under 90-talet. Föreningarna har fungerat som viktiga mötesplatser, som språkrör för gruppen i olika städer gentemot myndigheter och det övriga samhället och utgjort navet i olika sociala och kulturella verksamheter och till dessa verksamheter knutna frågor som har att göra med gruppens etniska identitet. Genom detta har dessa aktiviteter fått en stark förankring och stor utbredning i gruppen. Inte minst har skapandet av folklöre skett inom föreningarnas ramar och unga har lärt sig denna folklöre, vilket starkt bidragit till en positiv identifikation med den egna etniska identiteten. Detta kommer att diskuteras mer ingående i avsnitt 4 i nästa kapitel.

Förutsättningarna för föreningsbildandet låg i flera samverkande faktorer: 1) Politiska möjligheter till sådant organiserande och myndigheters ideologiska, ekonomiska och administrativa stöd och vilja därtill; 2) Gruppens ursprungliga relativa koncentration till Södertälje och Mellansverige gav initiativtagarna en central position och möjlighet att överblicka, koordinera och bygga ut verksamheten; 3) Gruppens redan tidigare mångfaldiga interna relationer till och kännedom om varandra genom by-, familje- och släktband underlättade väsentligt kontakter och organiserande; 4) Gruppens sedan årtusenden vitala och viktiga institution, kyrkan, fortsatte att verka i Sverige och utgjorde en viktig mötesplats och sammanhållande faktor för gruppen, vilket i sin tur underlättade föreningsorganisering; 5) Genom utvidgade familje- och släktband och umgänge och strävanden att upprätthålla dessa band i Sverige genom boendekoncentration, blev det fysiskt lätt att bilda föreningar och delta i aktiviteter; 6) Den kanske viktigaste förutsättningen för den snabbt expanderande föreningsorganisationen låg i den otrygghet, osäkerhet och det främlingskap som majoriteten upplevde i mötet med ett, i jämförelse med ursprungslandet, väsentligt annorlunda samhälle. Föreningarna skapade en god plattform och gav dem som anlant till Sverige tidigare, och hunnit förvärva vissa språkkunskaper och kunskaper om samhället och dem som genom tidigare utbildnings- och språkkunskaper genom t.ex. tyska kunde klara sig hjälpligt i det nya samhället, möjlighet att fungera som förmedlare och översättare. Denna roll bidrog starkt till att denna grupp som också var initiativtagare till föreningsorganiseringen fick stor auktoritet och respekt (se också Björklund 1981). Föreningarna fick således från början en positiv innebörd utöver att de fyllde sociala funktioner.

Det är väsentligt att framhålla att gruppen inte var helt oerfaren vad gäller att bilda föreningar; sådana hade börjat bildas i Tur Abdin, i Istanbul och framförallt i Syrien och Libanon, fastän dessa var omgärdade av stor sekretess eftersom de var förbjudna i de respektive länderna. Dessa föreningar kunde vara bildade på lokala initiativ, men det fanns också starka influenser av idéer från ADO som bildats i Syrien 1957. Organisationen bildades också i slutet av 1960-talet i Turkiet och verkade för att gruppen inte skulle utvandra från Tur Abdin, man försökte organisera ungdomar och göra dem etniskt medvetna. De som verkade under denna tid menar dock att de inte lyckades med sina strävanden framförallt för att de inte nådde den stora majoriteten i Tur Abdin och att organisationen till stor del var isolerad till studenter i framförallt Istanbul. Denna bristande förankring och det omgivande samhällets politiska förhållanden försvårade organiserandet. Initiativtagarna till organisationsbildandet i Sverige var således inte oskrivna blad vad gällde organisationsbildande. Den kortlivade kulturföreningen i Midyat illustrerar på ett slagfärdigt sätt problemerna med att driva föreningar, men den visar också att de nationella idéerna var i omlopp i ursprungslandet och att informationen av den kollektiva identiteten påbörjades i hemlandet. Kulturföreningens korta existens kastar ljus över ursprungssamhällets repressiva identitetspolitik. Målsättningen med föreningen var framförallt att förena ungdomar över

olika klan- och partipolitiska fraktionsdelningar samt kyrkosamfundsgränser, och bedriva sociala och kulturella aktiviteter. Denna målsättning uttryckte och åsyftade i sin tur skapande av nationellt tänkande och känsla, något som hemlighölls för utomstående. Tanken var att ett förenande av ungdomar från olika partier och samfund skulle underlätta och bidra till de vuxnas förenande i en nationell gemenskap. Strategin för att utesluta andra etniska grupper, d.v.s. i praktiken kurder, bestod av en paragraf i föreningsstadgan om att beviljande av nya medlemmars inträde krävde konsensusbeslut, den enskilde medlemmen kunde lägga in sitt veto och inte bevilja medlemskap. Efter att flera ansökt om medlemskap i föreningen och nekats därtill med hänvisning till nämnda paragraf anmäldes föreningen för samhällssubversiv och separatistisk verksamhet, vilket ledde till att föreningen stängdes av statsmakterna.

En viktig hjälp i organiserandet kom från det svenska samhället och dess olika organisationer. Pionjärernas arbete utgjordes till en början till stor del av hjälp till nyanlända landsmän med tolkning och översättning i kontakt med olika myndigheter. Sociala frågor och problem, frågor om uppehållstillstånd, bostad, skola, arbete och kommunplacering är de frågor som aktiviteterna rör sig om under de första åren. ”Vi var vandrande kontor, vi gjorde det med glädje” (MVG 5:30). ”Föreningarna fungerade mer eller mindre som invandrarbyråer” (ibid 5:27). Föreningen i Södertälje besöktes av många dagligen, flera hundra enligt en av de intervjuade, och fungerade som övernattningsställe åt dem som inte hade bostad. En grupp i samarbete med KFUM bildades och de åkte till de olika kommuner gruppen placerats i och bildade bland annat lokalföreningar. Mot bakgrund av i kapitel tio beskrivna policy angående flyktingstatus som assyrierna/syrianerna bemöttes av var behovet av språkrör och representanter högst akut. Samarbete med advokat Kjell Jansson intog en viktig del i pionjärernas arbete eftersom detta bidrog till att regeringen i beslut om uppehållstillstånd fattade två s.k. positiva nollbeslut, vilket innebar att alla asylsökande individer i gruppen fick stanna i Sverige. Detta och annat arbete har varit starkt uppskattat av landsmännen och förklarar hur ett nytt ledarskap kunde uppstå på kort tid och få stor auktoritet i gruppen. Dess organiserande och agerande fick stor inverkan på gruppen i Sverige (se också Björklund 1981:134 f).

Folk hörde att vi jobbade på det sättet och de slöt sig till oss. Och vi fick lite uppmuntran och status bland folk. [...] På det viset jobbade vi. På den tiden var folk utspridda i 40–42 olika städer i Sverige. Jag åkte runt tre gånger till de här städerna där det fanns assyrier. Vi bildade föreningar, vi hjälpte dem att bilda t.ex. kyrkostyrelser o.s.v., efter deras behov (MVG 3:13).

Ganska snart fick aktiviteterna en social och kulturell inriktning och lokala föreningar och kyrkor bildades i de olika kommuner där gruppen placerades. Ett viktigt syfte med de bildade organisationerna var att de skulle fungera som samlingsplatser för socialt umgänge och utövande av kulturella aktiviteter. Redan i början av 1970-talet hade några i den kontingent av assyrier/syrianer som kom till Sverige från Libanon via FN:s flyktingkvot startat utgivningen av en tidning i syfte att skriva om gruppens litteratur, kultur och historia och visa gruppens kollektiva identitet. Den första assyriska föreningen bildades i Södertälje 1971, och från mitten av 1976 och framåt bildades lokalföreningar runt om i landet.

Under samma tid kom från KFUM förslaget att bilda ett riksförbund för de olika lokala föreningarna. Efter diskussioner med KFUM skrevs stadgar och målsättning och därefter hölls det första valet till riksförbundets styrelse i april 1977. Bildandet av ett riksförbund och tidskriften Hujådå skedde under ett indirekt och direkt inflytande av vissa ADO-medlemmar i Sverige vilka hade bildat en sektion i Sverige 1975. De avgörande idéerna från denna grupp var frågan om den nationella identiteten och enheten mellan de fyra kyrkorna

samt gruppens rätt till erkännande som folk och rätt till utövande av sin kultur och sitt språk.

Efter att de första årens problem lösts i takt med gruppens ökade språkkunskaper och deras ökade självständighet kom fokus att riktas på sociala och kulturella frågor av långvarig karaktär. Identitetsfrågor, språkfrågor och organisation för att representera och tillvarata gruppens intresse fick ökad betydelse. Språkundervisningen intog en viktig del av aktiviteterna och arbetet fick en mer organiserad form efter de stora invandringsvågorna i mitten av 70-talet. Målsättningen med föreningarna var således att skapa en plattform för umgänge och bevarande av språk och kultur mot assimilationshot, fungera som språkrör för gruppen i Sverige, bedriva folkbildning och utgöra kanal mellan det etniska samfundet och storsamhället och inte minst att informera gruppen om dess historia, vara centrum för folkloreverksamhet och bedriva opinionsarbete i Sverige och världssamfundet för att få gruppens öde uppmärksammat och dess etniska status erkänd.

Ett viktigt led i detta arbete var, som ovan nämnts, grundandet och utgivningen av månadstidskriften *Hujådå* 1978, skriven på flera språk för att nå olika delar i gruppen. Idén uppkom internt bland pionjärerna och var influerad av tidigare utgivna tidskrifter, t.ex. Naum Faiks *Bet Nabrin* (Mesopotamien). Tidskriften utgjorde och utgör en av de mest betydelsefulla kanalerna för artikulerande av ovan nämnda målsättningar och återgivande och bevakande av gruppens situation och organisationsaktiviteter, samt är forum för debatt kring dessa frågor

[...] för vi visste inget om vad ett riksförbund var. Jag var emot, jag ville inte [...] Mitt argument var hela tiden, vi förstår ingenting, jag kan ingenting. Om jag räknades till de främsta och inte kunde, vad skall vi göra då? Om vi skall börja med någonting som vi inte kan försvara, då kanske vi dödar det fortsatta engagemanget. Ja, det där har vi försökt. Jag ville att vi skulle avvakta, vara aktiva i föreningar och lära oss först. Men de hade bråttom [...] (MVG 5:17).

Citatet illustrerar gruppens proletära karaktär och bristande erfarenhet av organisationsbildande, en bristande erfarenhet som återspeglar politiska förhållanden i hemländerna. Bristen på erfarenheter av organisationer byggda på demokratiska principer med ledarskap baserat på kompetens, kommer sig också av de patriarkala, hierarkiska och familje- och klanbaserade lojaliteter som gruppen levte med i sina ursprungsländer. Bildandet av styrelser, genom demokratiska val, diskussion och beslut i olika frågor låg långt ifrån gruppens hierarkiska sociala organisation. Gruppen kom till ett land vars folkrörelsetraditioner och demokratiska historia, sträcker sig flera hundra år tillbaka i tiden. Att bilda organisationer efter denna modell med valda styrelser, vilket var en historisk tradition och självklarhet för svenskar, var något nytt och främmande för de flesta assyrier/syrianer. Demokrati och jämlikhet var kanske ideal och drömmar hos gruppen, men den praktiska innebörden och utövandet av dessa hade gruppen ingen erfarenhet av. Av dessa anledningar misstolkades också många gånger styrelseuppdragen, många visade maktfullkomlighet i sina föreningsuppdrag och i synnerhet i början var det stor konkurrens bland medlemmar om olika styrelseposter, men p.g.a. bristande erfarenheter visste många av aktörerna inte vad deras uppgift bestod av.

Plötsligt kommer vi hit, och hör att alla är lika och alla har lika rättigheter. Inte många av oss har tagit reda på vad som egentligen menas med demokrati. Vissa personer fick en viss roll, de tror att man är fullkomlig, att man kan allt. För svenskar var det självklart. De visste vad det innebar att vara ordförande, vice ordförande och sekreterare och att sitta och ha en dialog med varandra. Medan vi som kom, saknade den här dialogen och kulturen att organisera sig. Man gick i en slags fälla. Man var med i spelet utan att veta vad det egentligen handlade om. Alla visste det i alla fall inte (KVG 11:14).

Bristande språkfärdigheter i kontakter med majoritetssamhället utgjorde ett av de viktigare hindren. Framförallt har familje- och klanlojaliteten ställt till inte obetydliga friktioner och hinder i föreningsarbetet. Med tiden utvidgades erfarenheter och kunskaper genom lärande av svenska och genom de otaliga kurser och internutbildningar om sammanträdes-teknik och annat som anordnades. Men fostran i förenings- och folkrörelsesveriges demokratiska organisationsmodell var smärtsam och än idag är sociala hierarkier och familje-band hinder fastän det stora avståndet som existerade mellan det svenska samhällets organisationsmodell och den egna gruppens organisationsmodell avtagit påtagligt. Att den svenska organisationsmodellen var ny för gruppen framgår framförallt av de fördomar kvinnorna bemöts och fortfarande bemöts av i huvudsak från de äldre, men också från sin egen generations män. ”Männen predikar för jämlikhet, för kvinnans möjligheter att vara aktiv i föreningsliv och politiskt medveten, men omsätter inte sina ord i handling” (SIV 1982:6). Dessa fördomar handlade framförallt om att kvinnor inte hade något att göra utanför den traditionella kvinnliga sfären bestående av hem och familj. Följande återgivna erfarenheter vad gäller omgivningens motstånd mot kvinnors engagemang i föreningslivet är representativa för de intervjuade kvinnorna:

Det var mest fördomar från äldre människor. Ordet förening var nytt för dem, de visste inte vad man gör i en förening. De tyckte att kvinnor skulle vara hemma och ta hand om barnen. Jag lärde mig att dansa på den tiden. Det var mycket konstigt för min mamma och min svärmor. Hur kunde en trebarnsmor gå och lära sig att dansa? Det berodde på min man, det var han som stöttade mig och drog med mig. Jag visste inte heller vad en förening var. Jag minns när jag första gången skulle gå till föreningen, [...]. Han sa: ”Kom, vi skall gå och rösta!” Jag sa: ”Rösta, vad är det?” ”Jo, det är val i assyriska föreningen i Södertälje, i Ronna”. Jag hade aldrig hört vad ett val var, vad det var att rösta. Han sa: ”Det finns de och de personerna och vi skall rösta på om vi vill att de skall vara i styrelsen”. Jag följde med honom, sedan röstade jag, sedan kom jag hem och när vi flyttade till [...] bad han mig följa med till föreningen. Jag undrade vad jag skulle göra där och han sa att vi skulle dricka en kopp kaffe. ”Finns det kvinnor där?” för det fanns inte en enda kvinna som besökt föreningen såvitt jag minns. Han sa: ”Du är med mig, du får komma och se vad en förening är” (KVG 7:3).

Kvinnorna är också, i likhet med andra invandrargrupper, fortfarande kraftigt under-representerade i ledande befattningar och styrelser. Kvinnornas underrepresentation varierar kraftigt mellan olika invandrarorganisationer och det assyriska riksförbundet tillhör dem som har en av de lägsta kvinnorepresentationerna (Bäck 1983, Freyne-Lindhagen 1998), emellertid är representation av kvinnor under 25 markant högre. Flera debatter, konferenser och projekt har bedrivits under åren för att kvinnorna ska bli aktivare i förenings- och samhällsliv. I lokalföreningarna bildades kvinnosektioner och 1981 bildades också en rikstäckande kvinnokommitté, vilken bedrivit en rad aktiviteter såsom lokala kulturafnarn, matlagningskurser, utgivning av kokbok, seminarier, representerat kvinnorna och informerat om dem i storsamhället, de samarbetar också med andra kvinnoorganisationer m.m. Ordföranden för kvinnokommittén ingår också automatiskt i styrelsen för Assyriska riksförbundet.

I föreningarna och under riksförbundets ledning har en mängd olika frågor och aktiviteter bedrivits, kursverksamhet i språk och dans, organisationskunskap, idrottsaktiviteter och turneringar utgör en stor del av verksamheten samt anordnande av kulturfester. Stöd och hjälp till kvarvarande assyrier/ syrianer i ursprungsländerna intar också en viktig plats i föreningarnas aktiviteter. Flera insamlingar av pengar, kläder och mediciner har genomförts, det finns flera stöd och hjälpfonder. Politiska aktioner, i form av demonstrationer mot övergrepp och mord på assyrier/syrianer i ursprungsländerna, och opinionsbildning,

för dessas situation genom appeller och brev till statschefer, regeringar och internationella organ såsom FN har genomförts. Det finns samarbete med kyrkor och profana organisationer i ursprungsländerna för att t.ex. motverka utvandring och genom olika ekonomiska projekt där assyrier/syrianer bor arbeta för att de inte utvandrar. Assyriska riksförbundet skickade t.ex. tillsammans med SIDA och UD under Irakkriget representanter till norra Irak för att hjälpa assyriska flyktingar (se Hujådå 1991). Mediciner, pengar och läroböcker har flera gånger skickats till Tur Abdin. Inte minst har föreningsverksamheten bidragit till transformation av gruppens kollektiva identitet genom ett uppehållande kring frågor om identitet, frågor om integration i Sverige, språk- och kulturfrågor. Föreningarna har i många avseenden med tiden kommit att överta och ersätta kyrkans traditionella sociala funktioner i ursprungssamhället som den naturliga mötesplatsen. Föreningarnas sociala funktioner betonas av många; genom föreningarna kunde otrygghet och isolering brytas och människor inneslutas i en kollektiv gemenskap och lära känna andra landsmän. Många kände sig ensamma och alienerade i det nya landet, men i och genom föreningarna skapades förutsättningar för en nationell gemenskap och identifikation samt organiserande av gruppen som ett etniskt kollektiv.

Jag tror att den viktigaste funktionen är att vara ett samlingsställe, där man kan få utlopp för den assyriska kulturen eller språket, och att man kommer ned till de unga. Att barnen, jag tror att det är väldigt viktigt att ha det som en samlingspunkt både för gamla och unga, även om man säger nu att det inte är så mycket aktiviteter, att kunna träffas. Mer och mer, i det här samhället, har familjer splittrats. Det är många som arbetar, man hinner knappt träffas på vardagarna. Det blir kanske på helgerna som man får tid över, och det skall vara effektiv tid, då träffas man kanske i kyrkan eller i föreningen. Då blir det väldigt viktiga samlingsplatser, att kunna umgås. Och med språket, att man inte isolerar sig. Att man verkligen har ett ställe där man kan utöva språket. Jag ser ingen direkt utveckling av arbetet. Det är mer en plats där man samlas, en social samlingspunkt. Jag tror att det är den viktigaste funktionen föreningen har, att föra arvet vidare till de yngre. [...] Det finns ju en del aktiviteter, men det viktigaste är den information man får där på gott och ont. Vad som har hänt och vem som har gjort vad, det tillhör den sociala biten. Det är den stora biten att hålla sig ajour med vad alla andra gör och vad om har hänt [...] konkret är de aktiviteter som finns dans för barn och sång. Kvinnor brukar samlas minst en gång i veckan, vi har föredrag om olika ämnen, sedan är den viktigaste biten våra fester, både barnfester [...] Jag tror att det att man samlar det stora antalet människor till att utöva det kulturella, att det är viktigt för känslan och identiteten, att veta att man hör hemma där (KVG 18:8).

Fastän föreningarna fyller viktiga sociala funktioner och uppfattas som basen för gruppens organisation och är ett stort forum för umgänge anser flera att de inte används på ett optimalt sätt, att det är många som inte tar del av den sociala gemenskapen i föreningarna. Dessa funktioner och denna syn på föreningen kan kontrasteras mot kyrkans funktioner och den betydelse den tilldelas. Kyrkan fortsätter att, i oförminskad omfattning, sköta de kyrkliga uppgifterna och fungerar också som en viktig mötesplats, men den kan inte mäta sig i betydelse med föreningarna enligt mångas utsago. Kyrkan är i centrum på söndagen under gudstjänsten under olika kyrkliga ceremonier som dop, vigsel, begravning och under storhelger, medan föreningarna är platsen för de vardagliga aktiviteterna, där livets övriga frågor avhandlas "när det gäller det vardagliga, sorg och glädje", säger en av de intervjuade "är det föreningen som har den stora uppgiften, den tar hand om allting" (KVG 9).

En viktig funktion som föreningarna har är att engagera ungdomar i olika idrottsliga, sociala och kulturella aktiviteter och på så vis fungera som ett viktigt komplement till

föräldrarna som uppfostrare och de har utgjort ett forum där ungdomar träffas och tillsammans ansvarar för ungdomsrelaterade frågor.

Vi levde ju ändå för oss själva. Vi var i skolan med svenskar, men ändå kände vi oss inte hemma hos svenskarna, utan vi kände mer för att umgås med varandra och det här. Det var det här att vi kände oss hemma, vi kände oss som människor mer. Vi var inte de som skulle vara ute och supa och då blev man inte accepterad bland skolkompisarna heller om man inte var ute och söp och var på disco. Då hade vi vår grupp, där vi inte söp, utan där spelade vi musik, vi dansade, ja, vi gjorde mycket, utflykter. Vi gjorde precis allt utom supandet och discot och vi hade våra fester. Det gjorde att vi hade mycket gemensamt. Så det var mer det egentligen, att vi skulle ha någonstans att samlas, någonstans att träffas, någonstans att umgås. Vi gjorde till och med nyårsafton där (KVG 12:3).

Min erfarenhet visar och det framkommer i intervjuerna med den vuxna generationen, att de ungdomar som varit aktiva i föreningarna och i deras olika organ har klarat av sin tonårs- och exilproblematik påtagligt bättre än de som inte varit aktiva.

Även om flera uttrycker missnöje med föreningsorganiserandet är den grundläggande uppfattningen att gruppen utifrån sina förutsättningar, ursprungssamhällets repressiva karaktär, bristande erfarenheter av organiserande och demokratiska modeller lyckats med föreningsorganiserandet och anser att man bör vara realistisk. Det finns en stark önskan om vidareutveckling av verksamheten samtidigt som medvetenheten om att gruppen endast bott i Sverige ett par, tre decennier, och att det tar lång tid att bygga och utveckla organisationer och förvärva kunskaper och kompetens är stark. Man känner en påtaglig stolthet över de organisationer och aktiviteter som byggts upp och detta uppfattas vara betydelsefullt för självkänslan. Genom organisationerna har gruppen visat att den också kan organisera sig enligt demokratiska modeller. Bygda kulturhus, ungdomsverksamhet, tidskriftsutgivning, förlagsverksamhet, församlingar och föreningar och vital idrottsverksamhet är några exempel på det som gruppen känner stolthet över.

Föreningarna har inte enbart fungerat som institutioner för sociala och kulturella aktiviteter och som språkrör för gruppen gentemot majoritetssamhället, de har också fungerat som viktiga organisationer för folkbildning, för socialisering in i folkrörelsesverige och därigenom också i inlussandet i ett demokratiskt tänkande och utvecklande av demokratiska beslutsprocesser. Denna folkbildning har inte varit enkel och är långt ifrån avslutad, men utifrån gruppens perspektiv har den varit mycket konstruktiv och lärorik. Betydelsen av den har varit påtagligt större för de äldre generationerna, medan den avtar för de unga vilka i högre grad växer upp i det svenska samhället och anammar dess demokratiska traditioner, idéer och organisationsmodeller. Samtidigt har lärandet varit mer dyrköpt för de äldre. Av detta framträder paradoxalt nog föreningarnas stora kapacitet att fostra invandrarna till den svenska modellen, inkorporera dem i detta system och därigenom också göra dem mer "svenska".

Detta ger anledning till en reflektion över vilken typ av organisation föreningarna egentligen utgör. Att de fyller flera funktioner har framgått, men är de till för invandrargrupperna eller utgör de effektiva instrument för staten att styra och kontrollera dem genom sin byråkrati och bidragssystem och utstakade riktlinjer för organisationerna, som Schierup (1993, 1988) m.fl. hävdar. För att vi ska förstå invandrarorganisationer på ett adekvat sätt måste vi bl.a. ta hänsyn till deras relation till välfärdsstaten vars politik utgör en viktig förutsättning för invandrarorganisationernas existens och utformning. Invandrarorganisationerna i Sverige är internationellt sett i hög utsträckning centralt styrda och kontrollerade av staten, ett förhållande som inte skiljer sig från den generella bilden av den svenska välfärdsstatens starka interventionistiska karaktär, och ansvar för en mängd olika frågor

såsom utbildning sjukvård, skola, socialförsäkringssystem, arbetsmarknadspolitik, bostads- politik m.m.

Schierup fokuserar på de statliga institutionernas och byråkratiska organisationernas ideologiska roll och funktion i invandrapolitiken utifrån ett maktperspektiv, och menar att dessa i själva verket fungerar som mekanismer för kontroll vilka är indirekta, osynliga och omedvetna. Han lyfter fram förhållandet att invandrapolitiken och staten utgör ett viktigt stöd till invandrarorganisationerna samtidigt som de fungerar som kontroll, de struktureras och övervakas av staten och det mångkulturella samhället dirigeras och kontrolleras genom välfärdsbyråkratin.

Minority members who have been integrated into the general institutional structure have largely been assimilated into ruling ideologies and have served as "cultural brokers" managing "culture contact", translating and transforming the "immigrants culture" into accepted rationalistic discourses. Immigrants own organizations have largely been structured and controlled "from above" and become part and parcel of a ramifying state bureaucratic structure. This has blocked spontaneous organization and expression of experience and the formation of public claims" (Schierup 1988:33).

Schierups kritik riktar sig bl.a. mot att invandrarorganisationerna har få samhällsinriktade aktiviteter och mot att det statliga systemet utgör ett viktigt hinder för invandrarna att vara etniskt mobiliserade och utåtriktade och snarare uppmuntrar en "folkloristisk" inriktning på verksamheten. Relationen mellan staten och invandrarorganisationerna karakteriserar Schierup som paternalistisk, därför att invandrarorganisationerna för att er- hålla bidrag tvingas arbeta inom en av staten fastställd ram med riktlinjer och statens utövande av kontroll och socialisation via Statens invandrarverk.

Immigrants central organizations in Sweden function as parallel bureaucratic structures closely tied to the corporative system, with whom "ethnic" issues are negotiated and through which important information and policy measures can be communicated down to the grassroots level. On the local level immigrants associations have been defined essentially as receivers of information and as recreative associations aiming at preserving immigrants traditions and "cultural identity" (Schierup 1988:11).

Schierup är dock skeptisk till att innehållet i insocialiseringen av invandrarna till den svenska folk rörelsemodellen har ett substantiellt innehåll och ser den snarare vara av rituell karaktär. Invandrarorganisationerna har blivit beroende av det statliga bidraget och har därför inte heller varit i stånd att driva en egen linje, många har marginaliserats och utgör inte några representativa sammanslutningar. En god illustration till detta är att samverkansmålet inte förverkligats i praktiken. När invandrarorganisationer försökt skapa utrymme för större autonomi och för en dialog på en mer jämlik fot, ställt krav på en reell "överläggnings/ handlingsfunktion så att våra åsikter kan framföras på idéstadiet och därmed återspeglas i de senare fattade besluten" (citerat i Bel Habib 1993:132) har de blivit kraftigt besvikna. Samtidigt har invandrarorganisationerna inkorporerats i andra institutioner som fackföreningar, politiska partier. De etniska ledarna har inlemmats i statliga kommittéer, utskott och organisationer varigenom de etniska ledarna görs medansvariga för administrationen av den statliga politiken (Björklund i Schierup 1988:11). Genom regleringen och kontrollen samt inlemmandet av etniska ledare övervakas etniciteten och anpassas till den svenska modellen. Utöver dirigeringen och övervakningen av etniciteten genom kontroll och inlemmande av invandrarorganisationerna i statens organisatoriska och byråkratiska struktur, är en viktig följd av detta att det etniska ledarskapet genom sin bindning till och beroende av staten fjärras från gräsrotterna.

Föreningarna har således en tvåfaldig roll, å ena sidan fungerar de som institutioner för upprätthållande av den etniska kulturen och identiteten och som språkrör för gruppen i samhället, och å den andra sidan formar de om minoriteterna efter svenska mallar och blir därigenom en av de effektivare kanalerna för majoritetssamhällets påverkan på minoritetsgrupperna.

It is possible, although not entirely certain, that Swedish minority policy in this respect is based on the premise that support for the associations implies support for (in this case) the preservation of traditional Assyrian culture, and *thereby* the possibility for the Suryoye to survive as an ethnic group. In that case the premise is wrong: the ethnic associations in Sweden are not least a *Swedish* phenomenon, a nontraditional form of organization for the Assyrians, but which is necessary under Swedish conditions. They appear to be agents of social and cultural change rather than of continuity. They constitute a kind of front line (not necessarily in the martial sense of the word) against the larger society, an arena for mediation and negotiation, where it is in fact necessary to formulate and reformulate presentations as to who and what one is (Björklund 1981:150).

Detta diskuterade institutionella perspektiv är oundgängligt för vår förståelse av invandrarorganisationer. Samtidigt är det viktigt att komplettera det institutionella perspektivet och ovan diskuterade generella bild med historiska och gruppsspecifika förhållanden. Som det framgått har organisationsmöjligheterna i Sverige starkt uppskattats och fastän det finns kritik mot att föreningarna inte bedriver samhällsinriktad aktivitet och en kritisk diskussion om det nya bidragssystemet (det särskilda stödet till invandrarföreningarna har avskaffats i linje med den nya integrationspolitiken och föreningarna får bidrag på samma grunder som andra föreningar i samhället), är medvetenhet om paradoxen eller föreningarnas dubbla funktioner inte framträdande i undersökningsgruppen. Statens kontrollerande och övervakande roll har inte uppmärksamats eller diskuterats i djupare omfattning. Däremot diskuteras livligt interna organisatoriska svårigheter och konflikter samt behov och kompetens till engagemang och vidareutveckling av verksamheten. Det dominerande perspektivet är således ett inifrånperspektiv, gruppens interna organisatoriska förmåga och resurser står i fokus medan institutionella frågor intar en perifer ställning. En viktig förklaring till detta har framgått ovan; utifrån gruppens historiska bakgrund uppfattas möjligheter till organiserande och statligt stöd som något starkt positivt. Med det gradvisa förvärvandet av ekonomiska, politiska och sociala resurser, med högre grad av organisering, är det möjligt att gruppen blir en mer mobiliserad diasporagrupp som blir mer förmögen att påverka politiska strukturer och som således också mer kritiskt uppmärksammar institutionella förhållanden.

Den generella iakttagelsen att invandrarorganisationer inte är representativa sammanslutningar är inte överensstämmande med den assyriska organisationen, vilken hade en markant hög grad av aktivitet och sammanslutning fram till mitten av 1980-talet, och vilken fortfarande har hög grad av aktiviteter med en livaktig ungdomsverksamhet. Emellertid upphäver detta inte det faktum att det genom invandrarorganisationers beroende av och inkorporering i staten och dess organ, har uppstått en klyfta mellan ledarskapet och gräsrotterna. Denna klyfta var kraftig i början av gruppens organisationsbildande, men har avtagit under 1990-talet i takt med gruppens gradvisa behärskande av svenska, förvärvade yrkeskunskaper och ekonomiska resurser, ökade organisatoriska kunskaper och erfarenheter.



## 11.2 Familje- och släktband samt socialisation

Familjen spelar en avgörande roll i invandrades liv; den utgör ramen för invandringens genomförande, för det kommande sociala livet och framför allt för privat, social och kulturell bekräftelse i invandringslandet. Men inte desto mindre minskar med tiden behovet av familjen och ökad grad av olikhet i livsstil och övertygelser medför minskat fasthållande vid normer och gemensamma föreställningar. Exillandets moderna industriella förhållanden har markant förändrat den traditionella familjestrukturen. Släktens betydelse som bas för ekonomisk och annan form av trygghet har minskat kraftigt. Den nukleära familjens oberoende har ökat samtidigt som de intima släktbanden har minskat.

I ursprungslandet stod familjen för såväl produktion, reproduktion, omsorg, utbildning, arbetsträning som trygghet. Den utgjorde en enhet för arbete, ekonomisk och social samvaro, familjemedlemmarnas beroende av varandra och familjen var stort. I den ursprungliga kulturen står individens närmaste sociala grupp, d.v.s. familj och släkt, för dennes trygghet och kräver i gengäld att individen underordnar sig detta kollektivs vilja och intressen och är starkt lojal och solidarisk med denna.

Många funktioner som familjen fyllde i ursprungslandet har i Sverige professionaliserats och övertagits av välfärdsstaten. Den svenska välfärdsmodellen bygger på individens relation direkt till staten; genom skattesystemet fördelas medel för olika ändamål i syfte att utgöra ett skyddsnät för individen. Välfärdsmodellen gör gruppens trygghetssystem grundat på "naturliga gemenskaper" överflödigt, det förlorar sin *raison d'être* och utgör på så vis en av de starkaste krafterna i upplösningen av individens underordnande till och lojalitet och solidaritet med familjen och släkten.

Gruppens sociala organisation har också förändrats på ett avgörande sätt vad gäller familjens funktion i socialisationsprocessen. Det viktigaste i denna förändring består i att familjen svarade både för den primära och den sekundära socialisationen, medan familjen i Sverige har ett väsentligt mindre ansvar eftersom det där utvecklats en professionaliserad barnuppföstran, där samhället helt och hållet svarar för den sekundära socialisationen.

Den förändrade relationen mellan föräldrar och barn ska också ses mot bakgrund av svårigheterna för föräldrar att uppföstra barn i ett nytt samhälle, vars värderingar och normer radikalt skiljer sig åt från ens egna samtidigt som många föräldrar dessutom inte behärskar det nya landets språk och kulturella repertoar, och barnen plötsligt blir mer kompetenta i det nya samhället. Den nya livssituationen leder oundvikligen till besvikelse för föräldrarnas del och slitningar mellan föräldrar och barn.

Generationskonflikter och förändrade auktoritetsrelationer är exempel på förändringar i relationen mellan barn/ungdom och föräldrar i exilen. Dessa uppstår mellan barn/ungdomar och föräldrar, i synnerhet med fadern, då assyriska/syrianska familjer kommer från utpräglade patriarkala samhällen. I det feodala, patriarkala samhället hade fäderna en traditionell auktoritet och ledarställning inom familjen. Denna ställning baserades också på att fäderna kontrollerade livssituationen, de hade den kunskap som behövdes och kompetens för sitt ledarskap för den yngre generationen. I det enkla och gripbara jordbrukssamhället, som också var geografiskt begränsat, var fäderna förebilder, uppföstrare, lärare och ledare för sina barn. De vuxna hade ingående kunskap om byn och dess närområde. Föräldrarna behärskade verkligheten och därför kunde deras roll och ställning sällan ifrågasättas eller kritiseras. Där rådde inga generationsmotsättningar eller kommunikationsproblem utan de vuxna bemöttes alltid självklart med respekt och vördnad av den unga generationen. Det var främst mannen/fadern som hade kontakterna utåt med samhället, det var mannen som försörjde familjen, skötte politiken o.s.v. Det var han som

hjälpste, vägledde och orienterade de övriga familjemedlemmarna. Han var auktoriteten i samhället och i hemmet.

Konflikten mellan fäderna och barnen kan ses som en konflikt mellan faderns traditionella auktoritet och de andra familjemedlemmarnas ökade makt uppkommen som en konsekvens av familjens individualisering och familjemedlemmarnas lika rättigheter. Tocqueville säger att när människor lever mer efter tradition än det samtida och när människorna tänker mer på och respekterar förfäderna mer än sig själva, så utgör fadern den nödvändiga länken mellan det förflutna och nuet. I det feodala samhället är fadern

[...]not only the civil head of the family but the organ of its tradition, the expounder of its custom, the arbiter of its manner. He is listened to with deference, he is addressed with respect, and the love that is felt for him is always tempered with fear (Tocqueville i Nisbet 1996:125).

När samhällena blir demokratiska till sin utformning och när människor anammar den generella principen att det är gott och legitimt att bedöma allt utifrån sig själva, används tidigare rådande övertygelser inte som regler för tro utan som medel för information. Makten i faders åsikter över barnen och deras legala makt minskar.

I Sverige, har situationen blivit väsentligt annorlunda. Föräldrarollen har på en gång urholkats och försvagats. I de relativt sett statiska samhällena som assyrierna/syrianerna kommer ifrån var föräldrarnas erfarenheter och kunskaper giltiga, och pådrivande för barnens utveckling, men i det snabbt föränderliga Sverige blir deras kunskaper och livserfarenheter snabbt föråldrade. De vuxna har inte bara mist många av sina tidigare roller, de har också blivit okunniga och inkompetenta i det nya samhället. Därmed har föräldrarna inte kunnat behålla sin tidigare ledar- och auktoritetsställning gentemot den yngre generationen. Ofta är det så att barnen har mer kunskaper om samhället än föräldrarna, vilka, i synnerhet fäderna, ställs inför situationen att barnen har lättare att ta åt sig svenska värderingar och lära sig språket.

I ursprungssamhället kunde individen lära sig det han/hon behövde veta direkt på arbetet eller i hemmet. I vissa byar och bland en stor del av föräldrarna uppfattades på 50-talet skolan som helt onödigt och eventuella kunskaper och färdigheter som förvärvades i den uppfattades som umbärliga. Dessutom gjorde det arbetsintensiva jordbruket att många ansåg det vara viktigare att barnen hjälpte till i hemmet eller i jordbruket istället för att gå i skolan. I linje med det ovan sagda är det inte orimligt att anta att tankegången var den att den formella utbildningen var något "onaturligt" medan den informella, att lära sig av sina äldre syskon, mor- och farföräldrar var naturligt. Utan tvekan var tankegången utbredd och i viss mån också relevant; i det bondesamhället som Tur Abdin utgjorde var de vuxna kunniga. Med tilltagande ålder begrep och behärskade individerna sitt samhälle, de var orienterade i verkligheten. Männerna kunde allt som behövdes för att sköta jordbruket, boskapen och jakten. Kvinnorna kände till det som behövdes inom hemmets ramar. Människorna behärskade också nödvändiga hantverkskunskaper. Skolans framväxt och utveckling hänger direkt samman med framväxten av en ökande arbetsfördelning och en komplicerad yrkesstruktur, vilket bl.a. betydde och medförde ett behov av institutioner med professionaliserad personal som kunde lära ut kunskaper och färdigheter som föräldrarna inte klarade.

Denna förändring i relationen mellan vuxna och unga förklarar att ungdomarna, "tolkarna", av det svenska samhället börjat våga ifrågasätta och kritisera den traditionella ledarhierarkin. Detta är svårt för föräldrarna, speciellt för fadern, att förstå och acceptera, inte minst för att den nya situationen uppstår på ett dramatiskt och oväntat sätt. Fadern har från sina erfarenheter och sitt liv i hemlandet alltid varit van vid och levt med att det är

han som bemästrar alla situationer. Den nya relationen till barnen i Sverige leder till att föräldrarna, i synnerhet fadern, får en negativ självbild, dåligt självförtroende och förlorar en betydande del av sin identitet. Föräldrarnas eget större språkhandikapp liksom deras isolering i och okunskap om det svenska samhället kan lätt ge upphov till skam och ett visst förakt från barnens sida.

I Sverige har också den gamla livssfären omgestaltats bl.a. både genom en konkret och en social utvidgning. Detta för bl.a. med sig att barnets avstånd till hemmets sfär växer, och föräldrarnas möjligheter att direkt kontrollera barnets beteende utanför hemmet, minskar. Detta i allmänhet och i synnerhet då invandrarföräldrarna saknar (tillräckliga) erfarenheter och kunskaper om det komplexa samhället. En annan viktig förändring som inträffar i Sverige vad gäller föräldra-barnrelationen är att till skillnad från i hemlandet där föräldrarna står för hela barnuppfostran svarar i Sverige även institutioner för en väsentlig del av den. Föräldrarna får därmed en känsla av att förlora barnen, de kan känna sig hotade som föräldrar, som uppfostrare och vägledare. Detta kan förutom olustkänslor leda till en förstärkning av konservativa drag i barnuppfostran. Många assyriska/syrianska föräldrar är rädda för att barnen efterhand kommer att förlora sin nationella och kulturella identitet, och uttrycker också ångslan och oro över att de i Sverige är dåligt utrustade att hjälpa till med anpassningsproblem och stöda sina barn med språklig utveckling och skolgång. Många känner att de inte har tillräckliga kunskaper om det svenska utbildningssystemet och arbetsmarknaden för att ge sina barn råd.

I uppgörelsen med den gamla livsformen brottas assyrierna/syrianerna bland annat med ifrågasättandet av den traditionella auktoriteten. De patriarkala hierarkierna med dess begränsningar av tillhörande traditionella auktoriteter, som under så lång tid varit grundvalar för kulturen och som uppfattats som självklara och givna ända till gruppens inträde i det svenska samhället, ifrågasätts och står i skarp motsatsställning till assyriernas/syrianerna ursprungskultur.

In traditional society authority is hardly recognized as having separate or even distinguishable identity. How could it be. Deeply embedded in social functions, an inalienable part of the inner order of family, neighbourhood, parish, and guild ritualized at every turn, authority is so closely woven into the fabric of tradition and morality as to be scarcely more noticeable than the air men breathe (Nisbet 1996:107–108).

Moralens tyngd spelar en stor roll, en moral råder i det traditionella samhället som består av plikt och tillhörighet och medför att auktoritet blir en odifferentierad aspekt av den sociala ordningen. När individer separeras eller känner sig separerade från traditionella institutioner uppstår också problemet med förlorad auktoritet. Det finns en oro inom den vuxna generationen över att förlora auktoritet, något som framför allt och extra tydligt kommer till uttryck hos fäder. De sörjer över och beklagar att den unga generationen inte visar tillbörlig respekt och lydnad för den traditionella auktoriteten, d.v.s. den patriarkala hierarkin. Den unga generationen söker efter och tror på nya principer för auktoritet.

De ”konservativa” eller äldre i gruppen vill bromsa utvecklingen eller vad vi kan kalla moderniseringen av gruppens ordning. De argumenterar för och försvarar det traditionella samhället och dess värden och institutioner. De anser att det nya samhällets materiella, sociala, politiska och kulturella organisation fräter sönder samfundets sociala band och formar den unga generationen till respektlöshet gentemot traditionen, de äldres och föräldrarnas auktoritet. De konservativa vill upprätthålla och bevara kyrkan, familjen och andra solidaritetsband som existerade i det traditionella samhället eftersom de ser den gamla patriarkala ordningen som förnuftig, säker och ordnad medan det moderna samhäl-

lets ordning ses som antisocial och skapar människor som bara tänker på sig själva och inte tar ansvar för och hänsyn till familj, vänner och anhöriga.

I ursprungssamhället var vana, traditioner och seder implicita, självklara och absoluta och tillsammans med institutionaliserade föreställningar om tabu och helighet mekanismer för social integration. Migrationen till Sverige medför att både det heliga och traditionen förlorar sin integrerande kraft. Den unga generationens uppgörelse med den gamla ordningen är intensiv och djupgående. Försvarare av den gamla ordningen har inte mycket mer att försvara sig med än hänvisande till respekt för traditionen. Detta språk har de unga svårt att förstå eftersom de växer upp i modernitetens tillvaro där endast morgondagen har värde och mening och banden med det förgångna uppfattas som en boja runt vristen.

### 11.3 Boendestruktur

Den assyriska/syrianska gruppen utgör ett exempel på landsbygdsinvandrare som kom till Sverige i stora kontingenter familjevis samt genom en kedjemigration, de bor nära varandra; många arbetar tillsammans och har på så vis förutsättningar att bilda ett subsamhälle genom ett segregerat boende. Individerna och familjerna har starka sociala och kulturella bindningar till varandra, de har aktivt sökt sig till gemensamma bostadsområden och upprättat social gemenskap, institutioner och social kontroll. Assyrierna/ syrianerna finns idag på ett 40-tal olika platser i landet. Av arbetsmarknadsskäl kommunplacerades många i små kommuner i södra och mellersta Sverige efter förlägningsvistelsen. Men många har efter en tid flyttat vidare dit där deras släktingar varit bosatta. Den största bosättningsplatsen är därför idag Södertälje och Stockholmsområdet. Idag uppgår siffran till uppskattningsvis 20 000 i Södertälje och Stockholmsområdet. Andra stora bosättningsplatser är bl.a. Göteborg, Norrköping, Västerås, Örebro, Jönköping, Linköping, Motala och Järfälla. De flesta familjer och släkter bor i samma stad och interaktionen mellan familjerna och släkten är mycket hög. Assyrierna/syrianerna lever i stor utsträckning i ett eget etniskt samhälle i det svenska samhället; det kan vara så att kvartersbutiken, kiosken och affären ägs av landsmän, det finns oftast en kyrka och en föreningslokal i närheten. Individerna har tillgång till det mesta i detta etniska samhälle utan att behöva komma i kontakt med storsamhället.

Denna boendestruktur är lik den Piore (1979) kallar *Unassimilated Settlement*, boende som är av mer permanent slag och utvecklas till ett subsamhälle till skillnad från *Culture of Poverty* som är den bosättningsstyp som är en slags övergångsbosättning. Piores distinktion är användbar i analysen av undersökningsgruppens boendestruktur. Bostadsområdet kan undantagsvis fungera som etnisk artikulationsprincip, men bostadsområden är sällan etniskt homogena och en etnisk grupp dominerar sällan grannskapet.

Gruppens boendestruktur kan sägas både skilja sig radikalt från den i ursprungslandet och i många avseenden också likna den. Den påfallande likheten består i gruppens koncentration till olika bostadsområden och städer i främst Mellansverige. Boendet är i hög grad etniskt segregerat. Boendesegregation kan definieras ”som en geografisk åtskillnad i en ort eller bygd av två eller flera grupper av individer som inbördes delar något bestämt kännetecken men där grupperna sinsemellan inte delar detta kännetecken” (Karlsson/ Molina 1996:161). Definitionen tar fasta på två dimensioner: geografiskt och socialt avstånd/närhet.

Flera faktorer bidrog till gruppens boendekoncentration, lokaliseringen till Mellansverige var initierad av myndigheter, men gruppen själv och dess representanter arbetade för att hålla samman gruppen och för ett boende i närheten av varandra.

Ledarskapets, organisationernas och gruppens uppfattning var att det var bättre, tryggare och lättare att upprätthålla den egna kulturen om de bodde i närheten av varandra. Genom koncentration kunde etniska intressen lättare tas tillvara, förmedlarna kunde nå och hjälpa flera, och framförallt kunde relationer mellan familjer, släkt och vänner, upprätthållas. Alla dessa förhållanden kunde i sin tur underlätta bibehållande av institutioner, såsom t.ex. kyrkan och upprätthållande av samhörighetskänslan.

Viljan att bo nära varandra uppstår inte i exilen utan uttrycker gruppens långa tradition av att vara segregerad. Boendesegregationen är således både en strategi för att hantera livssituationen i exilen och uttryck för en tradition av historisk segregation samt stämmer väl överens med gruppens sociala interaktion och umgängesformer genom familjen och de intensiva släkterelationerna. I hemlandet var interaktionen inom familjen och släkten i byarna en nödvändighet p.g.a. samhällets agrara struktur och för trygghet i den fientliga omgivningen. Gruppen tvingades samverka och interagera p.g.a. detta. Oftast bodde man för sig själva, man blandade sig inte med den muslimska majoritetsbefolkningen utan var segregerade byvis eller kvartersvis. Gruppens boendesegregation i Sverige kan således ses som en fortsättning på den historiska traditionen av segregation och som en kvarleva från strukturen i Tur Abdin.

De som bodde i Ronna levde i större trygghet än de andra. Och det är inte ett, två eller hundra år det handlar om utan om flera år, ettusenfemhundra år som de levde på det sättet. Det är inte lätt att då komma till Sverige och på ett eller fem år byta sätt. Därför att när de kom till Sverige försökte alla komma till varandra för att vara i kontakt med varandra [...] kanske av den här känslan, att de var rädda, att de inte litade på andra folkgrupper för att de inte fick hjälp av de grupperna som levde i deras hemland (MVG 3:31).

Boendestrukturen ligger m.a.o. i linje med gruppens historiska traditioner och är inte en uttänkt strategi i Sverige för att upprätthålla den etniska identiteten fastän den de facto skapar en förutsättning för och bidrar till detta. Genom att relationer upprätthålls skapas också förutsättningar för gemensamma aktiviteter såsom kyrkobesök, deltagande i föreningsliv, upprätthållande av traditioner och språk. Detta umgänge underlättar också för andra generationen att träffa äktenskapspartners inom den etniska gruppen. Den höga interaktionen leder till en stark social sammanhållning, som i sin tur fungerar som en kontrollmekanism av medlemmar i gruppen, vilken har funktionen att kontrollera att grupplemmarna inte avviker från gruppens värde- och normsystem. Samtidigt bidrar interaktionen i sig till att upprätthålla gamla livsvärden och fungerar som en slags moralisk källa för individen. En dominerande uppfattning är således att segregationen är positiv för att upprätthållandet av institutioner som främjar etnisk kultur, identitet och familje- och släktumgänge underlättas och assimilationen fördröjs. På detta sätt kan familjerna hjälpa och stötta varandra, de känner sig säkrare och tryggare i varandras närhet. En annan fördel med boendekoncentrationen är att gruppen lättare kan etablera sig ekonomiskt genom inriktning på olika nischer och genom att arbeta tillsammans.

I dessa kulturellt distanserade grupper av invandrare stängs oftast portarna ut mot majoritetssamhället och skyddsmuren inramar en påtvingad intimitet, tävlan och övervakning. Tävlan och övervakning växer fram när en i ett traditionellt samhälle förankrad social grupp nu ändrar grunderna för socialt liv och samarbete från förr, men fortsätter att leva under nya materiella betingelser på gammalt maner, i en kulturell avskildhet i relation till majoritetssamhället (Ålund 1985:21).

Gruppernas bosättningsstorlek och struktur och den höga interaktionen fungerar alltså som en försvarsmekanism vilken fördröjer ackulturationsprocessen eller tidsmässigt skju-

ter denna framåt. Denna avskärmning och sociala samt geografiska segregation kan ge upphov till djupa konflikter mellan första och andra generationens invandrare.

Ett kvarter eller en trakt där man söker efterhärma ursprungslandet utgör som miljö en buffert mot kulturella kontakter och fördröjer all adaptiv förändring. Om andra generationen invandrare socialiseras i samma avskärmade miljö, kommer processen att upprepas utan synbara följder. Om socialisationsprocessen däremot ägt rum i en miljö som återspeglar det nya landets normer och värderingar, så kommer det som fördröjdes av den första generationen att få formen av värdekonflikter generationerna emellan (Sluzki i Månsson 1984:83).

En uppenbar följd av segregationen är att gruppen avskärmas från majoritetsbefolkningen. Och för många fungerar detta naturligt utan närmare reflektion över det sparsamma umgänget med svenskar. Detta gäller i synnerhet de äldre i gruppen, för dessa utgör dessutom kulturella och språkliga svårigheter en viktig barriär i interaktion med svenskar. Många i den vuxna generationen är missnöjda med relationerna till svenskar och efter många ansträngningar att umgås med dem är de frustrerade över det kulturella avståndet och svenskarnas sociala slutenhet. De hoppas och tror att det kommer att gå lättare för deras barn, vilka redan som unga har möjlighet att umgås med svenskar i t.ex. skolan.

Kulturellt sett har vi svårigheter att umgås. Jag är inte nöjd med våra relationer till svenskarna. Men jag har försökt, själv, att bjuda in några grannar över en kopp kaffe. Jag har försökt att utnyttja vissa tillfällen. Vi är ju grannar, vi måste ibland besöka varandra, hälsa på varandra. [...] Vi försökte några gånger. Men under alla dessa 14 år har ingen svensk granne bjudit oss på något. De är mycket isolerade. Men vi har en förklaring till vår. Jag kunde inte förstå varför svenskarna är isolerade. Varför är de rädda? Man, jag, har inte rätt att tvinga någon till att komma hem till mig. Men det är en självklar reaktion, beteende att en vanlig människa hälsar på sin granne, vilket 90 % av mina grannar inte gör. Jag har tappat all lust att bygga nya broar mellan mig och mina svenska grannar (MVG 2:30).

Segregationens problematiska sidor uppmärksammas av alla och den generella slutsatsen är att boendesegregation fungerar som en barriär för integration i det svenska samhället. Flera har fått ökad insikt om att de segregerade bostadsområdena medför problematiska sidor såsom segregerade skolor, resurssvaga människor, utanförskap, hög grad av missbruk och kriminalitet och ser flera negativa följder för kollektivet, individerna och framförallt för deras barn genom att de lär sig en otillräcklig svenska. Genom starkt segregerade skolor blir de isolerade från det svenska samhället, vilket längre fram får negativa följder för deras utbildnings- och yrkeskarriärer. På vissa håll har det upptäckts att barnens språkutveckling på dagis och grundskolan är negativ och rent av alarmerande. Dessa iakttagelser överensstämmer väl med argument som riktats mot etnisk boendesegregation. Karlsson/Molina summerar utifrån tidigare forskning vad boendesegregationen medför:

- en isolering i boendet för invandrare så att deras assimilering i det svenska samhället försvåras
- att kommunala förvaltningar och bostadsföretag, speciellt vid ansamling av många olika slag av invandrare i vissa områden, inte kan ge godtagbar service
- att de påfrestningar som invandring innebär försvåras genom att ansamlingen ofta sker till områden med en i olika avseenden dålig boendemiljö
- att svenska hyresgäster känner sig isolerade i dessa områden med åtföljande utflyttning

- problem för arbetet i skolorna, t.ex. risk för konflikter och svårigheter att klara hemspråksundervisningen
- risker för allvarliga konflikter mellan ungdomsgrupper av olika nationalitet
- en starkt ökad förlitning av fastigheter och bostadsområde eftersom invandrare ofta har många barn och ibland är ovana att bo i hyreshus
- att eftersom invandrare ofta ansamlats till allmänt problematiska områden mycket av problemen har tillskrivits dem (Karlsson/Molina 1996:160).

Många av de intervjuade anser att det var naturligt att gruppen i början av sin vistelse i Sverige p.g.a. otrygghet, bristande språk och kulturkompetens sökte sig till varandra och bosatte sig i varandras närhet, men finner detta behov överspelat några decennier senare och anser följaktligen att gruppen borde kunna flytta ut från de segregerade bostadsområdena. Detta behov är starkt korrelerat med generationstillhörighet; de äldre är inte involverade i storsamhället och följaktligen inte beroende av att utveckla språk och kulturkompetens, medan de yngre är inlemmade i storsamhället på ett grundligare sätt och nämnda kompetenser samt utbildningsmöjligheter utgör viktiga förutsättningar för att undgå utanförskap och marginalisering.

Man tänker mer på sina barns uppfostran och framförallt att de ska få en bra skolgång för att de inte ska bli handikappade vad gäller skolan och att de ska kunna få en bra utbildning och komma in på arbetsmarknaden. De som har förutsättningen, de flyttar, men samtidigt vill de behålla kontakten med gruppen (MVG 1:19).

De kritiska menar dock att gruppen inte förstått tyngden av de problem som segregationen skapar för barnen och deras språkutveckling samt skolprestationer och framtida yrkeskarriärer. Ett argument giltigt för denna uppfattning är att majoriteten av gruppen kommer från landsbygden, den äldre generationen är illiterat och många i den vuxna generationen har låg grad av utbildning. Dessa sammantagna förhållanden talar för att de vuxna inte till fullo inser vikten av skolan och innebörden av studier och därför inte heller inser vilka handikapp deras barn får till följd av segregationen. En förklaring till att föräldrar som kommit till insikt om dessa handikapp, men ändå väljer att bo kvar kan vara att de själva inte är mogna eller kapabla att flytta till mindre segregerade områden p.g.a. otrygghet, rädsla för svenskars främlingsfientlighet och rädsla för att bli isolerade.

Skillnaderna i boendestruktur är uppenbara: gruppen bor i Sverige i urbana miljöer i ett industrialiserat samhälle till skillnad från boende i rurala miljöer, i ett jordbrukssamhälle, vilket var geografiskt och socialt segregerat från det övriga samhället och hade undervecklade infrastrukturer och kontakter med storsamhället. I Sverige lever gruppen varken socialt eller geografiskt segregerat som var fallet i ursprungslandet. Mobilitet är en viktig variabel som skiljer sig åt mellan det svenska samhället och gruppens ursprungssamhälle då den är stor i förstnämnda fallet och i princip obefintlig i det sistnämnda fallet. Den urbana och industrialiserade strukturen rycker bokstavligen loss människor från deras uppväxtmiljö och bygger på en åtskillnad mellan produktion och reproduktion, arbete och hem, det privata och offentliga; ”Människornas sociala sammanhang är inte längre ett enda sammanhang, i stället uppkommer talrika diskontinuiteter” (Asplund 1985:56).

Livet i det gamla bondesamhället var stationärt och tätt [...] bondesamhället bestod av *byar*. Alla kände alla, bekantskaperna var livslånga, man interagerade dagligen och stundligen, utflykterna utanför byns domäner var fåtaliga och korta (Asplund 1985:207).

I takt med gruppens vistelsetid i Sverige och ackulturationsprocess ökar också de indikatorer som pekar på att gemenskapen, sammanhållningen och släktumgänget minskar med

åren. Detta kan tolkas som om gruppens sociala struktur bryts ner och assimilationstendenser börjar uppträda. En viktig orsak till detta är att livet i ett industrialiserat samhälle med hög arbetsfördelning tvingar individerna att vara rörliga som arbetskraft och flytta dit arbeten finns. Detta upplevs som påfrestande för de drabbade vilka tvingas välja arbetet framför närhet till familjen. Indragande i industrialiseringen med behovet att vara mobil arbetskraft kommer förmodligen att utgöra en av de starkare splittrande krafterna i gruppens boendesegregation. Dess centrifugala kraft befinner sig endast i sin linda för gruppens vidkommande. Till denna starka kraft måste också tilläggas den ökade individualiseringsprocess som långsamt börjar ge sig till känna i gruppens sociala liv och i relationen mellan individen och kollektivet. I de nya levnadsförhållandena i Sverige är behovet av det civila samhället drastiskt mindre än i ursprungssamhället, där familjen, släkten utgör individens grund för trygghet och varaktiga sociala nät med en mängd ömsesidiga förpliktelser, lojaliteter, rättigheter och skyldigheter. I motsvarande utsträckning lösgörs individen från kollektivet, den enskildes sociala, ekonomiska och politiska trygghet blir allt mindre avhängig av den egna gruppen och mer av den offentliga välfärdsstaten.

I sådana processer blir individen urskiljbar. Han smälter inte längre samman med sin bakgrund, eftersom bakgrunden hela tiden skiftar. Det är någonting, någon slags 'entitet', som förflyttar sig eller blir förflyttad mellan hem och arbetsplats och från arbetsplats till arbetsplats och denna entitet förflyttas inte bara i rummet utan också från en tideräkning och ett normsystem [...] Det finns många olika världar eller livssfärer, och det är någonting som pendlar mellan dem, någonting som uppehåller sig i än den ena världen än den andra. Säkert kan man säga att industrialiseringen inte bara tillverkar fysiska produkter; den tillverkar också individer" (Asplund 1985:56).

Samtidigt sker det också en *ideologisk* förändringsprocess som motsvarar dessa processer, individerna i de uppväxande generationerna socialiseras in i västerlandets individualism, de anammar och rättfärdigar det goda och det självklara med dessa föreställningar om den autonoma, självständiga individen, samtidigt som de faktiskt måste formas i den riktningen för att kunna fungera i samhället som i sin ekonomiska, ideologiska, sociala och juridiska struktur är byggt på individualism.

Vi har en benägenhet att vilja bo tätt ihoppackade, men jag tror att det uppluckras så småningom. Om jag skall utgå från min egen person, vi är fyra syskon. Alla fyra familjer bor här, och min mamma bor också här, så är det några till och en svåger. Vi är ungefär tio familjer. Men, jag har inte så mycket tid att springa upp till dem och oanmäld hälsa på en gång i veckan, trots att vi bara bor ett stenkast ifrån varandra. Det håller på att uppluckras, det privata livet efter svensk modell håller på att göra inträng, framförallt i den yngre generationen, det tror jag (MVG 17:22).

Detta bekräftas t.ex. av den tilltagande kulturella konflikten inom gruppen mellan olika generationer, där den yngre generationen företräder en mer individualistisk uppfattning medan den äldre företräder en mer kollektivistisk uppfattning (Deniz/Perdikaris 1990). Utöver denna väldokumenterade och allmängiltiga konflikt kan denna förändringsprocess utläsas av den boendestruktur vi diskuterar här. Mobilitet kan leda till slitningar i invandrarfamiljen.

Att 'överge' sin familj eller grupp genom förändrat arbete och social status kan innebära ansträngande relationer, speciellt mellan generationerna inom familjen, men också hela gemenskapen i den socio-kulturella gruppen. Därför invecklas den etniska gruppen utomlands i olika traditionsbevarande konstellationer, i syfte att bibehålla gruppens integration. Med familjen i centrum upprätthålls stark social kontroll på avvikelser från olika värderingar avseende exempelvis könen och generationernas traditionella posi-



tioner och handlingsvariationer. Med hjälp av olika ritualer och ceremonier upprätthålls banden mellan gruppmedlemmarna, vilka vid återkommande kollektiva tillställningar (bröllop, begravningar, dop m.m.) bekräftar kontinuiteten med traditioner och kollektivt bevakar/godkänner förändringar (Ålund 1985:29–30).

Möjlighet till mobilitet och social stratifikation i det svenska samhället kan ses som hot mot gruppens etniska och kulturella överlevnad. Det är rimligt att social mobilitet leder till underminering av den sociala kontrollen: individen får möjlighet att undvika hårda konformitetskrav. Även om invandrarfamiljerna på olika sätt försöker bevara traditioner och gamla former av sociala relationer kan de förmodligen på lång sikt inte bli oberörda av ökad individualisering och mobilitet. Detta bestyrks t.ex. av att de som flyttar ut från de segregerade områdena företrädesvis är yngre.

De som har köpt hus, har köpt dem så nära som möjligt. Jag tror att vi omedvetet är beroende av vi-känslan och tryggheten. Man har inte blivit riktigt individualistisk, har inte behovet av ensamhet och att klara sig själv. Det har visat sig att de flesta som köpt, bor ganska nära de övriga. Man kan inte förändra sig på bara en generation. Det kommer ta tre till fyra generationer. Vi bär fortfarande på arvet, och är uppfostrade av föräldrar som fortfarande påverkar oss. Det kommer att ta tid (KVG 11:19).

Boendestrukturen kan inte enbart förstås utifrån gruppens interna förhållanden, historiska traditioner, känslan av främlingskap och främlingsfientlighet i det nya landet. Det har ovan nämnts att Sverige är ett segregerat samhälle i många avseenden, detta gäller i högsta grad boendet i storstäder. Invandrarhushåll är kraftigt överrepresenterade i miljonprogrammets hyreslägenheter; 1990 bodde drygt en fjärdedel av invandrarhushållen och 12% av svenska hushåll i dessa lägenheter; invandrarnas geografiska boende är starkt koncentrerat till storstadskommuner och regionala centra (SOU 1996). Boendet kan inte förstås isolerat från ekonomiska resurser, position på arbetsmarknad, maktförhållanden i samhället. Det är således viktigt att titta både på interna gruppförhållanden och externa förhållanden såsom socioekonomisk position, maktförhållanden, bostadsföretagens, kommunernas bemötande och/eller diskriminering för att förstå gruppens boendestruktur.

Sociala klyftor mellan samhällsmedborgare tycks ha en närmast reflexmässig benägenhet att manifesteras geografiskt och den socialgeografiska mosaiken blir inte bara en återspeglning av de sociala klyftorna utan också en strategisk faktor i samma klyftors reproduktion (Andersson/Molina 1996:155).

Etnisk segregation uppmärksammas i allt högre utsträckning både av forskare och politiker med den gemensamma strävan att förstå orsaker till och konsekvenser av segregation och hitta strategier för ökad integration. Andersson/ Molina (1996) finner att de flesta studier identifierar tre former av boendesegregation, socioekonomisk, demografisk och etnisk och understryker att segregationen kan karakteriseras olika beroende på vilka sociala dimensioner som studeras, vidare att dessa tre dimensioner i vissa avseenden överlappar varandra.

Dessa dimensioner förklarar också i hög utsträckning undersökningsgruppens boendestruktur. Idag, drygt två och ett halvt decennium senare, har gruppens boendesegregation visserligen avtagit något, men i huvudsak är den intakt. Förändringen förklaras främst av att familjer eller individer genom social och ekonomisk mobilitet flyttat från miljonprogrammets bostadsområden till radhus och villaområden. Denna grupp, även om den inte är helt oansenlig, utgör dock en liten minoritet. Utflyttningen är eller blir åtminstone med tiden en klassfråga. De som inte har de ekonomiska förutsättningarna kan inte flytta även

om de vill. Samtidigt kan det omvända också vara fallet, nämligen att även om det funnits ekonomiska möjligheter att flytta har många valt att inte göra så.

Tendensen är dock tämligen entydig, de som har råd verkar föredra att bosätta sig i radhus eller villor, emellertid bosätter de sig gärna i närliggande områden där det finns andra assyrier/syrianer. Utflyttningen uttrycker en boendekarrär, insikter om segregationens nackdelar och samtidigt en strävan att inte flytta alltför långt ifrån den etniska gruppen. Mycket pekar på att utflyttningstendensen kommer att bestå och öka hos nybildade familjer, i vilka de unga föräldrarna väger för- och nackdelar med att bo kvar i segregerade områden eller flytta. Värdet av umgänge, närhet och ingående i det etniska samfundet kommer att vägas mot betydelsen av att barnen växer upp i den miljö som bäst bidrar till att utrusta dem för att inte marginaliseras i det svenska samhället.

Boendestrukturen avgörs således av tre faktorer, klasstillhörighet, generationstillhörighet och vistelsetid i Sverige. Sambandet är att de som genomgår social mobilitet, tillhör den yngre generationen och att de som bott här längre också i större utsträckning är benägna att flytta från gruppens getto. Framförallt pekar vistelselängden i Sverige tillsammans med generationstillhörighet på att släktens betydelse avtar.

När vi talar om olika förklaringar till förändringar av boendestruktur såsom tilltagande individualiseringsprocesser betyder inte detta att behovet av gemenskap minskar tout court, utan att *formerna* för gemenskap förändras. Genom ökat indragande och formande av storsamhället blir de traditionella umgängesformerna allt svårare att upprätthålla. Genom t.ex. den strikta uppdelningen mellan arbete och privatliv i det kapitalistiska samhället, genom åtskillnad och ibland stort avstånd mellan hem och arbete, genom kärnfamiljens ökade betydelse med följd att föräldrar och framförallt mödrar ska hinna ombesörja barnen, hemmet, och får en mängd arbetskrävande aktiviteter, minskar rent fysiskt utrymmet för det livliga sociala umgänget. En av de intervjuade artikulerar en uppfattning som flera delar:

Men det är klart att intensiteten blir inte samma och umgänget blir inte på samma sätt. När vi växte upp var vi tvungna att kanske... Eller att man kände behov av att träffas varje dag. Idag gör vi inte det, inte ens syskon emellan, och så blir det ännu mindre för barnen, men trots detta så finns den ju, den där känslan. Jag tror att den kommer att finnas även i framtiden. Ja, formerna förändras. Vi kan ha ett mer kvalitativt umgänge. Ett sådant här samtal eller en i förväg kanske planerad. Om vi säger att jag säger till mina barn att i kväll ska vi gå över till era kusiner, till min bror, och då umgås vi litet intensivt och kvalitativt och då behöver vi inte den här känslan att vi behöver träffas varje dag, utan en gång i veckan kan räcka för att behålla detta. Jag menar att vi får anpassa oss efter omständigheterna och behoven och så måste vi uppmuntra det här med boendekarriären (MVG 13:23).

Samtidigt finns det många kritiska röster vilka gör gällande att det är en utopi att utflyttning till icke segregerade områden löser problem med integration. Det finns flera exempel på kulturella skillnader mellan svenskar och assyrier/ syrianer och de svårigheter som finns att lära känna sina svenska grannar och umgås med dem. Andra befarar att barnen kommer att tappa kontakten med andra assyriska/syrianska barn i de icke segregerade bostadsområdena, vilket i förlängningen kan leda till att riskerna för att barnen assimileras blir större. Idealet som eftersträvas upplevs som svårt att förverkliga, att inte bo segregerade men ändå bibehålla kontakten med den etniska gruppen:

Det är väl det här med samhörigheten, att umgås med gruppen och känna sig hemma. Samtidigt tror jag på att vara ute i det svenska samhället. Som vi här, jag, vill inte åka långt härifrån. Det ska inte vara så långt härifrån, det ska vara nära. Det är väldigt

viktigt. Jag tänker på våra barn. De ska umgås med assyriska barn, de ska lära känna assyrier. Ibland är jag inte klok, alltså. Jag tänkte inte alls på det förrän jag skulle flytta. Jag vill inte bo i ett bostadsområde som inte är bra och jag vill inte flytta långt heller. Våldigt svårt (KVG 12:18).

## 11.4 Endogami

Normen om endogami upprätthålls med stor utbredning och förankring inom gruppen i Sverige, fastän det finns tydliga generationsspecifika skillnader i uppfattning om dess värde och behovet av att upprätthålla den. I detta fall syftar generationerna inte endast på de två som det empiriska materialet baserar sig på i studien, utan även den andra generationen, uppvuxen i Sverige (Deniz/Perdikaris 1990). I denna studie fann vi i ungdomarnas berättelser om äktenskapet och valet av partner inom gruppen att det är en självklarhet att man ska gifta sig med någon i den egna gruppen, vilket kan tolkas så att normen om endogami är mycket stark och central inom gruppen och att ungdomarna införlivat denna norm. Därmed uppstår det två alternativa tolkningsmöjligheter. Å ena sidan kan endogamin för ungdomarna vara ett medvetet och eftersträvanvärt val. De har själva insett vikten av att bevara gruppen och därmed gifta sig med någon inom den egna gruppen. Å andra sidan är det möjligt att ungdomar som teoretiskt sett vill bryta en norm inte vågar avvika från gruppens tryck att gifta sig med någon inom gruppen. Slutsatsen var uppenbar: ungdomar som bryter mot endogaminormen hamnar i en stor och djup konflikt med sina föräldrar och sin släkt, och denna konflikt kan komma att öka i framtiden då det är rimligt att anta, att flera kommer att välja partners utanför den egna gruppen, vilket samtidigt medför att den effektiva försvarsmekanismen mot gruppens uppblandning försvagas.

Att normen efterlevs och upprätthålls med stor effektivitet betyder ingalunda att den är oförändrad, eller att den inte omtolkas och delvis får ny innebörd. Det sistnämnda förklaras av att den skarpa skiljelinjen för äktenskapspartner i ursprungssamhället gick vid den religiösa gränsen. Religionens effektiva särskiljande och gränsskiljande funktion i ursprungslandet har diskuterats i kapitel åtta. Det är av vikt att framhålla att kyrkan inte motsatt sig eller ogillat inomreligiösa blandäktenskap. Även om detta gränsupprätthållande bokstavligen skedde på bekostnad av kraftig decimering av gruppen under perioder då de bräckliga etniska allianserna med kurder föll samman, och gruppen hårdnackat vägrade att konvertera och rädda sitt liv utan föredrog att hålla fast vid sin tro och dö. Denna särskiljande funktion upphör i Sverige och det finns en farhåga att den viktigaste gränsupprätthållande mekanismen därmed upphör och assimilationsprocessen påskyndas.

I det nya etniska landskapet med andra etniska relationer där religionen som skiljelinje är satt ur spel och blivit irrelevant, blottläggs endogaminormens etniska karaktär fastän denna kanaliseras och uppfattats genom religiösa termer. Ty om det varit religionen som utgjort den enda skiljelinjen vid äktenskap borde denna norm ha mist sin giltighet och funktion i Sverige då den assyriska/syrianska gruppen och den svenska majoritetsgruppen delar samma kristna religion. Att den inte övergivits bevisar de latent etniska funktioner som normen haft även i hemlandet, men vilka aldrig eller sällan uppenbarades, främst av den anledningen att olika kristna grupper rent geografiskt var isolerade ifrån varandra. I de fall de kom i kontakt med varandra fanns det dessutom påtagliga klasskillnader, t.ex. i städer mellan armenier och greker å ena sidan och assyrier/syrianer å den andra sidan. Som det framgått ovan måste flera dimensioner av endogaminormen hållas isär, såsom, religiösa, etniska, kulturella, klassmässiga och rasgrundade dimensioner. Förvisso är graden av exogami i Sverige i relativa termer betydligt högre än i hemlandet, men i absoluta termer är det en blygsam förekomst, antalet blandäktenskap uppgår maximalt till några

procent. I de fall där blandäktenskap ingås utgör svenskar den största externa gruppen, andra grupper är jugoslaver, finnar och greker. Tabu om giftermål över religionsgränsen är orubbat och lika starkt gällande i Sverige som i hemlandet, en norm vars överlevnad kan diskuteras i förhållande till att den etniska identiteten får en allt mer sekulär och nationell karaktär. Till denna förändring av den etniska identiteten kommer också tabu om blandäktenskap över religionsgränserna i motsvarande takt att avta i betydelse. Denna fråga kan givetvis inte besvaras här och idag, utan i framtiden under förutsättning att denna förändring av den etniska identiteten är bestående och fortskrider i samma riktning. Denna förändring av identiteten är föremål för undersökning i nästa kapitel.

I diskussionen om endogami är det vidare viktigt att skilja på normer, d.v.s. ideal och principer och faktiska handlingar. I materialet framträder en tämligen kliven bild bland de intervjuade i deras förhållningssätt och uppfattning om endogami. Många förhåller sig i ord rätt negativa till endogami och ser inga hinder eller nackdelar med blandäktenskap. Den avgörande frågan är givetvis hur de i handling ställer sig till denna fråga om t.ex. sina barns val av äktenskapspartner. Emellertid är denna uttryckta attityd, även om den blott rör uppfattning, intressant. Den markerar åtminstone under vistelsetiden i Sverige en förändring mot en mer positiv syn på (inomreligiösa) blandäktenskap. Denna uppfattning är också betydelsefull eftersom de intervjuade i egenskap av ledare inom organisationer och som intellektuella har en betydelsefull position och förmåga att påverka gruppen ideologiskt, även om denna påverkanskraft inte är stor då det rör sig om en så långvarig och sedimenterad tradition och norm som gruppen levtt efter.

Låt oss nu ta de olika aspekterna för sig. Det har ovan framgått att endogami är ett effektivt sätt för en utsatt minoritet att värna om sin etniska och kulturella överlevnad. I position av minoritet löper man större risk för assimilation vid tillämpande av blandäktenskap än vad majoriteten gör. Blandäktenskap ses som urholkare av gruppens etniska tillhörighet och på sikt som ett hot mot hela gruppen, mot det egna folket och nationen. De som är emot blandäktenskap är det inte på ett kategoriskt sätt, eller av princip, utan av högst pragmatiska och strategiska skäl. Detta betyder bl.a. att så länge en liten del av individerna ingår blandäktenskap ses inte detta som något negativt, men rädslan är att denna grupp ska bli så pass stor att gruppens etniska särart hotas. Den vuxna generationens credo är den nationelle tänkaren Naum Faiks uppmaning efter att han i exil i USA bevittnat gruppens snabba assimilationstakt, att individerna inte får glömma sin nation och bör värna om den bl.a. genom att undvika blandäktenskap. Individer som ingår i dessa uppfattas som att de "överger sin nation", att de är en "förlust för folket".

Om man gifter sig med en svensk, eller en tysk eller en finsk, och glömmet sitt eget folk. Det är en nackdel, man förlorar den här personen, precis som det har hänt i Tur Abdin. När en flicka gifter sig eller blir bortgift eller tvingas gifta sig med en muslim, tappar hon hela kontakten. Hon blir muslim. Hon tappar identiteten och det här assyriska, kristenheten och nationaliteten. [...] Det som vi är rädda för, vi säger att om en assyrier gifter sig med en svensk, vi säger inte att de inte ska gifta sig, men det vi är rädda för att den här personen kommer vi att förlora. [...] om vi tänker oss t.ex. att alla assyriska killar ska gifta sig med svenska tjejer, och alla assyriska tjejer gifter sig med svenska killar blir nationaliteten rubbad, tycker jag. Men det gör inget om enstaka gör det. Men man ska inte glömma sitt eget folk, sin egen identitet och nationalitet. Det ska man inte (MVG 10:20).

Det kan vara att tjejen låter honom lämna gruppen totalt, då tycker jag det är en nackdel. Det är att han lämnar sin grupp totalt och det är en mindre assyrier. Och hennes barn blir inte assyrier, de blir svenskar. För oss är en mycket. Vi växer inte så mycket, så det är ju inte bra, vi blir bara färre och färre (KVG 12:18).

Dessa uppfattningar och föreställningar ska särskiljas från föreställningen om att den egna gruppen är överlägsen eller mer värd än andra grupper och att blandäktenskap är förbjudna av denna anledning. Det centrala i gruppens uppfattningar om och förhållningssätt till endogami är att det är en överlevnadsstrategi hos en utsatt minoritet, den uttrycker en strävan att förhindra att den etniska och kulturella särarten upphör. Det handlar således inte om en ideologi sprungen ur en känsla av överlägsenhet eller rasism, utan uttrycker en strävan efter etnisk och kulturell överlevnad. Den egna gruppen uppfattas som svag och liten och varje individ som ingår ett blandäktenskap underminerar möjligheterna till upprätthållande av den etniska särarten.

Sådana frågor är också känsliga och propagerar man för eller emot blandäktenskap, då kan man lätt – som man brukar beskylla svenskar för att vara – då kan man själv bli beskylld för att vara rasist. Sådana här frågor är känsliga, men man kan inte förneka att blandäktenskap i större utsträckning kommer att urholka gruppens etniska tillhörighet och existens. Oavsett hur man vill. Vill man kalla det rasism eller icke rasism, det spelar mindre roll, men faktum är det att blandäktenskap i hög utsträckning med andra folkgrupper förr eller senare kommer att leda till att folkets förutsättningar att bli som ett folk minskas dramatiskt (MVG 14:25).

De som är mot blandäktenskap ser också positiva sidor av det. Det ses som berikande och ett genuint och djupgående sätt att lära känna andra kulturer och folk, och blandäktenskap kan också öppna vägen till annars stängda kontakter och ge ökat inflytande över individens liv och möjlighet till delaktighet i samhället. Man har ingenting emot blandäktenskap om det är ett tillskott till den egna gruppen, d.v.s. om individen tillhörande den egna gruppen inte assimileras in i den andres kultur och grupp. Framförallt gäller detta barnen och vilken identitet de kommer att socialiseras in i, anamma och föra vidare. Om barnen socialiseras in i den egna gruppens kultur och anammar gruppens identitet ses blandäktenskap snarare som en fördel, som något positivt för gruppen. Men den generella uppfattningen är att *riskerna* för att barnen kommer att assimileras och inte lära sig det syriska språket i blandäktenskap är stor.

För min del var det mycket viktigt att mina barn skulle lära sig assyriska hemma. Automatiskt skulle de lära sig ett annat språk om deras mor inte pratade detta språk. Det var en barriär som jag omöjligt kunde acceptera att hoppa över. Även om jag hade mycket starka känslor och stark kärlek till den här flickan, men det var en barriär som var omöjlig att gå över. Och det är jag faktiskt tacksam för att jag till slut har valt en som talar mitt språk, som själv har haft assyriska som hemspråk, så mina barn kan prata det språk jag vill utan några som helst problem (MVG 4:).

Flera faktorer avgör naturligtvis vilken identitet barnen anammar och för vidare, men som barn i ett blandäktenskap anammar de i högre eller lägre utsträckning bägge föräldrarnas kultur och identitet. Detta kan påverkas av föräldrarnas roll och agerande, deras deltagande i socialisationen och deras grad av angelägenhet att föra vidare sitt etniska arv och kultur till barnen samt resurserna därtill, i form av språk och kulturkompetens. Inte minst avgörs barnens identitet av den sociala miljö de växer upp i, d.v.s. det är inte enbart familjeförhållanden som avgör deras etniska identitet, utan även de sociala relationer som de ingår i utöver föräldra-barnrelationen, det kan vara relationer till släkt och bekanta, vänner och minoritetssamhällets respektive majoritetssamhällets medlemmar, språket, institutioner och kultur samt i vilken utsträckning de kommer i kontakt och interagerar med denna.

Genom sitt inlemmande i det svenska samhället och den andra och tredje generationens uppväxande och formande av storsamhällets socialiserande institutioner och dess kultur

utöver minoritetsgruppens socialiseringsinstitutioner, utsätts barnen för dubbla uppsättningar av socialisation. I denna situation kommer vardera föräldrarnas kulturella grupp att sträva efter att socialisera barnen in i sitt värde- och normsystem. Minoritetsgruppen är väl medveten om dessa förhållanden och känner sig i underläge. Därför ser man också att svårigheterna med att socialisera barnen in i den egna kulturen ökar dramatiskt i blandäktenskapet. Det kan också uttryckas så att barnen redan i det endogama äktenskapet utsätts för ett starkt tryck till assimilation in i storsamhället genom socialisation i dess institutioner och anammande av dess kultur via skola, media och populärkultur, men detta hot och tryck uppstår också i hemmet i blandäktenskap utöver det "yttre kommande hotet". Med blandäktenskap släpps majoritetskulturen in i den intima sfären och den viktiga familjeinstitutionen, därmed upprättas det en direkt kanal mellan barnen och majoritetskulturen utöver det redan befintliga omfattande trycket från dess socialiserande institutioner och distributionskanaler av kultur. Medan den sistnämnda formen av påverkan visserligen inte kan undkommas kan den ändå i vissa avseenden hållas på avstånd och kontrolleras. Detta gäller uppenbarligen inte i blandäktenskap, gruppens förmåga till kontroll av majoritetssamhällets socialisation, i detta fall i form av den ena föräldrarnas relation till och uppfostran av barnet, avtar dramatiskt för att inte säga att den upphör.

Det är denna dialektala situation som gör det svårt för individen i blandäktenskap att balansera storsamhällets socialiserande kraft och resurser, och det är också av denna anledning gruppen i princip är starkt negativ mot blandäktenskap, även om den är positiv inför de teoretiska möjligheterna att barnen i blandäktenskapet kan socialiseras in i den egna kulturen och anamma den egna identiteten. Detta anammade ses ingalunda som att den egna identiteten förblir oförändrad, tvärtom uppfattas det som en förändring av denna, den dialektik vilken förändras i mötet med nya medlemmar i det egna kollektivet. Många efterlyser just en större öppenhet gentemot omvärlden i allmänhet i gruppens sociala och kulturella liv och kontakter, men även ett ökat antal blandäktenskap, vilka utgör ett tillskott till gruppen, efterlyses.

Dessa diskuterade faktorer, fastän centrala, uttömmar inte normen och upprätthållande av endogami inom gruppen. Vi har tidigare nämnt hur endogamin starkt sammanfaller med gruppens preferenser att äktenskap ingås inom släkten och att detta troligen har sin förklaring i ursprungssamhällets patriarkala och agrara struktur där ekonomiska frågor och ägande av jordegendomar bidrog till dessa preferenser (Björklund 1981), men också den relativt starka geografiska isoleringen i byar bidrog till att förekomsten och praktiken av giftermål med nära anhöriga underlättades av praktiska skäl. Detta sammanfallande av endogami med giftermål inom den nära släktkretsen visar att endogami inte entydigt kan tolkas som en medveten strategi för att upprätthålla den etniska identiteten som en del argument gör gällande. Dessa kopplingar till preferenser för gifte inom släkten visar i själva verket att en sådan strategi kan ha varit mycket vagt formulerad eller t.o.m. saknats.

Det finns många inom gruppen, som gifter sig med varandra utan att de egentligen är medvetna om sin egen tillhörighet, jag vet inte om det är någon nytta [...] De kan gå under trots att de är gifta inom den egna gruppen. Gifter man sig med en svensk exempelvis, behöver det inte innebära att de kommer att assimileras. Det handlar om medvetenhet, hur pass medveten man är om den egna kulturen, de egna värderingarna, viktiga känslan, hur mycket man kan identifiera sig. Det handlar kort och gott om vad de har för gemensamma värderingar. Det är inte så att, gifter man sig med varandra kommer gruppen att överleva. Många inom gruppen gifter sig med sina kusiner, vilket jag är emot. Man gräver sin egen grav, i och med att man vet vilka konsekvenserna är (KVG 11:20).

Endogami har blivit resultatet av en tradition att gifta sig med släktingar medan den utomstående kan tolka samma traditioner som en uttänkt strategi för upprätthållande av den etniska identiteten. I det empiriska materialet baserat på intervjuer med den äldre generationen är denna uttänkta strategi inte framträdande eller tydlig, utan snarare bekräftar materialet att äktenskapsmönstret mer följer patriarkala, patrilinjära och agrara levnadsförhållanden och sociala relationer. I Sverige lever dessa patriarkala och sociala relationer vidare, d.v.s. familjen och släktsammanhållningen är fortfarande starka även om deras ekonomiska och materiella grunder inte existerar i Sverige. Genom upprätthållande av den sociala strukturen fortsätter preferensen för äktenskap inom den nära släkten att leva vidare. I Sverige framträder m.a.o. ett äktenskapsmönster som för den utomstående kan tolkas som etnisk strategi, medan det istället uttrycker preferenser för äktenskap inom släkten.

Emellertid förändras ofrånkomligen de gamla familje- och släktbanden eftersom deras ekonomiska och materiella grundvalar inte existerar i Sverige och de blir i denna bemärkelse irrelevanta och t.o.m. dysfunktionella, eftersom det svenska välfärdssamhällets ekonomiska och materiella struktur inte bygger på lokalsamhället eller familjen, utan på kontakt mellan den enskilde individen och staten. Denna förändrade ekonomiska och materiella struktur tillsammans med den sammanhängande juridiska strukturen och ideologin urholkar således gruppens traditionella och utvidgade familje- och släktband och dess funktioner. Om detta är korrekt bör också en motsvarande förändring i preferenser av äktenskap inom släkten inträffa. Materialet medger inte någon tolkning av detta, men min bedömning utifrån mina observationer och erfarenheter från gruppen är att det är möjligt att se indikationer som pekar mot att giftermål inom släkten minskar. Flera förhållanden talar för det hållbara i denna iakttagelse. Det första är den nämnda minskade betydelsen av de utvidgade familje- och släktbanden i Sverige.

Det andra som hänger samman med detta är att graden av föräldrarnas inblandning i barnens val av äktenskapspartner och äktenskapet som en institution, som en allians mellan två familjer, som trygghet för en fungerande ekonomisk och social enhet med reproduktion av många barn, också minskar till följd av att individer får ökad frihet att välja sina äktenskapspartner och att äktenskap i ökande grad ses som en institution mellan två individer som söker lyckan. Riktningen på förändringen är m.a.o. entydig från ursprungssamhällets praktiska och ekonomiskt grundande uppfattning om den äktenskapliga institutionen till västerlandets moderna uppfattning om två individers ingående i en parrelation.

I studien (Deniz/Perdikaris 1990) fann vi att det har skett en tämligen stor förändring i fråga om äktenskapets form. Föräldrarna intresserar och engagerar sig visserligen för val av äktenskapspartner, men uttalad endogami rörde det sig inte om. Vidare framkom en tendens till att äktenskapet som ett förbund mellan två familjer utvecklas alltmer till att först och främst bli ett förbund mellan två individer.

En tredje förklaring som styrker framförda iakttagelse är, att genom ankomsten till Sverige har gruppens forna geografiska och därmed också sociala isolering upphävts och människor från olika regioner och byar har samlats i städer och börjat interagera med varandra, deltaga i samma aktiviteter och bilda organisationer tillsammans. Genom detta finns det fysiska och därmed sociala möjligheter för umgänge över de forna by- och släktbaserade gränserna och samma sak gäller för val av äktenskapspartner. Med ökad grad av dessa nya interaktionsmönster och gemensamma intressen i exilen, ökar också möjligheten att hitta äktenskapspartners utanför släktgruppen. En strategisk faktor i detta, som vi granskar närmare i nästa kapitel, är att det nya ledarskap som leder organisationer i exilen och hjälper gruppen, flerstädes förespråkar en nationell identitet som överskrider de klan-, by-

eller kyrkobaserade lojaliteterna och identiteterna. Deras förespråkande av nationell gemenskap, lojalitet och kamp mot de gamla lojalitetsenheter utgör indirekt en viktig pådrivare, för att preferenser för äktenskap inom slakten avtar i betydelse till förmån för giftermål med hela den etniska gruppen, d.v.s. över samfundgränser. Traditionen med giftermål inom slakten ses som bevarare av feodala strukturer, vilka står i motsättning till att en nationell eller etnisk lojalitet och sammanhållning utvecklas. Med denna förklaring når vi därmed också nästa punkt i vår analys av endogami.

Vad som tydligt framträder i intervjuerna med den vuxna generationen är deras insikter om endogamins roll, funktion och förutsättningar. Det finns en klar medvetenhet om endogamins betydelse som en uttänkt strategi för den etniska gruppen att upprätthålla sig som distinkt grupp, något som inte framträder i den äldre generationen. Omfattningen av denna uppfattning kan inte fastställas utifrån insamlad empiri och jag kan inte heller utifrån mina observationer dra någon slutsats därom. Oaktat detta uttrycker denna uppfattning en viktig förändring och kvalitativ skillnad mellan de olika generationerna. Och om denna uppfattning efterföljs vid val av äktenskapspartner innebär det att endogami i Sverige i ökande utsträckning går mot en uttänkt etnisk strategi för upprätthållandet av den etniska kulturen.

Det är av stor betydelse att betona att diskuterade förklaringar eller framförda argument belyser *tendenser*, de utgör indikatorer på en förändring som uppstått i Sverige. Tendenser till förändring betyder inte att de i hemlandet rådande uppfattningarna, preferenserna och traditionerna upphör, utan i mötet med nya levnadsförhållanden och individers nya erfarenheter och föreställningar omprövas och modifieras de. Det finns t.ex. stora variationer inom gruppen vad gäller äktenskapsmönster, inom vissa familjer eller släkter tillämpas de traditionella äktenskapsmönstren i Sverige med låg grad av förändring, hos andra är den starkt förändrad.

Vad som däremot entydigt utgör en orsak till motstånd av blandäktenskap inom gruppen är de skilda värderingar och normer som assyrier/syrianer och svenskar har om mellanmänskliga relationer i allmänhet och om äktenskap, familj och barnuppfostran i synnerhet. Dessa sakrala, kulturella och sociala skillnader mellan de två kulturerna utgör ett av de största hindren för blandäktenskap. De bägge grupperna har strikt olika synsätt på relationer, manliga och kvinnliga rättigheter och skyldigheter, sexualitet och föräktenskapliga förbindelser. Från den assyriska/syrianska gruppens horisont har den fria synen på sexuella förbindelser, och svenskarnas syn och praxis att äktenskapet grundas på förälskelse och upphör när förälskelsen upphör, kolliderat starkt med den egna gruppens uppfattning om förbud mot föräktenskapliga förbindelser och det livslånga äktenskapet, vilket inte enbart är en allians mellan två individer utan också en familjeangelägenhet. Dessa olika förhållningssätt, vilka också ytterst manifesterar, uttryckt i en dikotomi, den individualistiska respektive kollektiva kulturen, medför svåra problem för individer i blandäktenskap. Dessa grundläggande skillnader kan inte bortses ifrån och utgör ett ständigt potentiellt hot att utlösas och inte överbryggas. Av denna anledning, d.v.s. utifrån värden att barnen ska ingå i äktenskap som är fungerande och varaktiga, är många starkt negativa mot blandäktenskap. Utöver dessa grundläggande skillnader tillkommer andra kulturella skillnader i seder, traditioner, och inte minst språkliga barriärer mellan makarnas familjer.

Om man gifter sig med andra grupper. Oavsett hur mycket man älskar varandra den första tiden så kommer det upp annat som man inte har räknat med, traditioner, sättet att bete sig, det kan inte undvikas att man är assyrier hur mycket man än försöker spela, om man var gift med en svensk. När det har gått ett år, två eller tre, kan jag inte fortsätta spela. Någonstans måste det ta slut. Sanningen måste komma fram och då kommer konflikterna. Saknaden efter det gemensamma. Nu tog vi svenskarna som exempel, de



har mycket som är annorlunda än hos oss. Sättet att leva, beteende, allting, det kan inte undvikas. Det är därför man säger att det inte är bra att gifta sig med andra, det är för deras skull. Skall man leva med en måste man kunna leva med den. Om jag och min man får problem, så vet vi att det ingår i livet, det ingår i vårt samhälle. Jag vet att om han gör på ett visst sätt så är alla andra så, och om jag gör på ett visst sätt så vet han att alla andra kvinnor är på det viset, han måste acceptera det för han är också en del av det samhället. Det kanske inte går att acceptera när det är ett annat... [...] Det var min åsikt att det kommer att uppstå problem så att det vardagliga livet inte fungerar. Sedan är det det med uppfostran (KVG 9:25).

Av detta framgår tydligt att skilda uppfattningar om könsroller, syn på sexualitet och äktenskap är en stor orsak till motstånd mot blandäktenskap inom gruppen. Denna orsak har således inget med strategi för upprätthållande av den etniska kulturen att göra, utan uttrycker föräldrarnas värnande av barnen. Av denna anledning förespråkas gifte inom den egna gruppen för att undvika dessa kulturella skillnader och potentiella äktenskapskonflikter. Äktenskapet underlättas av att individerna delar samma erfarenheter och grundläggande synsätt på mellanmännsliga relationer, könsroller och individens relation till kollektivet. Gruppen är således emot blandäktenskap inte enbart för att man inte skall blanda sig med andra, utan också för att man inte tror att det skall hålla, det finns en rädsla för att barnens svenska äktenskapspartners lättvindigt ska överge och skilja sig från dem.

Jag tror inte att det finns samma känsla, samma traditioner bland svenskar. Jag tror, jag vet att assyrier gifter sig för livet. Jag vill inte att min dotter skall gifta om sig fyra, fem, tio gånger. Jag vill att hon bildar en familj och att jag skall kunna gå dit och känna mig hemma hos mina barn, oberoende av om det är min dotter eller min son. Men för mig eller andra är det olika sätt att se på äktenskapet och livet, eller traditionerna, när det gäller svenskar och assyrier och sådant. [...] friheten som svenskar har och den sociala känslan. Jag tycker inte att den familjära traditionen är bra (MVG 6:19).

Giftermål inom den egna etniska gruppen uppfattas därför som naturligt. Att kontrahenterna kommer från samma bakgrund, delar samma kultur, traditioner och språk, har fått samma uppfostran, umgängesformer, matkultur, gästfrihet ses som viktigt och bidrar till att hålla samman äktenskapet. En intressant förändring som dock på ett viktigt sätt korrigerar förklaringen att motståndet mot blandäktenskap härrör ur riskerna för skilsmässor, är att andelen skilsmässor ökat drastiskt inom gruppen jämfört med ursprungssamhället, men är med svenska mått mått obefintlig, det kan röra sig om högst ett par procent. Men denna förändring är viktig, eftersom den underminerar argumentet att svenskar inte är pålitliga äktenskapspartners p.g.a. den höga skilsmässofrekvensen bland svenskar. Genom det ökade antalet skilsmässor i den egna gruppen är inte heller de endogama äktenskapen fredade från sådana. Detta ger anledning till omprövning av synen på blandäktenskap och att endogama äktenskap inte utgör en garanti för att skilsmässor inte uppstår. Vad som däremot är starkt oförändrat är gruppens negativa attityd gentemot fria eller föräktenskapliga relationer, denna skillnad utgör fortfarande ett intakt hinder för blandäktenskap.

Min slutsats är att om de kulturella skillnaderna och synsätten varit mindre dramatiska, om avståndet mellan de bägge kulturernas uppfattning om sexualitet och könsroller samt syn på äktenskap varit mindre hade också andelen blandäktenskap varit högre. Med det nu rådande avståndet och skillnaderna hålls andelen blandäktenskap nere och endogaminormen tillämpas med näst intill hegemonisk utbredning. Om denna slutsats är korrekt kan man också förmoda att i takt med gruppens ackulturationsprocess och högre grad av anammande av svenska (västerländska) värden och normer för mellanmännsliga relationer, kommer också ett av de största hindren för blandäktenskap att avlägsnas. Graden

av blandäktenskap mellan assyrier/syrianer och andra kristna i Libanon kan ses som en verifikation av denna tes. Ytterligare ett förhållande som bekräftar det rimliga i att det är kulturella skillnader som utgör hinder för blandäktenskap, är att de blandäktenskap där kvinnan kommer från den assyriska/syrianska gruppen och mannen från den svenska är statistiskt hållbara till skillnad från där mannen är assyrier/syrian och kvinnan svensk. Denna skillnad förklaras av att den svenska kvinnan har mycket svårare att hantera och klara av de förväntningar och den kvinnoroll som hon ingår i genom sitt äktenskap med en assyrier/syrian, än en svensk man att hantera och klara av sin mansroll, och detta gäller också åt motsatt håll d.v.s. för inträde i den svenska kulturen och dess påverkan på mannen och kvinnan.

Många gifter sig med svenskar, men de lever inte länge ihop. Det är alltså inte nu, det är flera år tillbaka, många män har gift sig med finnar och svenskar, som inte kunnat hålla ihop. Det är för stora kontraster. Men däremot tjejer, assyriska tjejer och svenska killar, går väldigt bra. Jag tror många assyriska tjejer lever mycket lyckligare med en svensk än med en assyrier. [...]För det första är svenskar vana vid, alltså yngre killar, vana vid jämställdheten, uppfostran. Assyriska tjejer är vana vid litet jämställdhet, men samtidigt att passa upp. Det är en otroligt bra kombination. Männerna kommer att hjälpa till medan kvinnan inte ställer så jättehöga krav som svenska kvinnor gör. Det gör att äktenskapet håller väldigt bra ihop. Jag skulle nog tycka att där är det jättebra, men andra hållet inte bra. Det är också det som är bra, tycker jag, att de lär sina män assyriska, att umgås med assyrier och deras barn pratar assyriska. Så det är mycket bättre när assyriska tjejer gifter sig med svenskar än tvärtom (KVG 12:19).

Det finns en tvåfaldig kritik som riktas mot endogami, å ena sidan förespråkas en större öppenhet gentemot andra folk och högre grad av interaktion i form av blandäktenskap. De kritiska rösterna pekar på gruppens slutenhet och den konservativa ställning gruppen intar i dessa frågor. Denna kritik uttrycker inte blott en förändrad uppfattning i undersökningsgruppen, den är också uttryck för en reell förändring av förekomsten av blandäktenskap och den sociala individualiseringsprocess som gruppen dras in i genom sin vistelse i västerlandet. Vad som anses vara viktigt är individernas ökade grad av frihet att själva bestämma vilka de vill gifta sig med, ett synsätt som i likhet med det västerländska lyfter fram äktenskapet som grundat på två individers förälskelse, medan äktenskapets betydelse och funktion som en allians mellan två familjer accepteras i avtagande utsträckning av den andra generationen. Med denna förändring och i takt med att äktenskapet blir en individuell angelägenhet kommer också hinder för blandäktenskap att avta.

Denna kritik inbegriper också en inte oviktig praktik bland vissa assyrier/ syrianer att åka till framförallt Syrien för att träffa en äktenskapspartner (se också Ablahad 1990). Denna praktik kan givetvis tolkas som utslag av tillämpning av endogami, men flera andra förhållanden är inblandande i detta. Denna praktik kan framförallt ses som en slags reserv för en äktenskapsmarknad för individerna. Det finns också vissa genusaspekter, män som gifter sig med kvinnor från Syrien föredrar mer "traditionella kvinnor" än de i Sverige boende och försvenskade kvinnorna. Betydelsen av gamla familjeband och giftermål med nära släkt kan inte heller förbises. En orsak till detta kan vara att splittrade familjer vill återförenas i Sverige och enda möjligheten att få uppehållstillstånd i Sverige är genom familjeanknytning (se också SIV 1982:52).

Flera understryker att endogama äktenskap inte är en garant för att barnen inte kommer att assimileras i det svenska samhället. Frågan om vilken identitet barnen får i ett blandäktenskap handlar om föräldrarnas engagemang och resurser samt deras respektive kulturgrupps erbjudanden till individerna och i vilken utsträckning gruppen kan erbjuda

gemenskap och trygghet. Är gruppen förmögen till att erbjuda individen detta behöver blandäktenkap inte innebära ett hot mot den etniska särarten, utan kan vara ett tillskott och vara berikande för densamma.

Jag menar, att om vi är trygga i oss själva, så tror jag att vi kan överleva även ett visst slags blandäktenkap. Om det finns en välutbyggd samhällsstruktur, normer och värderingar, då tror jag att även när du gifter dig med någon utanför din grupp, så kommer dina barn att söka sig dit där de känner sig tryggast. Och om du kan erbjuda dem, inom din egen sociala gemenskap, den tryggheten som de efterlyser och söker, så kommer de med stolthet, oavsett om deras mamma är svenska, finska eller engelska. [...] även om båda föräldrarna tillhör samma grupp, om det inte finns någonting som drar barnen till den, så kan de försvinna och assimileras på ett mindre smickrande sätt (MVG 13:30).

Den andra aspekten av kritiken har inte direkt med denna att anskaffa utan innehåller snarare en kritik av uppfattningen att gruppen upprätthåller sin etniska identitet genom endogami. Detta förhållande ses som förenklat och inte korrekt. Som citaten ovan belyser är den avgörande frågan inte den faktiska förekomsten av endogami utan snarare anledningarna till endogami, d.v.s. i vilken utsträckning individerna är medvetna om betydelsen av endogami. Denna uppfattning ligger i linje med den förändring av medvetande om den egna etniska existensen som gruppen förvärvat genom sin emigration till ett annat samhälle där förutsättningarna för upprätthållande av den etniska identiteten är väsentligt annorlunda än ursprungssamhällets. Konfrontationen med ett annat samhälle och den nya positionen ger upphov till nya levnadsförhållanden och med dessa nya erfarenheter och ett nytt socialt medvetande. Denna förändring innebär att ett antal förhållanden som på ett naturligt sätt bidrog till upprätthållande av gruppens existens i ursprungssamhället, inte längre är vid handen i det nya landet och tvingar till reflektioner över vad som kan ersätta dessa naturliga förhållanden. Vi kan tala om en större medvetenhet om den etniska existensen och kanske också ett sökande efter strategier för hur denna överlevnad ska lösas. Uppfattningen att endogami i sig inte är tillräcklig för att den etniska identiteten ska upprätthållas, är en indikator på detta förändrade medvetande till följd av emigrationen till och bosättningen i Sverige.

[...] den här nationella väckelserörelsen, den kom för sent, mycket för sent. Ännu svårare blev det när vi utvandrade med vår gamla okunskap kvar. Utan förmåga att se vikten eller betydelsen hos de egenskaper som bevarar identiteten, vi kände inte till dem. Det kan vara vissa som ser dem, men majoriteten har ingen aning om dem. När en assyrisk kvinna gifter sig med en främmande, är det mycket vanligt att hon talar mannens språk. Om en assyrisk man gifter sig med en främmande tjej är det han som talar hennes språk. Det är bevisat, t.o.m. i Mellersta Östern. [...] vi assimileras, vi försvinner för att vi kanske är på väg att bli medvetna, men vi har inte varit medvetna. Medvetenheten har varit en bristvara hos majoriteten bland oss. [...] Jag tycker att den bästa vägen är att upplysa assyrier och syrianer, att gå den vägen, att det är viktigt att kvinnan oavsett om hon gifter sig eller mannen, att man går den vägen, för det andra kan inte hejdas att bara gifta sig med sina egna, det går inte att göra det (MVG 5:40).

## 11.5 Yrkesstruktur och ekonomisk situation

Enligt min mening är invandrarföretagandet ett beaktansvärt uttryck för en rad sociala, kulturella och ekonomiska processer, som speglar framväxten och organiseringen av ett mångetniskt samhälle [...] Det kan handla om möjligheter till social och ekonomisk mobilitet för minoritetsgrupper, vitalisering av småföretagandet i stort, konkreta kontaktytor för integration; socialt och kulturellt utbyte mellan majoritetssamhället och etniska minoriteter, arbetstillfällen, samhällsekonomisk utveckling m.m. (Pripp 1991:9).

Sedan mitten av 1970-talet sker en kraftig ökning av s.k. invandrarföretag, företag där ägaren och flertalet anställda är invandrare (SOU 1996). 1989 uppgick antalet invandrarföretag till 24800 (SOU 1996). Andelen företagare bland individer med utländsk bakgrund är dubbelt så hög som andelen bland etniska svenskar. 1993 arbetade runt 7% av invandrarna som egna företagare (SOU 1996). Drygt hälften av invandrarföretagen finns inom handels- och restaurangnäringen och en femtedel inom offentliga tjänster. Etableringen av invandrarföretag skedde på allvar under mitten av 80-talet inom framförallt handel och privat servicesektor. Pripp (1991) pekar på att majoritetsbefolkningens reaktioner på invandrarföretag är tvåfaldig. Genom att företagen tillför och erbjuder nya varor, etablerar sig där det inte funnits utbud och upprätthåller hotade hantverkstraditioner uppfattas de positivt, samtidigt som det synliga ägandet kan upplevas som ett hot därför att invandrare blir ekonomiskt starka. I tider av hög konkurrens och etablering på marknaden kan det också uppfattas som att invandrarföretagen använder otillbörliga metoder i sitt företagande.

En södertäljebo, kan knappt klippa sig, klacka om sina skor, handla kioskmät eller livsmedel utan att möte en suryoyo [assyrier/syrian]. En egen företagare som hankar sig fram i en butik som sällan var särskilt lysande i svensk ägo. Å andra sidan har få suryoyer några bekymmer med banklån och skyhögt ränta. Pengarna till affärsrörelsen kommer från farbror Ibrahim eller kusin Suleyman. Slakten ställer upp, annars vore de inte suryoyer (Olson 1995:19).

Assyrier/syrianer tillhör en de invandrargrupper som har hög grad av företagande. Antalet egenföretagare i gruppen uppgår till 40–70 per 1 000 invånare (SOU 1996). En av de fördelar som intervjupersonerna ofta återkommer till angående vad livet i Sverige innebär för gruppen, är den materiella välfärden och gruppens i jämförelse med hemlandet förbättrade ekonomiska situation. Dock kan en ansenlig del av gruppen i ursprungslandet hänföras till "lägre medelklass", och många hade icke oansenliga tillgångar i form av land, boskap och gårdar. De som bodde i städerna var koncentrerade till bl.a. guldsmedsbranschen. Emellertid är det viktigt att påvisa att stora delar av dem som bodde i städer i stor utsträckning var "fattiga". Den gruppens generella materiella levnadsstandard har påtagligt ökat i Sverige. Den yrkesstruktur som dominerar i gruppen i Sverige är drivande av företag, och den generella och framträdande bilden i gruppen är att de är arbetsamma, duktiga entreprenörer och framgångsrika företagare inom restaurang- och servicebranschen. De som inte driver egna företag arbetar inom servicebranschen eller beklädnads- och tillverkningsindustrin, en liten andel arbetar också som hemspråklärare, tolkar och socialsekreterare. En förhållandevis stor grupp i övre medelåldern är förtidspensionerade och åter andra är oförmögna till arbete p.g.a. bristande språkfärdigheter och är socialbidragstagare (se också SOU 1996). Många kvinnor födda på 40-talet och tidigare förvärvsarbetar i liten utsträckning; detta förklaras av att kvinnor väljer eller förväntas välja att stanna hemma för omvårdnad av barn. En viktigare förklaring är att denna grupp har låg eller ingen utbildning och därför har små möjligheter att komma in på arbetsmarknaden. Könsrollerna medger inte delat ansvar för hem och barn (se också SIV 1982:54, Björklund 1981).

De flesta assyrierna och syrianerna startar inom branscher som livsmedelsbutiker, grillbarer, restauranger, caféer, kiosker (cirka två tredjedelar) samt inom vissa hantverkstjänster (herr- och damfrisörer, skomakare, och skrädderi/kemtvätt.[...] Ett mindre antal driver kläd-, möbel- och mattaffär samt resebyråer, ofta inriktade på en kundkrets med ursprung i Turkiet och Mellanöstern ((Pripp 1991:26, 63).

Pripp som studerar assyriers/syrianers företagande i Botkyrka och Södertälje, urskiljer också en ökad satsning på mer kapital- och kunskapsintensiva branscher (t.ex. konsultföretag,

resebyråer) vilket kan tolkas som uttryck för att företagare går från ”ingångsföretag” och utvecklar nya företag, eller att den högre utbildningsnivån genom flera individers avslutade högskolestudier p.g.a. arbetslöshet satsar på egna konsultföretag (ibid s. 27).

Förklaringar till invandrades företagande utgår vanligen från gruppernas socioekonomiska, kulturella och etniska bakgrund, deras yrkeserfarenheter, språkkunskaper och utbildning från ursprungslanderna samt strukturella förhållanden i mottagarlandet som arbetsmarknad, ekonomiska konjunkturer, diskriminering på arbetsmarknaden, institutionella förhållanden som tillståndsgivning, myndighetsbeslut och kreditgivning. Vad gäller diskriminering på arbetsmarknaden kan man peka på invandrades hänvisning till lågstatusyrken, deras större risk att bli arbetslösa, svårigheter att få arbete som motsvarar deras utbildning, sämre möjligheter till yrkeskarriär och lägre löner för liknande arbete än svenska kollegor (Norlund 1992, SOU 1996). Som svar på diskriminering kan invandrare välja att satsa på eget företagande. Pripp och andra betonar samverkan mellan dessa olika förhållanden.

Ytterligare en faktor som påverkar invandrades företagande förtjänar att tas upp, och det är förhållningssättet till att stanna i mottagarlandet eller återvända. I kapitel 9 har vi sett att gruppen har för avsikt att leva i Sverige för en oöverskådlig framtid. I teorier om middleman-minoriteter betonas att grupper som har för avsikt att återvända till hemlandet har en motvilja mot att slå rötter i det nya landet med följderna, att den interna solidariteten förblir stark och påverkar gruppens ekonomiska beteende eller aktiviteter i det nya landet på så vis att det sker en koncentration till framförallt handel och försäljning, d.v.s. företag som går att starta och avveckla på kort tid för att ta med sig ackumulerat kapital tillbaka till hemlandet. Ett problem med denna teori är att även grupper som har hög grad av företagande i nämnda branscher inte har för avsikt att återvända. Inte desto mindre uppvisar assyrier/syrianer många egenskaper som vanligen används för att beteckna middleman-minoriteter. På grund av att gruppen uppvisar sådana egenskaper kan det vara belysande att dröja något kring diskussionen om middleman-minoriteter, detta hjälper oss också att lättare förstå och förklara gruppens ekonomiska aktiviteter, vilka bäst förstås i förhållande till och mot bakgrund av t.ex. gruppens utsatthet i ursprungslandet, mellanposition, och t.ex. intern solidaritet och ekonomisk rationalitet som svar på dessa förhållanden. Denna mer allmänna diskussion och de mer specifika förklaringarna till den ekonomiska etableringen syftar till att ta ställning till hur etableringen påverkar gruppens upprätthållande av den etniska identiteten.

Den amerikanske sociologen Howard Paul Becker har använt begreppet *middleman minority* (1991), Weber (1987) använder termen *paria folk*. Dessa begrepp syftar på befolkningsslag och minoriteter som skiljer sig från majoritetsbefolkningen på etniska grunder och oftast uppfyller vissa speciella ekonomiska funktioner, vilka befinner sig emellan eliterna och massorna. Dessa grupper utgör ett slags mellanskikt och skiljer sig från majoritetsbefolkningen genom egna interna sociala institutioner och strukturer. Djupet och omfattningen av dessa gruppers sociala interaktion med majoritetsbefolkningen är i allmänhet lågt, utöver deras funktion som middleman, som uppbärare av vissa uppgifter och positioner i samhället. Weber definierar paria-grupper som

[...] gemenskaper, som förvärvat specifika yrkestraditioner i hantverk eller annan verksamhet, hyser föreställningen om etnisk gemenskap och nu lever i 'diasporan', insprängda i politiska samfälligheter, men strängt isolerade från allt icke nödvändigt personligt umgänge och i en rättsligt sett prekär situation, men ändå tolererade och ofta t.o.m. privilegierade på grund av sin ekonomiska oumbärlighet. Det mest framträdande historiska exemplet på detta utgör judarna (Weber 1987:41).

Zenner (1987, 1991) summerar på grundval av forskning inom området vilka egenskaper middleman-minoriteter har: ett rationellt ekonomiskt beteende; framtidsorienterad tidsuppfattning och höga ambitioner och strävanden; ett intellektuellt och rationellt förhållningssätt till religionen och livet; ekonomisk aktivitet uppfattas som en nödvändighet, inte som ett medel för frälsning; rituell segregation av gruppen från andra grupper, t.ex. genom förbud mot exogami och restriktioner för interaktion med utomstående; en dubbel uppsättning moralregler gentemot den egna gruppens och utomstående gruppers medlemmar; hög gruppmedlemsmoral och självskattning; en tendens till hög grad av migration; starka band till hemlandet; upprätthållande av annorlundaskap genom socialisation av individer i språk, religion etc. Middleman-minoriteter har ofta egenskaper som självvald boendesgregation, etablering av språk och kulturskolor för sina barn, upprätthållande av distinkta kulturella drag, en tendens att undvika deltagande i den lokala politiken. Dessa minoriteter utformar organiserade samfund vilka motstår assimilation (Bonacich 1973).

Middleman-minoriteter skiljer sig från andra genom sin ekonomiska position, de intar en mellanposition snarare än lågstatusposition, deras roll är framförallt som förmedlare mellan producenter och konsumenter, eliter och massor (se t.ex. Bonacich 1973, Blalock 1967). Enligt Bonacich finns det flera huvudförklaringar till middleman-minoriteters roll och position. Den ena uppsättningen förklaringar hävdar att deras roll och beteende orsakas av fientliga reaktioner mot de kulturella och religiösa samt fenotypiska särskiljande dragen hos dessa grupper. Minoriteterna trängs bort från eftertraktade yrken och tvingas att förtjäna sitt uppehälle i samhällets och ekonomins marginaler. Att dessa grupper lyckas undgå att hamna längst ner på samhällsstegen, förklaras med att deras speciella reaktion på diskrimineringen är att de sluter leden; en stark intern solidaritet och gruppstolthet utvecklas och en speciell ansträngning att övervinna handikapp mobiliseras. Den andra förklaringen tar fasta på det slags samhällen som middleman-minoriteter finns i. Dessa samhällen antas kännetecknas av ett statusgap med en tydlig uppdelning mellan eliter och massor; etniska minoriteter antas då fylla detta gap och ha flera funktioner i dessa samhällen.

Värdsamhället intar ofta en fientlig inställning till middleman-minoriteter, vilka anklagas för att vara främlingar, agera som klaner och för att inte låta sig assimileras, och föraktar dessa för att de isolerar sig från det övriga samhället, tror att de är överlägsna och insisterar på att förbli annorlunda. Dessa anklagelser innebär till sin kärna att minoriteterna anklagas för att ha dubbla lojaliteter och för att de suger ut värdlandet på dess resurser, ”in a word, middleman groups are seen as parasites” (Bonacich 1973:591). Middleman-minoriteters ekonomiska makt ökar med tiden och uppfattas som hot av majoritetsbefolkningen.

Fientligheten mot middleman-minoriteter förklaras på olika sätt: gruppens ekonomiska roll; gruppens etnocentrism och interna solidaritet, gruppens nationalism och dubbla lojaliteter och behov av syndabockar i kristider. Enligt Blalock (1967) utgör middleman-minoriteter tacksamma syndabockar för eliter när de vill avleda massornas missnöje från de reella problemen eftersom de är mer synliga och urskiljbara. Eliten använder middleman-minoriteter som en buffert mot massorna och under goda ekonomiska förhållanden råder en koalition mellan minoriteten och eliten; i tider av kris allierar sig eliten med massorna och anklagar minoriteterna för problemen. Världlandets reaktioner leder till att middleman-gruppernas interna solidaritet och isolering ökar, segregationen blir påtvingad, fientligheten ökar gruppernas kärlek till hemlandet och deras vilja att bevara språk och kultur. Världlandets försök att hålla tillbaka gruppernas ekonomiska makt leder till en ännu högre koncentration inom vissa yrkesområden.

Den typiska middleman-minoritets näringsverksamhet är ett företag som i stor utsträckning är beroende av användandet av obetald familjearbetskraft, företaget är ar-

betsintensivt, men kan också reducera arbetskostnader genom etniskt baserad paternalism och sparsamhet.

In sum, middle man community organization combined with thrift, enables middleman firms to cut cost at every turn, so that they can compete effectively with other enterprises in the same line. Add to this a preference for liquidable occupation, and the result is a tremendous degree of concentration in, and domination of, certain lines of endeavour (Bonacich 1973:587).

Många grupper från Asien och Mellanöstern blir middleman-minoriteter oavsett vilket land de kommer till, vilket kan förklaras med ursprungskulturen som kulturmönster och ekonomisk verksamhet. Samtidigt framkommer det att själva vistelsen i en ny kontext är nödvändig för att middleman-fenomen ska uppstå. Huvuddelen av medlemmarna i middleman-minoriteter är inte företagare i sina hemländer och det är i exilen de kan påverka sin ekonomiska situation (Bonacich 1973).

Den ekonomiska etableringen inom den assyriska/syrianska gruppen kan ses som ett uttryck för historiska traditioner, vilka i mötet med nya levnadsförhållanden och betingelser resulterat i en utvecklad nisch. Pripp (1991) ser också förklaringen till gruppens företagsamhet ligga i gruppens drag och strukturella förhållanden i samhället. Den första uppsättningen förklarar sammanfattar Pripp under begreppet etnicitet, vilket jag benämner historiska traditioner, och bortsett från användning av olika begrepp stämmer de empiriska resultaten jag funnit i hög utsträckning med Prippts, fastän Pripp mer systematiskt och omfattande teoretiskt och empiriskt undersökt fenomenet.

Huvudpunkterna i de etniska förklaringarna till gruppens företagsamhet kan sammanfattas enligt följande: Ursprungsmiljöns företagardition och vanan att utgöra en autonom etnisk grupp, den tidigare utestängningen från vissa offentliga sektorer i samhället och gruppens sociala/geografiska segregation, samt relativt ringa utbildningsnivå har hänvisat gruppen till jordbruk och hantverk. Således har gruppen redan i ursprungslandet stor erfarenhet och kunskap av småföretag. Hantverkartraditioner har vävts samman med ut hållighet, skicklighet och kunnande på småskalig företagsnivå. Ursprungsmiljön kan enligt Pripp betecknas som "extremt företagsinriktad genom en hantverksskultur med kopplingar till speciella etnisk-politiska omständigheter" (Pripp 1991:65). Utifrån historiska förhållanden spelar vanan av självständighet och grad av självbestämmande i arbetet en viktig roll.

Gruppen bär det förgångna med sig, traditioner och bestämda uppfattningar rådande i det förflutna är djupt rotade inom den och fortsätter att verka i Sverige. Företagartraditionen är en djupt rotad tradition och den blir extra synlig och påtaglig i västerlandet, där samhället är mer differentierat och komplext och där både bred allmänbildning och senare förvärvande av yrkesspecificering är det mest kännetecknande. När dessa två traditioner möts är det inte svårbegripligt att den beprövade "hantverkartraditionen" "vinner" över västerlandets långa utbildningstradition. Gruppens sociala struktur och nätverk gör att företagarditionen också bidrar till att det i det etniska samfundet finns förebilder; de som etablerat sig och visar att de lyckats påverkar andra potentiella företagare att själva investera i ett företag. Det etniska nätverket med stöd till finansiering och annan hjälp utgör en viktig förutsättning för framgången. Dessa nätverk är också en tradition från ursprungslandet och ett uttryck för individens och familjernas relationer till varandra och den lojalitet, solidaritet och sammanhållning som finns inom gruppen. Genom de etniska nätverken och mångsidiga familjebanden har individen möjlighet att få rådgivning, hjälp och lån vid startande av företag och hjälp till arbetskraft. Detta nätverk utgör således en viktig förutsättning för etablering av företag och gör, som Pripp understryker, företagen

uthålliga. Yrkesstrukturen och framgången som näringsidkare kan samtidigt ses som en lyckad anpassning till det svenska samhället utifrån sina resurser.

Jag tror att det ekonomiskt blir någorlunda bra, men yrkesmässigt, vad gäller alla invandrare och inte bara assyrier, kommer de att bli tvungna att arbeta inom servicesektorn, inom restaurangbranschen. Särskilt den generation som jag tillhör är tvungna att försörja sig och det blir med sådana arbeten. Vi får se vad framtiden kommer att visa om vad ungdomarna kommer att göra. Jag tror att det kommer att fortsätta några år till på det sättet. [...] Jag tror det [framgångsrika företagandet] beror på att man dels hjälper varandra, det är lätt att låna av varandra privat, dels är man benägen att stödja varandra moraliskt och på annat sätt släkt och vänner emellan, man har helt enkelt traditionen att överleva. När man är utsatt hittar man sina vägar och det gör man fortfarande. Alla har sin tradition. Vi har inte den politiska traditionen tillräckligt, men vi har tradition i att överleva och vara duktiga på att driva affärer och sådant, det finns i de sociala genererna tror jag. [...]. Jag tror att många assyrier kommer att släppa den här branschen. Om en tio år kommer många assyrier att ge sig in på många andra marknader. Jag vet många assyrier som nu sysslar med aktier och sådant, de är vakna när det gäller pengar (MVG 6:20).

Arbetsmarknadsläge, lågkonjunktur, låg utbildningsnivå, bristande språk- och kulturkompetens och diskriminering på arbetsmarknaden tillhör den andra uppsättningen förklaringar till gruppens starka etablering som småföretagare (jmf. med Karlsson/Molina 1996). Den starka och dominerande företagartiditionen måste delvis, utöver det historiska arvet, ses som en nisch assyrierna/syrianerna utvecklat/utvecklar för att kunna överleva ekonomiskt och hävda sig i exilen. Den är en reaktion på och anpassningsstrategi till arbetsmarknaden och den ekonomiska strukturen. En bidragande förklaring till denna etablering och koncentration är majoritetens låga utbildningsnivå, vilket är en rimlig förklaring till svårigheter att konkurrera på arbetsmarknaden och placerar dem på botten av yrkeshierarkin i Sverige. Enligt SCB:s undersökning av i Sverige födda respektive utrikesfödda fördelade efter ålder och utbildningsnivå 1995 hade 4 procent av invandrarna från Turkiet eftergymnasial utbildning, mer än var tredje yngre person född i Turkiet har endast för-gymnasial utbildning (SOU 1996). En annan förklaring till den relativt höga koncentrationen till näringsidkande inom restaurang- och servicebranschen är att man inte vill ha några överordnade och att det är bättre att sköta sig själv

Assyriernas/syrianernas företagsamhet och näringsidkande, ekonomiska och affärs-mässiga aktiviteter och framsteg debatteras med stigande intresse och intensitet i gruppen. Företagsamheten har till stor del fått klä skott för gruppens debatt om livet i exil. Det finns en tydlig ambivalens hos gruppen inför koncentrationen till servicebranschen. Å ena sidan uppfattas det som starkt positivt att gruppen lyckats ekonomiskt i det nya landet trots den låga utbildningsnivån. Det intensiva näringsidkandet medför samtidigt en låg nivå av arbetslöshet inom gruppen eftersom företagen oftast är familjeföretag där eventuella anställda framförallt rekryteras från den egna gruppen.

De negativt inställda ser koncentrationen till en nisch som en segregation från det övriga samhället även i arbetslivet och att koncentrationen hämmar gruppens sociala och kulturella utveckling. Många ser faror med att gruppen inte etablerat sig inom den offentliga sektorn och inte är delaktiga i samhällsprocesser. Därmed bromsas gruppens etablering i det svenska samhället på bred front. Gruppen marginaliseras delvis, vilket bl.a. medför att den hamnar utanför den politik som den måste delta i för sin egen överlevnads skull. Ensidigheten stänger också dörren för kontakter och samarbete med storsamhället och för individer som skulle kunna göra nytta och representera och företräda gruppen i det svenska samhället. Den ensidiga etablering inom servicebranschen och försummelse av högre



utbildning har fått ett antal följder för gruppen i Sverige. Vad kritikerna framförallt pekar på är själva frågan om företagsamheten, att barnen socialiseras in i samma yrkeskultur som föräldrarna istället för att de uppmuntras till att studera vidare efter gymnasium och söka sig andra yrken. Utsikterna att tjäna pengar och skaffa olika kapitalvaror för ungdomarna stimulerar dem på ett felaktigt sätt, menar man. Samtidigt lyfts det fram att det tar tid att ändra gruppens utbildningstraditioner. Kritikerna hoppas och tror att dagens uppväxande generation kommer att söka sig till andra yrken än drivandet av restauranger, och på senare år ser man allt fler som också är skomakare, frisörer och driver kemvåttföretag, frukt- och grönsaksaffärer.

En anledning kan vara att man kanske har svårigheter att lyckas på den svenska arbetsmarknaden, med att få ett jobb. Det gäller säkert för många som är egna företagare. Om man då inte har någon utbildning bakom sig så är det ännu svårare. Sedan har vi nog också synen... Det kan vara att man känner sig litet annorlunda, man har inte någon som är över en, någon chef, man bestämmer själv även om det är ganska monotona jobb, det är långa arbetstider och den biten. Många hoppas att deras barn ska läsa vidare och det där. Ofta ger de signaler till sina barn, att barnen... De har hur mycket pengar som helst och det där gör att de inte känner någon motivation för att läsa vidare och allt sådant (MVG 22:11).

Samma mönster ser vi här i Sverige. Assyrierna är företagsamma och har nog någorlunda bra ekonomisk ställning, generellt sett. Andelen företagare är hög bland vårt folk. Nu talar jag om småföretagare. Det tar kanske tid innan man ger sig in i riktigt stora företag, men det kommer nog med tiden. Har man lyckats med små företag ger man sig nog också in i större företag så småningom [...] Ja, det är en stor andel. Jag har inga siffror, men om man tar all företagsverksamhet i gruppen så tror jag att restaurangbranschen motsvarar 80%. [...] Det är småföretagande, frisörerna är på offensiven, det öppnas nog en ny frisersalong dagligen av assyrier (MVG 1:22).

Både det empiriska materialet och de samtal och observationer jag gjort under studien uttrycker en dominerande uppfattning att koncentrationen till service- och restaurangbranschen kommer att överges i framtiden, och att gruppen med ökade kunskaper och utbildningsnivå kommer att erövra andra yrkesområden. I denna uppfattning framträder den ovan påtalade ambivalensen till gruppens ekonomiska nisch: stolthet över den ekonomiska etableringen blandad med en uttryckt känsla av att etableringen är ensidig. En förklaring till denna kluvenhet kan förmodligen härledas till de fysiskt påfrestande arbetsförhållanden och de hälsoeffekter och sociala följder näringsidkandet har på företagare inom gällande branscher. Arbetet är fysiskt slitsamt, det är samtidigt påtagligt monotont och erbjuder få möjligheter till allsidig eller personlig utveckling. Flera av företagarna har många kroppsskador, spänning i nacke, ryggont och annat. Vad gäller de sociala följderna har alltfler uppmärksammat det sociala pris som yrkesverksamheten medfört. Långa skift, obekväma arbetstider och arbetsveckor på 50–60 timmar är inte ovanliga. Detta har till följd att familjeliv och umgänge försummas.

De här småföretagarna, de är inte så stora företagare assyrierna. Det tar sin tid också, eftersom när man som vuxen kom till ett land, då måste man göra någonting. Om man inte kan studera, då måste man sysselsätta sig med något annat för att kunna... Assyrierna var inte lata, ville inte sitta och inte göra någonting. Jag menar inte alla, men det finns lata människor med. De började med restaurangbranschen t.ex., skrädleri och sådana här... De har lyckats, men kanske den här generationen också kommer att följa lite grann, men nästa generation, de kommer inte att sysselsätta sig med de här små företagen. De kommer att utbilda sig, så vi ser tecken på att de här människorna som börjar på universitet ökar hela tiden bland assyrier. För kanske fem år sedan, var det

mycket, mycket små procent assyrier som kom till universitet. Det beror på språket, att man inte kan klara sig. Jag tror att de kommer att lyckas, många. Det finns många duktiga assyrier. De kommer att lyckas med det här. De kommer att ta högre positioner, även inom ekonomi. [...] Redan nu, eftersom man redan nu märker eller det pratas om att ungdomarna inte vill gå och jobba i de här branscherna, inom restaurangbranschen. Han vet att pappan har jobbat 15, 20 år och det har inte hänt något. Det är samma, han har gått i samma ställe och tillbaka, svarta pengar. De nöjer sig inte med det här. Föräldrarna lever här. De vill ha lite mer frihet, mer nöje, mer pengar [...] när man är utbildad, och man tjänar bättre också. Det betyder inte att om man jobbar i pizzerian tjänar man svarta pengar, så vet man inte vad man ska göra med dem. De tänker på [...] det här också. Ingen fritid har de (MVG 10:25).

Ambivalensen kan också förklaras med att många företagare som etablerat sig och driver sina företag med stor ekonomisk framgång har låg utbildningsnivå och mot bakgrund av ovan nämnda påfrestningar och kostnader vad gäller hälsa och familjeliv strävar efter andra yrken eller att etablera sig inom andra branscher, men förmodligen inte har förmåga därtill just p.g.a. sin ringa utbildning. Dessutom har de intellektuella en ideologiskt viktig roll i sitt pådrivande av att ensidigheten bör brytas och ungdomar uppmuntras att inte följa sina föräldrars yrkeskarriärer utan istället satsa på högre utbildning, och försöka etablera sig inom andra sfärer av samhället såsom det offentliga, politiska, akademiska, kulturella o.s.v.

Vad som framför allt är av betydelse i detta sammanhang är inte primärt *orsaker* till beskriven yrkesstruktur eller utvecklade ekonomiska nischer utan *på vilket sätt detta bidrar till upprätthållande av gruppens etniska identitet*. Den kan göra detta på flera olika sätt. Med tiden har etableringen som småföretagare faktiskt och naturligt lett till en skiktning i gruppen. Denna skiktning kommer att bli än tydligare i framtiden. De nya företagarna bildar embryo till en företagarklass i gruppen. Om denna tendens blir varaktig och fördjupas, vilket mycket tyder på, blir det relevant att ställa frågan på vilket sätt den ekonomiska/ klassmässiga differentieringen inom gruppen kommer att påverka den etniska identiteten och sammanhållningen. Relationen mellan klasstillhörighet och etnisk tillhörighet är som det framgått tidigare komplicerad och i de fall de sammanfaller kan den etniska identiteten förstärkas, vilket var fallet vad gäller assyrier/syrianer i ursprungslandet, men vilket nämnda tendenser till ekonomisk differentiering kan komma att försvaga. En uppenbar följd av företagandet är ekonomisk mobilitet som t.ex. kommer till uttryck genom boendemobilitet där företagarna flyttar ut från miljonprogrammets bostadsområden till villa- och radhusområden. En annan följd kan vara att de framgångsrika företagarna blir mindre beroende av det etniska samfundets (i realiteten familjens och släktens) ekonomiska och sociala kapital vilket kan påverka de sociala banden och den etniska gemenskapen.

Flera förhållanden pekar på att koncentrationen kan bidra till att upprätthålla den etniska identiteten. Om koncentrationen blir tillräckligt stark kan det utvecklas en kategorisering av gruppen som "pizzabagare", en generalisering med funktionen att utpeka gruppen på grundval av ett kännetecken, denna kategorisering kan också utvecklas inom gruppen. Det är en allmänt utbredd uppfattning inom gruppen att man är duktiga affärsmän. Framförallt bidrar koncentration till *en* bransch till att gruppens integration i det svenska samhället inte blir lika djupgående som den förmodligen med tiden skulle bli på blandade arbetsplatser. För det andra kan koncentrationen innebära att andra yrkesområden, som t.ex. inom olika offentliga institutioner försummas, yrken vilka rör olika beslut i samhället och som knyter individerna in i beslutsprocessen och engagerar dem för och i storsamhället.

För det tredje innebär koncentrationen och rekryteringen av anställda från den egna gruppen att etniska mönster och värden upprätthålls inom arbetslivet. Också genom samarbete, genom stöd och lånande av kapital och annat stärks sammanhållningen inom gruppen.

De intervjuade företagen anställde – med något undantag – helst andra assyrier och syrianer, gärna familjemedlemmar och släktingar. Dessa ansågs dela företagarnas moral i högre utsträckning än svenskar. Det kunde gälla bättre förståelse för företagets situation genom att acceptera sänkt lön under svårare tider. Möjligheten till etniskt kompanjonskap och etnisk arbetskraft upplevdes från företagarnas sida som en mycket betydelsefull resurs, d.v.s. ett viktigt socialt kapital” (Pripp 91:76).

Har man många företag inom en viss grupp och känner gruppens medlemmar och varandra väl och upprätthåller kontakterna på så sätt, det blir anställningar inom gruppen, det har en viss betydelse. De här kontakterna leder till andra kontakter och kanske mycket annat och det är positivt på det sättet ( MVG 14:25).

Fastän företagen dagligen kommer i kontakt med majoritetssamhället genom kunder, och även i viss mån genom leverantörer och myndigheter och på så vis kan ses som en ”knutpunkt mellan etniska minoriteter och majoritetssamhälle” (Pripp 1991:7), kan företagen också fungera som barriärer mot assimilation genom upprätthållande av den etniska kulturen genom företagets etniska sammansättning. Att dess karaktär är familjeföretag bidrar till att familjemönster upprätthålls, delägare och anställda är ofta syskon eller nära släkt och företagen får också extra hjälp av familjen. *Invandrarföretaget, eller gruppens ekonomiska nisch, fungerar m.a.o. de facto som en avgörande mekanism för upprätthållande av gruppens etniska identitet.*

## Sammanfattning

Medan det i ursprungslandet genom strukturella förhållanden skapades viktiga förutsättningar för upprätthållande av den etniska identiteten, innebär inlemmandet i det moderna samhället att gruppen, om den är intresserad av att upprätthålla denna, aktivt och medvetet måste utveckla olika strategier och institutioner i detta syfte. Dessa strategier eller institutioner måste ersätta eller kompensera de ”naturliga” förhållanden som bidrog till etnicitetens upprätthållande i ursprungssamhället och de måste vara adekvat anpassade och funktionella efter det nuvarande samhällets funktionssätt.

Vi har ovan pekat på och diskuterat att förhållanden som rör boende, yrke, hög grad av interaktion m.m. bidrar till upprätthållande av den etniska identiteten, och det har samtidigt betonats att dessa inte är uttryck för en medveten eller uttänkt strategi för etnisk överlevnad, utan tvärtom uttrycker strukturer och mönster som gruppen haft långa tider i hemlandet och som fortsätter att existera i det nya landet. Vad som däremot är nytt är att *invandringen, de nya erfarenheterna, den nya sociala medvetenheten och livssituationen gett upphov till medvetenhet om att förutsättningarna för upprätthållande av identiteten i ursprungslandet inte är vid handen i Sverige.*

Till följd av uppmärksamheten och erfarenheterna av nya assimilationsshot i Sverige förs en livlig debatt om vilka strategier eller institutioner gruppen bör bevara respektive skapa för att skapa förutsättningar för upprätthållande av den etniska identiteten. Kärnfrågan är hur gruppen ska bygga nya institutioner för att kompensera förlusten av de förutsättningar som bidrog till identitetens upprätthållande i ursprungslandet. Den gemensamma föreställningen är att gruppens kultur och identitet förändras och därför är det i enlighet med detta naturligt att alla element inte kommer att eller behöver upprätthållas i Sverige, d.v.s. den etniska identiteten förändras men samhörighetskänslan består. De viktigaste komponenterna för upprätthållande av identiteten ses ligga i språket, kyrkan, endogami, vissa kulturella särdrag och socialt umgänge och genom producerande av kunskap och information om gruppens historia och öde genom tillvaratagande av utbildningsmöjligheter.

Gruppen ses vara dömd till assimilation såvida den inte utvecklar nya strategier för att bemöta nya assimilationsshot och behöver bygga upp strukturer som är anpassade efter de nya levnadsförhållandena. Den tro och förhoppning som de flesta emellertid delar är att om gruppen är eller blir medveten om assimilationshoten kan den utveckla strategier och bygga institutioner, vilka fungerar som motkrafter mot assimilationskrafterna i det moderna samhället. Etnicitetens överlevnad förutsätter således insikter om samhällets funktionsätt och på vilket sätt assimilationen griper in i gruppens liv. Avgörande är, enligt majoritetens uppfattning, att den vuxna generationen skapar förutsättningar för uppväxande generationer och inte lämnar dem vind för våg eller slentrianmässigt lever efter gamla livsmönster, eftersom detta uppfattas som både otillräckligt och hindrande för gruppens integration. Uppfattningen är att det etniska samfundet måste ha ett reellt och innehållsrikt alternativ att erbjuda de uppväxande generationerna, t.ex. i form av positiv gemenskap, trygghet och samvaro, till vilken de unga själva kommer att söka sig och inte behöver tvingas. Detta ses som ett positivt erbjudande mot bakgrund av det moderna samhällets allt mer uppluckrade sociala relationer, dess pågående upplösning av värden och normer och dess allmänna tillstånd av alienation och normlöshet. Det etniska samfundet kan erbjuda skydd mot risker för marginalisering, utslagning och anonymitet som ungdomar kan hamna i och är dessutom ett berikande komplement till majoritetskulturen.

De mest kritiska rösterna ser dock inte några *etniska uttänkta strategier* vara formulerade eller förankrade överhuvudtaget i byggande av nya organisationer och aktiviteter, vilka

inte anses som tillräckliga eller ha tillräckligt genomtänkta strategier för bemötande av de nya assimilationshoten. Snarare ses de som inadekvata, ineffektiva eller dysfunktionella och att de inte bidrar till upprätthållande av den etniska identiteten. Flera anser att organisationerna har mist den funktion de hade i början av gruppens tillvaro i Sverige:

Från början kanske de hade en viss betydelse för folkets bevarande, men som jag ser det nu, har de ingen betydelse alls. De har förvandlats till spelhålor flertalet av dem. [...] Från början fanns det vissa funktioner och då var folket nytt här och bodde mer nära varandra och kände mer gemenskap med varandra och inom föreningarna där bedrev man en viss kulturell aktivitet och språkets status och språkverksamhet och kulturell verksamhet [...] som ledde till en viss gemenskap mellan folket. [...] men ändå menar jag att den stora frågan [...] hur man ska överleva som ett folk. Den stora frågan saknas. Och det är den stora frågan som jag menar varken kyrkorna eller föreningarna arbetar med: Hur ska vi skapa en ny infrastruktur i diasporan? [...] Det här är något som man inte arbetar alls med. Nu för tiden tror många som arbetar inom föreningar att de kan bevara det här folket genom att spela kort eller genom att man spelar några sånger, men så kan man aldrig bevara ett folk (MVG 14:20–21).

De mest kritiska anser inte att medvetenhet eller diskussion om dessa frågor är tillräcklig, därför att gruppen saknar insikter om vilka behov som är viktiga och angelägna och vilka utmaningar som den står inför. Frånvaron av strategierna ser de som orsaker till organisationernas tillkortakommanden och att de i vissa avseenden misslyckats med sina program och aktiviteter. Ett långsiktigt tänkande efterlyses med stor enfasis. Nyckelfrågan som måste ställas, enligt de mest kritiska, är de kommande generationernas existensvillkor, deras behov och dilemman vad gäller etnisk identitet, vad kan och bör gruppen göra för att de unga ska känna samhörighet med den etniska gruppen och känna trygghet i den gemenskapen?

Vilkas ansvar är det att formulera det efterlysta långsiktiga tänkandet, utarbeta strategier vilka sträcker sig in i framtiden för att förse uppväxande generationer med en positiv etnisk identitet? I resonemangen kring dessa frågor utkristalliseras två poler bestående av central styrning och organisation och lokalt baserad organisation. Åsikterna går starkt isär i fråga om vilken av de två polerna som bör vara den organisationform gruppen kan använda sig av. Även om ingen uttryckligen ställer det centrala mot det lokala framträder inte desto mindre uppfattningen att de är starkt åtskilda. Gruppens erfarenheter av de olika formerna av organisation är inte entydig. Genom kyrkans långa historia och dess centrala ställning har gruppen en lång erfarenhet av en inte bara nationell utan transnationell hierarkiskt uppbyggd organisationsstruktur, med patriarken och synoden som den högsta ledningen, vilka genom påbud, auktoritet och genom kyrkans olika nivåer och biskopsstift kan nå sina församlingsmedlemmar. Samtidigt har denna erfarenhet sällan applicerats på förhållanden utanför kyrkliga sammanhang. Den kyrkliga organisationen har hitintills visat svagt intresse för problematiken kring etnicitetens överlevnad, och de sociala och politiska dimensionerna av denna har istället verkat i gamla utstakade banor med ett världsfrånvänt förhållningssätt och koncentration på rent kyrkliga angelägenheter. Detta förklaras av kyrkans historiska position och praxis att inte blanda sig i världsliga frågor. Gruppens emigration till västerländska samhällen och det accentuerade behovet av organisation och uppbyggande av nya institutioner, har på ett entydigt sätt blottlagt kyrkans inåtvända agerande och policy. Gruppens spridning över flera länder gör det dessutom svårt för kyrkan att centralt diskutera och utarbeta strategier. Det finns t.ex. en fundamental skillnad i politiska och kulturella levnadsförhållanden mellan kvarvarande assyrier/syrianer och de som emigrerat till västländerna. Även kyrkans position och aukto-

ritet är fundamentalt olika i ursprungsländerna och exilländerna. Vidare har detta skapat spänningar mellan folket och kyrkan och mellan profana organisationer och kyrkan. Dessa förhållanden utgör viktiga orsaker till motsättningar och splittring inom kyrkan.

Inte desto mindre har gruppen byggt upp centralt organiserad verksamhet och även nätverk och utbyte på en transnationell nivå. Denna verksamhet har utvecklats utifrån medvetenhet om gruppens nya livssituation och behovet av att bemöta t.ex. assimilationshot i motsats till andra aktiviteter vilka i stor utsträckning bygger på gamla traditioner och strukturer, såsom boendesegregation, endogami o.s.v. Även om de senare aktiviteterna inte är några uttänkta strategier utan snarare vanemässiga handlingar och upprätthållande av gamla traditioner, bidrar de i stor utsträckning till att upprätthålla gruppens etniska identitet. Aktiviteter som är knutna till kyrkan tillhör samma kategori av verksamhet, genom dessa fullföljer gruppen blott sina traditioner, gudstjänster, firande av helger, fasta, sånglektioner, språkundervisning, bibelläsning och följer gamla banor. Kyrkan fullföljer sin tradition och utför sina religiösa plikter att hålla gudstjänst, viga, begrava, döpa. Religiös reformering, har inte genomförts, någon utveckling och ändring av den kyrkliga verksamheten, förutom individuella prästers sporadiska engagemang i t.ex. tonsårsproblem och sociala och kulturella konflikter mellan generationer, har inte skett.

De kulturella, sociala och politiska verksamheterna, föreningsbildande, strävande efter erkännande, spridande av information om gruppen är verksamheter som uppstått och blivit möjliga att bedriva i Sverige och är en ny erfarenhet för gruppen. Den slutsats som verkar rimligast att dra från denna mångfacetterade bild är att gruppen har både centralt organiserade kyrkliga och profana verksamheter, där gruppen har lång historisk erfarenhet av de förra och ringa erfarenhet av de senare samt icke organiserade och lokalt fungerande verksamheter såsom boendestruktur, och hög grad av släktbaserad inometnisk interaktion som är en del av gruppens historiska traditioner.

Mot bakgrund av denna beskrivning framgår att diskussionen om frånvaron av centralt utarbetade och uttänkta strategier är en kategori bland flera som kan urskiljas, vad gäller förhållanden som bidrar till upprätthållande av den etniska identiteten. Det är följaktligen viktigt att understryka att gruppen *också medvetet* byggt upp institutioner/organisationer som strategier för att hantera den nya livssituationen i Sverige och assimilationshoten här.

Framkomna och redovisade uppfattningar, kan sammanfattas i två huvudpunkter: den första rör kritik mot de existerande organisationerna för deras otillräcklighet och uppfattning att befintliga aktiviteter är tillräckliga, och den andra är en kritik av profana organisationers avståndstagande från kyrkan som institution och underskattning av dess funktion och värde som upprätthållare av den etniska identiteten. Vad gäller de befintliga, kulturella, sociala och politiska organisationernas aktiviteter och graden av medveten utformning av dessa har vi knappast tillgång till några objektiva yttre bedömningsgrunder för om dessa är tillräckligt effektiva och uttänkta. Emellertid uttrycker kritiken något väsentligt, nämligen att allt flera börjar reflektera kring frågan om de nya assimilationshoten och huruvida det existerar några strategier för att möta dessa, samt om existerande organisationer verkligen är tillräckliga och adekvata. Reflekterande över denna fråga visar att gruppen kommit in i en ny fas i tillvaron i Sverige. Även om denna reflektion funnits i mindre eller högre utsträckning har dess omfattning påtagligt tilltagit. Detta förändrade medvetande manifesterar samtidigt gruppens minskade behov av de organisationer och aktiviteter som utvecklats samt ändrade behov av andra slags organisationer och aktiviteter. Denna uppfattning är allmänt utbredd. De befintliga organisationerna och aktiviteterna har en allt mindre dragningskraft och uppslutning. Parallellt med detta pågår både organiserade, loka-

la och enskilda initiativ till skapande av nya organisationer och aktiviteter. Planer med att starta folkskola, riksbibliotek, radio- och tv-program är några av de mer centrala initiativen.

Denna förändrade uppfattning om befintliga organisationer och aktiviteter tillräcklighet och ändamålsenlighet är en naturlig process, som avspeglar gruppens förändrade position och behov i det svenska samhället. Framförallt förstås kritiken bäst som uttryck för den position de intervjuade har i sin egen grupp i egenskap av intellektuella, ledare inom olika organisationer med stor erfarenhet av och kunskaper om etniska frågor och gruppens livssituation. Genom denna position, ackumulerade erfarenheter, kunskaper och intellektuella kapital har de en tilldelad och självpåtagen uppgift att artikulera gruppens erfarenheter och livssituation, och framförallt bidra till gruppens ökade självförståelse. En viktig punkt i denna uppgift består av reflektioner kring förutsättningar och organiserande för upprätthållande av den etniska identiteten. I egenskap av etniskt ledarskap är det rimligt att värmandet av den etniska särarten är mer uttryckligen angeläget för dem än för övriga kategorier i befolkningen. Om detta är riktigt kan också kritiken av befintliga aktiviteter och organisationer ses som en önskan om att ännu mer borde åstadkommas. Vidare består den reflexiva uppgiften av att analysera gruppen och dess organisationer och förhålla sig kritiskt till dessa och artikulera idéer och argument. När flera av de intervjuade är kritiska i fråga om vad gruppen och olika organisationer gör för att upprätthålla den etniska identiteten handlar de i enlighet med sin position som ledare och intellektuella i gruppen.

Det är också lika naturligt att det inom ett kollektiv finns skilda uppfattningar om dessa företeelser beroende på skilda individuella bakgrunder, erfarenheter, preferenser och kunskaper. Psykologiska eller individuella förklaringar till skilda uppfattningar i denna fråga är onekligen relevanta, men inte uttömmande och inte heller av primärt intresse i detta sammanhang. Divergensen i uppfattningar förklaras inte minst av generationstillhörighet och huruvida individerna är aktiva i organisationer eller inte. Tendensen är tämligen entydig, de yngre är kritiska mot de äldres verksamhet och de som inte längre är aktiva i olika organisationer är kritiska mot dem som leder organisationerna, medan det inte föreligger något samband mellan könstillhörighet och uppfattning om förekomsten, arten och ändamålsenligheten med olika strategier och aktiviteter för att upprätthålla den etniska identiteten.





## 12. Fördjupad transformation av etnisk identitet och kultur samt dess motsättningar i Sverige

Kyrkan sydde en klänning åt mig när jag var liten, men när jag blev stor märkte jag att den var trång och den började att spricka i sömmarna (MVG 3:34).

### Inledning

Etniska kollektiv är ett exempel på sociala rörelser som artikulerar och transformerar kultur och identitet (se Eyerman 1998, Eyerman/Jamison 1991, Calhoun 1995). Etniska kollektivs handlande och identitet formas av de sociala och historiska kontexter de existerar inom, och kollektiven utgår från tidigare rådande former av social solidaritet, gemenskap och kulturellt arv och transformerar dessa till något nytt. Etniska kollektiv utgår ifrån och transformerar traditioner och identiteter, de omtolkar etablerade och gemensamma erfarenheter och förståelsekategorier för att skapa en meningsfull självförståelse och förståelse av omvärlden. Denna transformation innebär en kulturell förändring och förnyelse genom att nya artefakter, myter och traditioner skapas. Denna förnyelse är relaterad till och beroende av de djupare liggande strukturer från vilka de uppstår, men rörelserna kan också dana nya och annorlunda kulturella skapelser och identiteter.

Det är denna kulturella förändring och rörelse från etnoreligiös mot etnonationell identitet och dess motsättningar i den assyriska/syrianska gruppen i Sverige som är föremålet för detta kapitel. Vad som är karakteristiskt för gruppens identitet sedan omvälvningarna i Mellanöstern runt sekelskiftet och mötet med och livet i västerlandet, är att gruppen fått allt svårare att förstå sig själv eller göra sig förstörd inom det västerländska diskursiva universat av identiteter och tillhörighet, nation och historia. Det har i kapitel 8 framgått att transformation av den kollektiva identiteten i riktning mot en samfundsöverskridande nationell identitet påbörjats för drygt ett sekel sedan. Den inledda förändringsprocessen av den etniska identiteten från slutet av 1800-talet från etnoreligiös mot etnonationell identitet fördjupas och accentueras i Sverige och kommer in i en tredje fas. I Sverige tar förändringen från etnoreligiös till etnonationell identitet ett kvalitativt språng, den får en omfattande och djup utbredning och förankring och utvecklas till en folklig rörelse.

Transformationsprocessen i Sverige kan sammanfattas i tre problem: vad ska lånas från väst, vad ska återupptas från det förflutna samt vilka vanor och kännetecken ska uppmuntras hos folket? Ett annat problem är hur övergången från den religiösa till den sekulariserade ordningen ska lösas. Kungsvägen som anträtts i västerlandet har varit nationalismens, och så är också fallet med vår undersökningsgrupp. Den väg som påbörjades i ursprungslandet är en väg gruppen har fortsatt att vandra i Sverige.

Användningen av begreppet etnonationell identitet som karakteristiskt för gruppens identitet i Sverige är således i en mening missvisande, eftersom en förändring i denna riktning uppstod redan i slutet av 1800-talet till följd av materiella och framför allt politiska och ideologiska förändringar i ursprungssamhället. Å andra sidan innebär inte användningen av begreppet etnonationell identitet att denna existerar fritt från den etnoreligiösa identiteten. Tvärtom är poängen här att *visa hur konfliktfylld och komplicerad en fördjupad transformation från etnoreligiös identitet mot en etnonationell identitet är*. Förändringen av etniciteten leder till många svårlösta konflikter och slitningar inom gruppen. Den tidigare identiteten upphör inte att reproduceras över några år. Gruppen har haft denna etnoreligiösa identitet i snart tvåtusen år och de förändringar som pekats på i ursprungssamhället, migrationen till samt ett par decenniers liv i det nya samhället eliminerar den inte, men likväl undergrävs den och är oförenlig med livet i det nya samhället.

## 12.1 Fördjupad transformation från etnoreligiös mot etnonationell identitet

Såväl de kulturella särdrag som förknippas med en viss etnisk identitet som de sociala syften för vilka grupper mobiliseras med hänvisning till etnisk identitet – kan variera över tid. [...] På sådana förändringar reagerar folk ofta i termer av sin etablerade etniska identitet, men upptäcker att denna identitet inte passar in i den nya situationen, antingen p.g.a. sitt kulturella innehåll eller p.g.a. invanda föreställningar om vilka som delar identiteten ifråga. Allteftersom folk anpassar sig till den nya situationen kan också nya identiteter utvecklas (Keyes i Björklund, 1983:11).

Migrationen från det premoderna Tur Abdin till det moderna Sverige har fått betydande följder för assyriernas/syrianernas omdefinition och reorientering vad gäller förståelse av sin identitet och relationen till andra etniska grupper. I det nya etniska landskapet och under moderna förhållanden kan gruppen som lämnar det lokala samhället med dess relativt sederterade och grundlagda identitetskategorier, inte längre behandla och uppfatta kategorier av den kollektiva identiteten som socialt givna, utan måste möta de nya utmaningarna och bestämma hur kategorierna ska passa in i projektet med kollektiv och individuell identitet, som förutsätter en sammansättning av ofta inkommensurabla identitetskategorier.

Gruppens invandring har medfört ett gigantiskt kollektivt och individuellt arbete med den etniska identiteten, etnohistorien och de gamla gränsupprätthållande praktikerna och i denna nya situation söker man aktivt efter en transformation av sin tidigare identitet så att den bättre passar in i den nya verkligheten. Livet i Sverige påverkar gruppen genom att modernisera dess kulturella perspektiv och sociala definitioner och har på så vis bidragit till att förändra upplevelsen av gruppens etniska identitet och gett upphov till ett nytt socialt medvetande och ny självförståelse. Detta innebär och resulterar i en omdefinition och nyförståelse av vad det innebär att vara assyrier/syrianer. Det får olika uttrycksformer med syfte att skapa ordning i den nya verkligheten, skapa nya meningsstrukturer och identitetskategorier. Arbetet är en kollektiv meningsproduktion med strävan att skapa nya fungerande identitetsmönster och ett försök av individer och kollektiv att förhålla sig till sin nya verklighet, göra den begriplig och i denna strävan skapa traditioner och transformera det historiska arvet.

Denna transformation inbegriper anvisandet av kulturella resurser och aktivt intervererande för återskapande och rekonstruerande av etnisk identitet. Transformationen av den etniska identiteten innehåller ett successivt utvecklande av en ny identitet genom att gruppen använder sitt kollektivs arv för att tolka och förhålla sig till nya förhållanden i sitt nya samhälle. Traditioner revideras och modifieras under korstrycket av rådande förhållanden och utifrån kollektivets historia. Historien, traditioner, auktoritetsrelationer samt förhållandet mellan det sakrala och profana, omtolkas och förstås på ett nytt sätt. Detta har t.ex. resulterat i att tidigare ”bortglömda” och underordnade traditioner medvetandegörs och ges en ny och mer framträdande roll. Nya element har antingen lagts till den gamla identiteten eller så har vissa element, vilka tidigare haft en viktig roll fått en mindre framträdande roll. I dessa försök skapades eller reproducerades och användes nya symboler och traditioner, vilka tidigare antingen använts eller utövats av ett fåtal individer eller av andra samfund tillhörande de nestorianska och kaldeiska kyrkorna i andra regioner i Mellanöstern.

Migrationen till Sverige har t.ex. möjliggjort och återuppväckt ett intresse för den antika mesopotamiska historien och civilisationen parallellt med att det förflutna, livet i ursprungslandet, förstås och uppfattas utifrån den livssituation som råder i Sverige, med

de föreställningar och den ideologi om frihet och jämlikhet, demokrati och respekt för mänskliga rättigheter som råder i landet. Samtidigt som det förflutna uppfattas och tolkas på ett nytt sätt utifrån en ny världsbild och socialt medvetande, är också den äldre etniska identiteten och självförståelsen uppfattad och tolkad i nya mentala och sociala kategorier. Den nya identiteten skapas i ett korstryck mellan det förflutna, eller snarare förståelsen och hågkomsten av det förflutna, och det som traderats från föregående generationer till efterkommande generationer och förhållanden som råder i nuet med dess möjligheter och begränsningar. Samtidigt upplevs och förstås nuet med det förflutnas erfarenheter, utifrån den ärvda kulturen. Slutligen formas denna identitet av krafter från framtiden, i ljuset av förståelse, hopp eller fruktan för det öde som gruppen har framför sig. *Gruppens etnohistoria verkar för en reproduktion av den etnoreligiösa identiteten i det nya samhället, medan det nya samhällets strukturer verkar för en transformation av den etnoreligiösa identiteten till en etnonationell identitet.*

Det råder ingen tvekan om att det uppstått ett nyuppvaknande och återuppväckande av etnisk medvetenhet bland assyrier sedan de invandrade till Sverige. Det står klart att allt fler individer i undersökningsgruppen utvecklat eller anammat ett nationellt medvetande, vilket tilldelar tidigare rådande element i identiteten, kulturella drag, språk och symboler nya innebörder. I jämförelse med gruppens medvetande i hemlandet framgår att medan det nationella medvetandet var ett elitfenomen där, är det idag om inte ett massfenomen så betydligt mer folkligt utbrett, allt fler har börjat överge tidigare rådande identiteter baserade på byn eller religionen, klanen o.s.v. Medan gruppen i hemlandet fram till migrationen i princip var isolerad i rurala områden med hög grad av analfabetism och uppfattade sina identiteter först och främst genom sin religion och sedan genom sin by eller klientillhörighet, befinner gruppen sig idag några decennier senare i urbana livsmiljöer där ingen under fyrtio är analfabet och alltfler främst börjar identifiera sig genom den etnonationella identiteten.

Mötet med västerlandet möjliggjorde för gruppen att skaffa sig materiella och immateriella tillgångar som använts i transformation av identitet. Den inledda förändringsprocessen nödvändiggörs och möjliggörs av samhällets materiella och sociopolitiska strukturer och leds av en ung framväxande elit, vilken nitiskt och hängivet fungerar som pådrivare och motor i förändringsprocessen. Många i denna elit hade redan under fas två varit engagerade och aktiva i förändringsprocessen. I Sverige utvecklades snabbt nya organisationer, institutioner, auktoritetsstrukturer och nytt ledarskap. Tidigare förbjudna argument, fakta, bilder och idéer fördes fram. Nytolkning och nyförståelse av den kollektiva identiteten, som varit undertryckta i ursprungssamhället, släpptes fram i dagsljuset. Hundra års ackumulerad och undertryckt förändringsprocess utvecklades nu fritt och tog full fart med stark draghjälp av det omgivande samhällets nationellt baserade identitetskategorier och gruppens politiska frihet och möjlighet att ta del av sin historia utöver kyrkohistorien, utbilda sig och försöka begripa sig på sin kollektiva identitet och utifrån nya erfarenheter och kunskaper analysera sin etnicitet. I Sverige fortsätter dessa krafter att verka med fördjupad kraft och förändringsprocessen kommer in i en ny fas under trycket av det nya samhällets strukturer. Nya resurser, möjligheter och rättigheter har möjliggjort uppvaknande och en rekonstruktion av den etniska identiteten och medvetandet.

Gruppens transformation av den kollektiva identiteten måste ses mot bakgrund av levnadsförhållanden och etniska relationer i ursprungslandet som inneburit nedvärdering, diskriminering, förtryck, ojämlikhet och exploatering, ursprungslandets repressiva karaktär och förnekande av etnisk mångfald. Under mindre repressiva sociala och politiska förhållanden får den kollektiva identiteten alltmer karaktären av nationell identitet. De poli-

tiska möjligheterna och de kulturella resurserna möjliggjorde och t.o.m. påkallade i vissa avseenden, tillsammans med det nya profana ledarskapet, uppkomsten av transformation mot en enhetsskapande identitet på tre sätt: 1) genom den fysiska sammanföringen av olika samfund från olika regioner, och individer från olika byar vilka tidigare varit isolerade från varandra; 2) genom att individer i exilen i behov av trygghet drogs till varandra och som en strategi i mötet med svenskarna hävdade den gemensamma identiteten och förlitade sig på gruppen och dess språkrör; 3) detta förhållande passade de ideologiska strukturerna i Sverige genom att det gjorde det mer lätthanterligt att se de olika samfunden som en etnisk grupp.

### **Namn- och identitetskonflikter samt fragmentiering**

Många började använda en ny identitetsbeteckning när de anlände till det nya landet. Vid denna tidpunkt hade fraktionsdelningen ännu inte uppstått och alla använde beteckningen assyrier. En viktig förklaring till användningen av benämningen assyrier låg i att alla som kommit till Sverige från Libanon 1967 identifierades som assyrier. Inte desto mindre hade namnstriden uppkommit redan under den kollektiva överföringen 1967. Namnstriden säger, Zamel,

uppstod redan de första dagarna efter den första uttagna gruppens ankomst till Sverige. I gruppen ingick nämligen 105 medlemmar av den ”syrisk-ortodoxa kyrkan/jakobiterna” och endast 3 medlemmar av ”Österns kyrka/ nestorianerna”. Jakobiterna kallas/kallar sig för SYRIOYE (på det egna språket) eller SURYANI (på turkiska och arabiska). Nestorianerna kallas/kallar sig för ATHOROYE (på det egna språket) eller AHURI (på arabiska) och godtar den engelska benämningen på dem – ASSYRIANS. När ”jakobiterna” vid ankomsten märkte att man urskillningslöst kallade dem liksom ”nestorianerna” för ”assyrier” reagerade de negativt, men de fick finna sig i förklaringen att ”assyrier är den enda användbara svenska beteckningen på de båda grupperna”. Krisen blossade upp igen i början av 1970-talet när både jakobiterna i Södertälje/Stockholm och nestorianerna i Jönköping begärde att få hit egna präster, och man från svensk sida till en början inte riktigt kunde skilja mellan deras olika kyrkor (Zamel i Nelhans 1977:5).

Myndigheterna var villiga att stödja förfrågan om präst, men hade inte klart för sig att gruppen tillhörde två olika kyrkor. 1971 tillgodosågs de syrisk-ortodoxas behov och den syrisk-ortodoxe prästen som sänts till Sverige året innan fick nu lön genom statliga medel (Statens Invandrarverk och KFUM). 1976 fick medlemmar i den assyriska kyrkan en präst (Socialstyrelsen 1979:8). Det uppstod snart strid om den syrisk-ortodoxe prästens person och två fraktioner bildades, den ena stödde prästen och den andra ville ha honom avsatt och ersatt av en annan. Samtidigt blev det konflikter kring tillsättningen av medlemmar till kyrkostyrelsen. 1972 hade konflikterna blivit så allvarliga att patriarken från Damaskus åkte till Sverige för att bringa ordning i situationen. Invandrarverket och KFUM hotade med att finansieringen av tjänsten skulle dras tillbaka om inte konflikterna upphörde. Ordningen återställdes några månader och sedan blåste konflikterna upp igen. Prästen avsade sig sitt uppdrag och patriarken avsatte honom från tjänsten.

1971 bildades den *Assyriska föreningen* i Södertälje och det uppstod konflikter kring ledarskap invävd med frågan om i vilken utsträckning det kyrkliga ledarskapet skulle ha makt utanför kyrkans angelägenheter. Den fraktion som stödde prästen bildade en kyrkoförening med honom som ordförande. 1974 bildades *Assyriska ungdomsföreningen Nines sportklubb* och året därpå gick den samman med kyrkoföreningen. I denna förening fanns således två ledargestalter och även denna förening skulle delas. I början av 1976

bildades av en familjegrupp en kortlivad förening kallad den *Arameiska föreningen*. I den assyriska föreningen tillhörde ordföranden dem som var inblandade i konflikten om prästen, och den kraftigt ökade invandringen bidrog till att de yngre i föreningarna fick större auktoritet i förhållande till de äldre. Ordföranden tillhörde det äldre ledarskapet och förlorade i auktoritet och uteslöts efter ökad polarisering ur föreningen. Hösten 1976 bildade denne ordförande en ny förening under namnet *Suryoyiska kyrkoförsamlingen*. Sedan ändrades namnet till *Syrianska föreningen* (Björklund 1981, Andersson 1983, Rikspolisstyrelsen 1981). Kyrkan och föreningen samarbetade med varandra fram till hösten 1976 och sedan kom en brytning till stånd. 1977 bildades *ADO* och *Assyriska riksförbundet*.

Patriarken Yacoub III skickade 1976 biskopen Mar Afram Aboudi till Södertälje för att bringa ordning. Biskopen skulle verka för att gruppen fick benämningen *suryoyer* och att assyriska föreningen ställdes åt sidan. Biskopen ansåg att det stred mot kyrkans uppfattning att använda beteckningen *assyrier* om den etniska identiteten. Kyrkan användes som auktoritet mot profana föreningar och grupper som föredrog benämningen assyrier. Detta bidrog till ökade motsättningar och patriarken beslöt att ingripa ännu en gång och kom till Sverige 1977. Patriarken ombads av KFUM:s representant Desmond Carragher att inte ta ställning till namnfrågan men patriarken verkar inte ha hört sammat hans vädjanden. Efter gudstjänsten på söndagen inträffade en våldsamt sammandrabbning mellan "assyrier" och "syrianer". Patriarken sattes i säkerhet och senare på kvällen fick han av representanter för syrianerna mottaga en lista på 60 namn som man menade var orosstiftare. Patriarken beslutade att bannlysa de namngivna medlemmarna i den assyriska föreningen och lämnade listan till den syriska säkerhetspolisen när han kom tillbaka till Damaskus. Efter påtryckningarna från Desmond Carragher på KFUM/KFUK sattes bannlysningarna inte i verket och listan överlämnades inte till den syriska säkerhetspolisen (Andersson 1983:92–94).

Från 1977 och framgent var gruppen uppdelad i två falanger och två parallella riksförbund bildades, med tillhörande lokalföreningar, tidskrifter m.m. Efter *Assyriska riksförbundets* och tidskriften *Hujädäs* bildande grundades också *Syrianska riksförbundet* och tidskriften *Bahro suryoyo*. Två organisationer och tidskrifter med intill förväxling lika uppbyggnad, innehåll och verksamhet. Dock med en avgörande skillnad, prästerskapet och deras agerande försvarades av de sistnämnda och kritiserades av de förstnämnda. En annan avgörande skillnad var att den assyriska falangen drev frågan om kyrkornas enande under samma nationella identitet, och frågan om gruppens erkännande av regimer i ursprungsländerna. Från 1977 och framåt kom denna delning och konflikt allt mer att förstås som uttryck för en adekvat benämning på gruppens etniska identitet.

1980 tillträdde Mar Ignatius Zakka I Iwas patriarkämbetet och i sitt invigningstal lovade han att demokratisera kyrkan genom olika reformer och året därpå kallade han till en helig synod, syrisk-ortodoxa kyrkans högsta ledning och kyrkomöte, för viktiga frågor. Kyrkans 27 biskopar är berättigade att delta, av dessa är tio stationerade i Indien och två i Europa. Namnfrågan var en av de viktigaste frågorna på dagordningen. Efter kyrkomötet utfärdades ett dekret i affischformat som skulle sättas upp i syrisk-ortodoxa kyrkor. I dekretet angavs vilka benämningar som har kyrkans välsignelse: i den engelska översättningen *syrian* för kyrkan, *syriac* för språket och *syrian* för folket. Samtidigt kungjordes att ärkebiskoparna hade rätt att utmäta kyrkliga straff och vidta disciplinära åtgärder mot församlingsmedlemmar som avvek från kyrkans linje. Ärkebiskopen i Sverige hotade att utesluta halva sin församling från kyrkan därför att de var medlemmar i assyriska föreningar, de skulle också förvägras kyrkans tjänster såsom förrättande av dop, vigsel och

begravning. I februari 1982 påbörjade representanter för syrisk-ortodoxa kyrkan en namninsamling och kyrkan uppgav att syftet var att upprätta folkbokföring, men på listorna framkom ett annat syfte:

Jag accepterar den Syrisk-Ortodoxa kyrkans Patriark som huvudledare i kyrkan och det Syrisk-Ortodoxa biskopsrådets (Sinodens) beslut [...] om att avslå och ej tillåta någon verksamhet för Syrianskt folk (Suryoye) som går under benämningen Assyriska och Arameiska. Således bekräftar jag med min underskrift att jag ej tillhör något av de ovan nämnda Assyriska eller Arameiska föreningarna, i annat fall är jag medveten om att jag kan bli utesluten ur kyrkan av dess ledning och därmed förlora medlemskapet i kyrkan (citerad i Andersson 1983:97–98).

Men det fanns präster som menade att ärkebiskopen Afrem Aboudi feltolkat synodens beslut och att det inte framgick att det var förbjudet att vara medlem i assyriska eller arameiska föreningar. Dessa präster skickade ett protestbrev till patriarken vilken kallade till extra möte och efter mötet utfärdades ett herdabrev ämnat för uppläsning vid gudstjänster i Sverige. Denna uppläsning skedde aldrig, men *Hujådå* kom över ett exemplar och publicerade det. I herdabrevet stod det tydligt att biskopen tolkat patriarkens dekret motsatt det avsedda. ”Dekretet innebär”, skrev patriarken, ”inte att någon ska hindras från att motta Heliga Sakrament eller från att delta i kyrkliga ceremonier, men däremot hindras de som hyser assyriska eller arameiska idéer från att tilltråda uppdrag i kyrkliga råd och styrelser” (Andersson 1983:99–100). Efter detta begärde ärkebiskopen avsked, men det extra tillsatta mötet på patriarkens begäran beviljade inte detta. Mötet förtydligade sin uppfattning:

I dekretet uppmanade vi våra trogna bröder i allmänhet och prästerna i synnerhet att inte befatta sig med rörelser som har till syfte att skapa spänning och orsaka kaos i vår Heliga Kyrka. Vi varnade i synnerhet våra bröder prästerna för att organisera sig eller solidarisera sig med suspekta assyriska och arameiska organisationer. Om så ändå sker riskerar dessa personer att drabbas av de straff stiftets biskop har bemyndigande att utfärda (Andersson 1983:100).

En adekvat benämning på den kollektiva identiteten är givetvis viktig.

[...] collective names are a sure sign and emblem of ethnic communities, by which they distinguish themselves and summarize their 'essence' to themselves – as if in a name lay the magic of their existence and guarantee of their survival. Like talismans, collective names have taken on mystic connotation of potency; once again, the mytic quality of a name is far more important to the study of ethnicity than any sober account of its origins and practical uses would suggest. A collective name 'evokes' an atmospher and drama that has power and meaning for those whom it includes, and none at all [...] for outsiders (Smith 1996:23).

Mångtydigheten och den svårfixerade betydelsen i beteckningarna *assyrier*, *syrianer*, *araméer*, *suryoyo*, deras komplicerade relation till varandra (se Nelhans (red.) 1977, Isahaya 1985, Björklund 1981) och senare tiders neoglossismer och översättningsförsök som t.ex. översättningen av *suryoyo* till *syrian* och den sist lanserade tesen att gruppens adekvata etniska nationella namn är *araméer*, förklaras bl.a. av de djupgående förändringar av innebörd av och gränser för kollektiv tillhörighet som dessa genomgått de sista hundra åren. Det är mot bakgrund av den beskrivna transformationsprocessen av ursprungssamhället och de kollektiva identiteterna, undersökningsgruppens transformation av den etniska identiteten samt migrationen till västerlandet med dess annorlunda identitetskategorier som begreppen *assyrier*, *suryoyo*, *araméer*, *syrisk-ortodox* och *syrian* inte har entydiga innebörder och inte används på ett enhetligt sätt. Oklarheten, sammansattheten och förändringen

av termerna *suryoyo* och *othouroyo* gör det ytterst svårt att rekonstruera de olika betydelser som begreppen haft genom historien. I Sverige ingår t.ex. nestorianerna i Assyriska riksförbundet som till största delen består av syrisk-ortodoxa från Tur Abdin, Syrien och Libanon och som grundades på deras initiativ, medan resterande syrisk-ortodoxa grundat det Syrianska riksförbundet. Vidare har det under 1990-talet till Sverige kommit flera kaldeiska familjer. Flera familjer som tidigare tillhört den syrisk-ortodoxa kyrkan tillhör numera den syrisk-katolska kyrkan och ett fåtal har också övergått till den assyriska kyrkan. Frågan om dessa samfunds benämning kan därför inte förstås isolerat från de nestorianska och kaldeiska assyrierna. Ytterligare en svårighet är att genom latinsk skrift och västerländska språk återge benämningar som har sitt ursprung i syriska, grekiska och arabiska.

Det ibland medvetna och ibland slumpmässiga skiftandet i användningen av de olika benämningarna för samma kulturella, religiösa och språkliga minoritetsbefolkning har orsakat mycken förvirring också bland de som väl känner förhållanden i Mellersta Östern. Läger man därtill att det rör sig om översättningar av dessa termer, ibland över flera språk, med de missuppfattningar och ändringar i konnotationer som kan uppstå förstår man att förvirringen inte minskar. Ett gott exempel på denna kedja av översättningar är den grekiska termen *syrier* betecknande befolkningen i Syrien, (d.v.s. området väster om Syriska Öknerna) som på arameiska – eller syriska – blir *suryoyo* (betecknande en kristen, ursprungligen arameiskttalande) som på turkiska och arabiska blir *surian*, som på engelska blir *syrian*, som på svenska slutligen måste översättas till *syrier* – vilket inte har särskilt mycket att göra med nationalitetsbeteckningen *syrier* (Nelhans 1977:1).

Den i Sverige stora konfliktpunkten härrör från hur benämningen *suryoyo*, d.v.s. den benämning som syrisk-ortodoxa från Tur Abdin använt om sig själva på sitt språk, korrekt ska översättas, till *syrian* eller *assyrier*. Denna grupp har således splittrats i två fraktioner vilka företräder varsin linje. Parallellt har de som tillhör Österns heliga apostoliska kyrka också kallad nestorianska eller assyriska kyrkan från slutet av 1800-talet varit kända som *assyrier* och *kaldéer*. Sedan den apostoliska kyrkans delning 1552 till följd av katolsk mission har den katolska grenen kallats den kaldeiska kyrkan och dess anhängare kallas *kaldéer/assyrier* (se *Bakgrund till empirisk analys*, kap. 7).

Benämningen *assyrier* har haft olika innebörder under historiens gång. Det har till en början betecknat det antika folket och den assyriska kulturen i Mesopotamien, beteckningen har senare, antar vissa forskare, sammanblandats med grekiskans benämning för den geografiska platsen Främre Orienten, Syrien och Assyrien, senare någon gång under 1700- och 1800-talet har den kommit att beteckna Österns heliga apostoliska kyrka. De syrisk-ortodoxa, eller jakobiterna som de också kallats, har som framgått i föregående kapitel under 1900-talet i tilltagande utsträckning börjat använda nationsbeteckningen *assyrier*.

Begreppsförvirringen förklaras mer precist av:

- 1) Gruppernas geografiska avskildhet från varandra i ursprungsländerna under århundraden och deras liv under olika kulturella och politiska makter har medfört att olika dialekter av språket och olika kulturer utvecklats. Kulturella skillnader kan ses som orsakade av isolering och att gruppen dominerats av olika härskare i olika politiska enheter. *Assyrier/syrianer* i Mellanöstern har i årtusenden levt i periferin av och haft att göra med starka stater. De har starkt påverkats av dessa stater, makter och grannfolk. Samtidigt har livet i periferin av stora stater medfört en viss grad av autonomi och har bidragit till upprätthållande av etnisk identitet.

- 2) Termen nation i modern europeisk betydelse har varit främmande i Mellanöstern till sent 1800-tal. Familj, stam, by och religion har varit de viktigaste samfund och kollektiv individen identifierat sig med. Ännu mer främmande var antagligen nationalstatsbegreppet. Alla stater i Mellanöstern var multietniska och flera folk, som t.ex. assyrier/syrianer, levde i flera områden vilka senare hamnade i flera olika nybildade stater.
- 3) I milletsystemet fungerade tillhörighet till olika kyrkor och trosbekännelser som en förhindrande faktor för en överkonfessionell nationell identifikation, identifikationen skedde med den egna trosbekännelsen eller kyrkan.
- 4) Tillhörighet till olika kyrkor, med olika gudsuppfattningar, vilka p.g.a. sin existens i respektive kulturella och politiska omgivning samt prestige och teologiska konflikter bland kyrkoledarna, har lett till att dessa under långa tider bannlyst varandra; de olika kyrkotillhörigheternas med tiden ackumulerade centrala betydelse jämte den förkristna historiens avtagande betydelse och försvinnande ur medvetandet och kyrkans intresse av att utplåna den förkristna historien och dess kulturella arv och ersätta den med kristna traditioner och kristen identifiering har försvårat samfundöverskridande identifikation.
- 5) Ursprungssamhällets repressiva identitetspolitik och den tillåtna uttrycksformen av etnisk identitet i religiösa termer;
- 6) Ursprungssamhällets uppbyggnad med bofasthet, låg mobilitet, dåliga kommunikationer och infrastruktur tillsammans med den stora majoritetens analfabetism.

Dessa förhållanden har tillsammans resulterat i att existerande och uppkomna olikheter mellan olika grupper med tiden trätt i förgrunden medan likheter hamnat i bakgrunden; kontakter, umgänge och utbyte av idéer mellan de olika grupperna har försvårats, feodala strukturer med andra primära lojaliteter som med byn, stammen, ätten eller regionen har utgjort stora hinder för att identifikation, lojalitet och solidaritet mellan olika grupper och ett nationellt enande ska uppstå. Många jakobiter som talar turoyo-varianten av syriska och tillhör syrisk-ortodoxa eller syrisk-katolska kyrkan betraktades och betraktade sig själva som ett annat folk än nestorianerna och kaldéerna, vilka tillhörde Österns apostoliska respektive de unierade kyrkorna och talade urmia-dialekten av samma språk.

Men till följd av påverkan av nationalismens idéer och grannfolkens självständighetsrörelser och transformation av kollektiva identiteter från religion till nation och nationsbildningsprocessen i Mellanöstern från andra hälften av 1800-talet och framåt och gruppernas ökade kontakter med varandra, samt de intellektuella folkbildning, kom de olika samfunden och grupperna att börja se varandra som tillhörande en och samma etniska och nationella grupp runt sekelskiftet. Dessa ansåg att den adekvata beteckningen för hela gruppen var assyrier, då språket var det samma, både i tal och skrift trots dialektala varianter, och att gruppen trots tillhörighet till olika kyrkor, hade samma historiska och kulturella ursprung, samma levnadsförhållanden och öde och liknande kultur.

Inte desto mindre anser många syrisk-ortodoxa från Tur Abdin att de inte tillhör samma etniska grupp som kaldéer och nestorianer, och de *disassocierar* sig med beteckningen assyrier. Assyriska nationella enhetssträvanden och de ätt- och kyrkobaserade gemenskaperna och lojaliteterna har kommit att stå i ett antagonistiskt förhållande till varandra. Enhetssträvanden har motarbetats internt av delar av folket och i synnerhet av det religiösa ledarskapet. Ett enande utöver kyrkotillhörighet och klanlojalitet skulle ge den moderna eliten auktoritet och prestige på bekostnad av det traditionella ledarskapets makt och är en av de främsta anledningarna till det interna motståndet, eftersom den moderna eliten försöker bryta klanlojaliteter, introducera nationella strävanden och införa ett solidaritet-



stänkande som hotar kyrkornas budskap om konfessionens företrädare framför etniska lojaliteter. Samtidigt står det klart att de primordiala lojaliteterna inte nödvändigtvis utesluter nationella lojaliteter, utan att relationen avgörs av kontexten, relationen mellan den kyrkliga och profana eliten är ambivalent. Många av den andra generationens nationella tänkare kommer från en religiös bakgrund.

Assyriska nationella rörelser har också motarbetats av grannfolken och även av nationer utanför Mellanöstern, om det inte tjänat deras intressen att uppmuntra en sådan rörelse som till exempel i fallet med England. Den religiösa och ideologiska stigmatiseringen av den mesopotamiska kulturen, tiden och folket med grund i Gamla testamentets avståndstagande från den assyriska kulturen som företräts av kyrkans män, har under århundraden satt djupa spår i assyriernas/syrianernas själ.

Exemplen på avståndstagande och hat mot den assyriska/babyloniska/ kaldeiska kulturen är många: ”ty härifrån utgick de ändlösa krig och erövringståg som slutade med att krossa Juda rike och sände judarna i landsflykt till andra provinser i assyriernas imperium” (Larsen 1996:17). Det har under tvåtusen år varit en händelse att datera eller härleda den kollektiva identiteten till den förkristna tiden, till barbariets och atavismens tid. När detta under modern tid trotsats och identifiering skett med en kultur och civilisation som av arkeologin och historien beskrivits som ”grym, hänsynslös, imperialistisk och terroristisk” (BBV, band II, 1983:92), har denna identifiering inte varit alltför angenäm. Det lämnar ingen sötma i munnen att identifiera sig med eller göra anspråk på härstamning från en sådan civilisation och ett folk som beskrivs med sådana fördömanden. Gamla testamentet har fungerat som stridsskrift med sin svartmålning av den mesopotamiska kulturen och folket har med kompromisslös effektivitet behållit en hatisk attityd gentemot denna kultur och dessa folk. Det är en attityd som starkt influerat vetenskapliga framställningar av den mesopotamiska kulturen och folken i det religiöst sinnade västerländska 1800-talet, ett århundrade som konstituerat arkeologin och historievetenskapen (se t.ex. Larsen 1996). Denna influens är lika stark idag trots att det religiösa inflytandet över vetenskapen avdunstat under 1900-talet.

Den tidigare, för flertalet självklara, identiteten blir i den nya kontexten inte lika självklar och naturlig. Detta medför starka spänningar, motsättningar och splittring i gruppen, mellan olika generationer och olika grupperingar vilka hanterar identitetsarbetet på olika sätt. Motsättningar, utbrytningar och inre söndring är inget nytt utan har kännetecknat gruppens historia i århundraden, men de har fått kvalitativt nya dimensioner i exilen. *Namn- och identitetskonflikten emanerar från antinomien religion och nation och utspelar sig på tre sammanflätade plan: mellan olika fraktioner och eliter samt mellan generationer.* De äldre och de mer religiöst orienterade håller mer fast vid den etnoreligiösa identiteten, medan de yngre och mer sekulariserade lättare anammar den etnonationella identiteten.

De nya förståelseformer, begreppsscheman och kategoriseringar som den nya identiteten utvecklar och utgår ifrån är främmande för många och framförallt för den äldre generationen. Två olika begreppssystem om den egna identiteten kommer i kraftig kollision med varandra. *Begreppen kyrka/religion versus nation låter sig inte översättas till varandra utan bildar en antinomi hos gruppen, de utgör två världsbilder och förståelsekategorier.* Den framväxande identiteten tar avstamp från begreppet nation och den gamla identiteten utgår från begreppet religion. Konflikterna och tvisterna kretsar kring spänningen mellan dessa två begrepp och vilken plats de intar i identiteten. Konflikten blir därigenom även en meningskonflikt eftersom identiteter handlar om mening för den enskilde.

Som vi diskuterat ovan återspeglar detta skillnader i användande och uppfattning om relationen mellan religion och stat/nation i ursprungssamhället respektive västerlandet. Medan i det förstnämnda samhället religiös tillhörighet inte är något som individen avgör själv utan tillhörigheten är tilldelad, är i västerlandet kyrka och stat två åtskilda ting, med uppgift att administrera inom två skilda områden, det andliga och det världsliga. För ursprungssamhället gäller att religionen inte är skild från staten och man gör ingen skillnad på världslig lag och religiöst rättsnöre. Av den orsaken kommer folkgrupper att identifieras utifrån sin religion och inte, som i västerlandet, utifrån sin nationalitet.

För en västerlänning är kyrka och stat två åtskilda ting. Man kan vara troende och medborgare. Medborgarskap är en nationell arvsrätt, men trosbekännelse är något man väljer. I Orienten finns ingen sådan valfrihet i trosfrågor och man kan inte skilja på trosbekännelse och medborgarrätt. Islam är tro, trosbekännelse, moralkod, statslära och lag i ett. Under det gamla islamska kalifatet styrde de kristna sig själva. Hur skulle de kunna styras av lagar, som inte stämde överens med deras tro? Följaktligen kom österns kyrkor att utvecklas till något långt utöver vad vi i väster uppfattar en kyrka vara. Österns kyrkor blev det organ, som försåg sina trogna med identitetsdokument, som skötte skatteuppbörden, som skipade rätt i egna domstolar och som hade att bevara deras intressen. [...] Sälunda är de kristna i moderna stater, som bildades i Mellerta Östern genom första världskrigets fredsavtal, inte kristna till trosbekännelsen, utan till själva identiteten (Brusselsrapporten 1981:1).

Vi har tidigare diskuterat hur etniska gränser skiftar, att de är kontextuella och att etniska identiteter signaleras genom olika markörer, vidare att de olika komponenternas relativa betydelse skiftar, den egna identiteten ges nya innebörder. Vad som är speciellt tydligt är att denna transformation varit radikal och att den så tydligt utgör en gränslinje mellan den äldre generationen och den vuxna generationen av vad den kollektiva identiteten och dess olika komponenter innebär. Detta illustrerar den etniska identitetens föränderliga och bestående karaktär i allmänhet och hur denna konkret förändras i undersökningsgruppen. Att varje generation omförhandlar den etniska identiteten och att de etniska gränserna är historiska och sociala är tydligt vad gäller de två generationer som vi diskuterar här. Som det argumenterats för ovan *kan denna omförhandling enbart förstås utifrån aktörernas strävan att begripa och förstå sig själva och sin omvärld, utifrån aktörernas etnohistoria och deras användande av denna samt framförallt i relation till de etnopolitiska förhållanden som omger aktörerna*. De två generationer vi talar om växer upp under olika etnopolitiska förhållanden med olika former av identitetskategorier, etniska relationer och identitetspolitik vilka jämte gruppens etnohistoria formar och påverkar respektive generations omförhandlande av sin identitet på olika sätt. I Sverige får individer tillhörande den vuxna generationen tillgång till kulturella och utbildningsmässiga resurser i en helt annan omfattning än den äldre generationens tillgång i ursprungslandet. Med dessa resurser och västerlandets identitetskategorier, vilka är nationellt utformade i en politisk kontext vilken möjliggör ett fritt uttryckande av den etniska identiteten och inte reducerar uttrycksmöjligheterna av denna till en eller några av dess dimensioner, med etniska relationer som är vertikala, men inte desto mindre i många avseenden jämlika, är den vuxna generationens position för omförhandlande av den etniska identiteten väsentligt annorlunda än den äldre generationens. Denna positionering av respektive generation är givetvis av fundamental betydelse, endast genom den kan vi förstå de förhållanden som möjliggör respektive begränsar omförhandlandet av den etniska identiteten.

I denna transformation förändras den relativa betydelsen av de olika komponenter som den etniska identiteten vilar på: betydelsen av det prekristna historiska ursprunget, identifikation med de nestorianska och kaldeiska samfundet samt språkets betydelse ökar. I Sverige ökar också identifikationen med ett historiskt hemland, den mesopotamiska kulturen och de olika samfundens gemensamma historiska öde. Den religiösa komponenten intar fortfarande en central roll i den etniska identiteten, men dess forna allenarådande roll har kraftigt minskat. Den nationella identiteten har särskilts från den religiösa, den förres som en vidare identitetskategori som inkluderar den religiösa tillhörigheten, annorlunda uttryckt har en sekulär/nationell identitet särskilts från den kristna identiteten och den senare utgör inte längre allena grundvalen för gruppens identitet; istället för den starka identifikationen med tron och kyrkan sker identifikation med den gamla mesopotamiska kulturen. De fyra grundläggande komponenterna som framträder i den etniska identiteten i Sverige är: språket, historien, det gemensamma ödet och religionen. Men religionstillhörigheten uppfattas som en otillräcklig identitetskategori den ”uppfyller inte alla krav på identitet” (MVG 3:22). Den uppfattas som för vid, som universell, d.v.s. preciserar inte tillräckligt gruppens specifika historia, ursprung eller etniska karakteristika.

[...] min mamma säger att vi var kristna, min pappa säger att vi är kristna, min farbror säger att jag är kristen. Alla säger att vi är kristna, de kan inte svenska. När jag lär mig svenska, konfronteras med svenskarna, skiter de i om jag är kristen eller inte. [...] Jag vet att jag tillhör en nation, en grupp som har ett eget språk, en egen historia, som har lidit tillsammans, som kan koppla det till våra förfäder, assur, kaldu, aram eller vad det heter. Min pappas... Min mammas identitet var Jesus, Salomon, David, Israel, Jakob och kopplat till kristendom och judendom; min är mer kristendom och det här etniska tänkandet (MVG 20:37, 40).

Den ovan beskrivna transformationen av den etniska identiteten i de två olika faser som varit möjliga att urskilja i materialet var okänd för flertalet fram till migrationen till Sverige. Mot bakgrund av dessa förhållanden finns en viktig övergång för de flesta intervjuade i den vuxna generationen, vad gäller deras uppfattning om sin identitet. Denna övergång kan enklast beskrivas som att gruppen fram till migrationen till Sverige har använt sig av begreppet kristen eller suryoyo/suryani som en tillräcklig och adekvat identitetsbeteckning till en upplevelse av att denna är otillräcklig och inadekvat och att man upplevt ett behov av omtolkning och transformation av denna. Även hos den absoluta majoriteten i denna generation har man identifierat sig som kristen med ett särskiljande språk. Känslan av otillräcklighet ”den känslan, jag kan inte säga att det var en nationell känsla, men det var något jag saknade som jag strävade efter, och jag undrade vad det var” (MVG 5:25). Denna identitetskategori har inte minst aktualiserats i mötet med västerlänningarna i allmänhet och i vårt fall med svenskar i synnerhet.

Det var ju enbart det kristna. Idag när jag går tillbaka tänker jag ”Herregud, vad naiv man var”. Idag vet jag hur sekulariserat Sverige är. [...] När man skulle presentera sig sa man ”Hej, jag heter [...] och är kristen”. [...] Man hade ju hört att Sverige var ett kristet land, och att man skulle bli omfamnad på nåt sätt. Jag hade fortfarande en mycket stark kristen identitet. Jag trodde att alla andra här var kristna och att man skulle hitta varandra. Jag hade hittat mina svenska kristna bröder och systrar. [...] det var ju så att när man skulle presentera sig präglades identiteten av att man var kristen. Jag trodde det skulle betyda mycket för dem att de fick höra att jag var kristen. [...] När jag sa det kollade de snarare lite konstigt på mig, och undrade ”Vad menar hon? Det angår inte mig om hon är kristen eller inte”. Det tog mig ganska lång tid att förstå det. [...] Men just då när jag sa att jag var kristen betydde det inte fem öre för dem (KVG 11:7–8).

Användandet av beteckningen *assyrier* uppstår hos den stora majoriteten i den yngre generationen, med få undantag, i Sverige i deras möte med pionjärerna och den nybildade föreningsorganisationen. Dessa erfarenheter upplevs som en omvändelse, som en befrielse, med klarsyn och insikter och många frågetecken som rätas ut och pusselbitar som faller på plats. Betoningen på att gruppen inte haft möjlighet att ta del av sin historia, av sitt pre-kristna ursprung och förnekats en annan identitet än den religiösa är genomgående. Begrepp som Bethnarin, d.v.s. Mesopotamien, och tankar om att gruppen är ättlingar till den antika mesopotamiska kulturen kommer man i kontakt med i Sverige.

Vi var på ett sommarläger med assyriska riksförbundet och det var första gången jag faktiskt såg assyriska flaggan. Det var första gången jag hörde talas om vår historia [...]. Då blev jag väldigt intresserad och tänkte, herregud, det här har jag missat. Det var det här att jag blev så intresserad av assyriernas historia, mitt folk. Den här känslan väcktes. Jag menar inte att jag är nationalist, men det är ändå så att man känner att det har varit ett land, Assyrien, som ingen har sagt till oss. Det har gömts på något sätt. Om man tar Turkiet till exempel, där de inte har tillåtit assyrierna att lära sig läsa och skriva och gå i skolan. Det är ett sätt. Sedan är det böcker som har funnits som är gömda överallt. Det finns - i Turkiet speciellt - inga böcker om assyrier, som var hos assyrier. På det sättet var assyrierna väldigt fattiga i Turkiet och en viss kunskap om deras historia var väl väldigt mycket muntligt. Det fick jag tillgång till här. Det är jag väldigt tacksam för (KVG 12:5).

Innan jag kom i kontakt med assyriska föreningen där, jag var en nolla, jag hade ingen aning om att jag var assyrier, om att jag hade ett språk som är mitt, en kultur som är min, en fråga jag måste kämpa för. Då kom jag i kontakt med föreningen jag gick till. Jag började t.o.m. diskutera med dem om att assyrier är hedningar, sådan propaganda vi hörde när vi var barn av prästen och så. Jag började med folkdans, jag började engagera mig och trivas med den sociala omgivningen i föreningen. Jag började engagera mig och visa mitt intresse, [...] vi diskuterade i flera timmar. Jag kunde sitta och lyssna och lyssna, så hittade jag plötsligt mig själv. Jaha, här är vi, nu är jag assyrier, nu måste jag kämpa för det här. [...] Så det är därför att assyriska nationen har gjort otroligt många bra saker. [Den] Gav mig identitet, det är mycket viktigt. T.ex. om vi tar den assyriska nationella rörelsen så har den gett liv till en litterär tradition bland oss, sången, musiken, folkdanser, kulturen. Det finns inte de traditionerna vi har i Sverige i Tur Abdin, det finns inte *bagi* i Tur Abdin, det fanns inte *shekane* heller, och allt det här är tack vare assyriska nationella rörelsen. Det här sättet att organisera sig, föreningslivet och allt, [...] Så jag tror att har vi levt och klarat oss hittills, har assyriska rörelsen gjort en ny person av mig så kan den också lyckas med andra frågor [...] (MVG 4:14–15).

## Eliter och fraktionsdelning

Förhållandet att flera individer använde den nya beteckningen utan att riktigt ha förstått innebörden av den illustrerar den *begrepps- och identitetsförvirring som många upplevde efter att de anlänt till det nya landet med dess annorlunda identitetskategorier och nationen som grund för identiteten istället för kyrka. För många följde sedan ett mödosamt arbete för en nyorientering och modifiering av gamla identitetskategorier. Detta arbete blev inte minst smärtsamt p.g.a. skilda identitets- och historietolkningar och de motsättningar som uppstod mellan olika fraktioner och generationer*

Det har kostat väldigt mycket energi, och gör det fortfarande. Många av ens närmaste kallar sig för ”syrianer”. Det är en jobbig process. Att behöva strida om vem som har rätt. Om man är assyrier eller om man är syrian. Så är det fortfarande. Men idag skulle jag inte strida med någon om just själva beteckningen, för mig är det samma sak. Om min mor kallar sig ”syrian” och jag kallar mig ”assyrier” är det ingen skillnad (KVG 11:14).

Inom den syrisk-ortodoxa gruppen, vars medlemmar till en början betecknade sig som assyrier, uppstod efter olika konflikter tidigt en fraktionsdelning där en grupp inte kände igen sig i beteckningen assyrier och inte kunde identifiera sig med det åt nationellt håll riktade transformationsarbetet av den kollektiva identiteten. Så småningom myntades med hjälp av svensk inblandning begreppet *syrianer*, vilket är en översättning av turkiskans *suryani*, arabiskans *surani* och syriskans *suryoyo*. Den assyriska gruppen höll fast vid benämningen assyrier som ett nationellt begrepp *inkluderande* den nestorianska, kaldeiska och syrisk-katolska kyrkan, medan den syrianska gruppen inte kände något släktskap med de två förstnämnda samfundet utan höll fast vid den gamla benämningen som gruppen använt sig av och som de varit kända under i ursprungssamhället, fastän med en svensk neoglossism, *suryoyo* översattes till *syrian* då den korrekta översättningen *syrer* skulle komma att förknippas med den arabiska statens Syrien.

Den uppstådda konflikten har sin grund i att man blandar ihop frågan om det etniska ursprunget med den kyrkliga tillhörigheten: – Assyriska föreningen utgår från det etniska ursprunget medan kyrkoförsamlingen gör en koppling till religionen (Persson i Nelhans 1977:2).

Vi är inte assyrier för att vi tillhör en viss kyrka eller en viss organisation. Vi är assyrier därför att vi härstammar från det forna Mesopotamien. - Om vi kallar oss för syrier så bortser vi från att vi som grupp fanns innan vi blev kristna (i Nelhans 1977:2).

Det är av stor betydelse att betona att även den syrianska falangen efter beskrivna konflikter och fraktionsdelning "almost as a response" (Björklund 1981:151) också omtolkade gruppens historiska ursprung och daterade dess etniska ursprung till det antika arameiska folket. Därför är citaten ovan utifrån detta faktum inte fullt korrekta, eftersom syrianernas historiska etniska ursprung står att finna i det arameiska folket, enligt den syrianska falangen. I detta avseende handlar konflikten inte om inkommensurabla identitetskategorier mellan nation och religion, *bägge falangerna transformerar den etniska identiteten i riktning mot en sekulär och i prekristen tid grundad identitet. I bägge uppsättningarna av organisationer har etniska/nationella symboler anammats*. Inte desto mindre har identifikation med nationsbegreppet assyrier hamnat i motsättning till identifikation med kyrkan, vidare har denna identifikation och motsättning existerat, åtminstone på en elitnivå, sedan sekelskiftet, medan daterandet av gruppens etniska ursprung till det arameiska prekristna folket inte sträcker sig längre tillbaka än gruppens vistelse i Sverige decennieskiftet 1970/1980. Därför finns det grund för utsagan att identifikation med nationsbegreppet araméer skett "almost as a response" på identifikation med nationsbegreppet assyrier.

I denna transformation spelar, som det framgått ovan, eliter och andra nyckelaktörer en avgörande roll. De som har en nyckelroll i transformationsprocessen är framförallt intellektuella, konstnärer och organisationsledare samt deras motpol, den gamla eliten bestående av främst prästerskap och klanledare.

Fragmentiering av etniska grupper är inte ovanlig, olika ledare eller organisationer har sällan stöd från hela den etniska gruppen. Istället innebär det att tillhöra en specifik etnisk grupp ständiga konflikter om hur man på bästa sätt ska föra vidare det kulturella arvet i det nya samhället och många undersökningar har noterat segmentering bland etniska grupper (jmf. med Nordahl 1994, Horowitz 1985). I denna strid tävlar olika ledare med varandra, de samarbetar med och motarbetar varandra. Det assyriska/syrianska samfundets homogenitet får inte överskattas och förekomsten av olika fraktioner inom en etnisk grupp visar och uttrycker skilda sätt att uppfatta och artikulera identitet, tillhörighet och historiskt ursprung. Fragmentiering och konflikter mellan grupperingar visar samtidigt på

möjligheter till alternativa allianser och strategier för integration. Därför är det viktigt att både samarbete och konflikt inom gruppen och det etniska ledarskapet uppmärksammas. Eliternas mål, de strategier som står till buds och sannolikheten att målen ska uppfyllas påverkas av den identitet eller de identiteter eliten valt och den som andra tillskriver dem (jmf. med Briggs i Wong 1977).

Utfallet av transformationsprocessen med identiteten bestäms av interaktionen mellan dessa två eliter, vilka hanterar den etniska identiteten olika och använder olika aspekter av den för att uppnå uppställda mål, och folket samt det nya samhällets strukturella utformning. Denna interaktion kan komma till uttryck i konflikt och konkurrens eller i samarbete och förhandling av makt. Vilken form av interaktion som uppstår beror på parternas positioner, strävanden och mål. Formerna för interaktion växlar över tid och nya allianser kan uppstå. De bägge eliternas interaktion med varandra består både av konflikter och samarbete. Beroende på olika styrkeförhållanden och vilka frågor som berörs har denna interaktion förändrats. De båda eliterna är på det hela taget negativt och fientligt inställda mot varandras uppfattningars främsta symboler – kyrka versus nation. Den intrikata relationen mellan prästerskapet och de nationella tänkarna har framskymtat i föregående kapitel. De nationella tänkarna var själva utbildade vid kyrkans institutioner och fick i fragment insikter om det prekristna arvet och om de olika kyrkornas gemensamma historiska och språkliga tillhörighet. Gruppens historia och kulturella arv utgör ett vapen i transformationsprocessen, till detta kommer nyförvärvade resurser och positioner i det nya samhället.

Det i Sverige uppkommande nya unga ledarskapet, vars majoritet utgjorde den tredje generationens enhetssträvande tänkare, var i sin världsbild, begrepps- och diskursuniversa format och påverkat av de två föregående generationernas nationella idéer och det nya samhällets nationellt baserade kategorier för kollektiva identiteter, samt den politiska och kulturella strukturens möjlighetsbetingelser. Med detta ledarskap inträder en tredje fas med ankomsten till Sverige. De förvaltar och förnyar arvet med transformation av den kollektiva identiteten från etnoreligiöst baserad identitet till etnonationellt baserad identitet. De utgör pionjärer inom olika organisationer, de har skapat organisationernas former och formulerat gruppens mål. Föreningsbyggandet, sökandet efter rötter och erkännande samt transformation av kollektiv identitet hängde samman med och manifesterade gruppens sammansatta och långa historia samt omvälvningar såsom moderniseringsvågor i ursprungslandet och migrationen.

De assyriska nationella rörelserna tror på att ett tillvaratagande av mänskliga rättigheter och att en upprättelse måste komma från folket självt, och de strävar efter att skapa, väcka och förstärka denna syn. Den hävdar att om inte nationen väcks, d.v.s. om inte de olika fraktionerna enas och kräver rättigheter i Mesopotamien, väntar nationen sin död. Strategierna för dessa strävanden är inte påfallande klara eller förankrade. Rörelsens ledare har inte några självklara och entydiga roller, makt eller auktoritet.

Den traditionella och moderna eliten i gruppen kan karakteriseras på följande sätt: Den traditionella eliten antar identiteterna *kristna*, *syrisk-ortodoxa*, *suryoyo* eller *Tur Abdinbor* beroende på kontext och situation, vilket står i opposition mot den moderna elitens användning av olika identiteter.

Den nya eliten antar identiteterna *kristna assyrier*, *assyrier*, *svensk-assyrier* och använder en etnisk identitet som är mer sekulär och större, i bemärkelsen att den inbegriper olika platser och samfund i Mellanöstern.

De bägge eliternas interaktionsmönster skiljer sig kraftigt åt. Medan den moderna elitens krav på individens deltagande och medlemskap i olika institutioner och föreningar i huvudsak är orienterad mot och grundad på kompetens, är den gamla elitens krav grundade på traditionella krav. De bägge eliternas institutioner är uppbyggda på två olika principer. Den traditionella eliten vill bevara gamla paternalistiska, patriarkala och släktskapsbaserade organisations- och auktoritetsrelationer. Gamla värden och normer ska efterlevas och de som avviker fördöms. Ovan beskrivna konflikter och fragmentisering i olika organisationer handlade i stor utsträckning om strid mellan traditionellt respektive modernt ledarskap. Inte minst utlöste de nya levnadsförhållandena i Sverige en kris i ledarskap (Björklund 1981, kap IV, Andersson 1983). Följande beskrivning av strider om ledarskap inom föreningen i Södertälje vid mitten av 1970-talet bestyrker riktigheten i denna tolkning.

De äldre assyrierna, som var ledare i såväl kyrkan som Assyriska föreningen, hade stora svårigheter i relationen till kommunen och andra myndigheter – många av de äldre var analfabeter, ej svensktalande och ofta helt främmande inför samhällsstrukturen i Sverige. Assyriska föreningen tog allt eftersom till sig de nyinvandrade och efter hand som de nya medlemmarna fick rösträtt och uppfattade de äldre som mindre kompetenta än de yngre krafterna från sportklubben, kom de yngre männen att väljas in i styrelsen för Assyriska föreningen. Detta val var mot alla tidigare kända och tillämpade principer bland assyrier/syrianer. De äldre, som i enlighet med gammal tradition ansåg sig ha monopol på ledarskapet, tyckte att de nyinvalda var för unga för den 'position' de hade erhållit och detta var upprinnelsen till den första konflikten inom föreningsrörelsen i invandrargruppen (Rikspolisstyrelsen 1981:28).

De värden och symboler som den traditionella eliten använder är firande av traditionella religiösa helger, och de månar om att säkra medlemskap inom traditionella institutioner och traditionen. Deras uppfattning av att vara en sann medlem i gruppen är att följa traditionen och bevara den ursprungliga kulturen, de ursprungliga institutionerna och den religiösa identiteten i Sverige. Den förespråkar upprätthållande av ett segregerat samfund som den kan styra efter gamla auktoritetsmönster och vill motverka och minska kontakterna med storsamhället och bevara den assyriska kulturen. Den gamla eliten står för de traditionella värdena, social organisation och hierarki medan den nya eliten står för nytänkande och utveckling samt förändring av de traditionella institutionerna, auktoritetsrelationerna och könsrollerna.

Den moderna eliten kritiserar kyrkan och argumenterar för upplysning och rationalitet. Den ifrågasätter den gamla ordningens institutioner, patriarkala band, könssegregation, klanlojalitet och de sociala traditionerna. De förhållanden som påverkar de institutioner och den kultur assyrier/syrianer levte med och fört med sig till Sverige utgörs av demokrati, centralisering och byråkratisering, vilka påverkar traditioner, sociala strukturer, värden och normer. Demokratins betoning på jämlikhet medför frigörelse från traditionella auktoritetsband. Nationens och statens centrala roll motsätter sig andra lojalitetsband och andra former av auktoritets- och maktutövning. Den centraliserade makten kommer i konflikt med traditionell auktoritet och underminerar lokalism och hierarkier. Det moderna samhällets individualism och statuspositioner upphäver det traditionella samhällets tilldelade statusjämlighet och positioner. Individualismen påverkar familjestrukturen, den står i motsats till en hierarkisk uppbyggnad av social ordning och auktoritet. En viktig grund för prästerskapets ledarposition i ursprungslandet var att de tillhörde de skriv- och läskunniga i motsats till majoritetens analfabetism, men som en följd av ökande läs- och skrivkunnet undermineras denna grund i Sverige.

The new leaders won supporters because they obviously possessed contacts with strategic people in the large society, and these leaders alone had the necessary cultural competence to form effective and successful relations with authorities, lawyers, and others. The main resource of these leaders was in fact this competence. For some the democratic system itself, with its secret individual elections, became a resource, and they therefore fiercely attacked the familistic principles in politics [...] (Björklund 1981:140).

[...] the associations to a great extent represent a response to the requirement of the Swedish society and its immigration policy. At the same time they have offered a welcome opportunity for a new group of leaders to acquire power. In part they have removed the basis for traditional political strategies, at the same time they have contributed to the decline of traditional systems of authority (Björklund 1981:152).

Den gamla eliten anser att den nya brister i respekt mot gruppens tradition, mot dess ärevördiga institution, dess religiösa identitet och historia. Den anser att den nya eliten på ett allvarligt sätt förnekar sitt ursprung och sin genuina identitet och att den politiserar gruppens identitet på ett farligt sätt.

Den nya eliten interagerar med myndighets- och organisationsverige och använder de möjligheter och resurser som samhället erbjuder. Den nya eliten vill synas mer i debatten i offentligheten medan den gamla eliten inte är bekant med sådana strategier och inte tror de är fördelaktiga eftersom den tror att synlighet får negativa följder. Den nya eliten är politiskt mer medveten och inriktad och agerar genom demonstrationer, protester och allianser med andra etniska grupper och samarbete med svenska institutioner för att få erkännande och för att få delta i samhällslivet.

*Den beskrivna konflikten mellan eliterna handlar till sin essens om en kollision mellan rationalism och nation å ena sidan och religiös auktoritet och kyrka å den andra sidan.* Rationalism och vetenskap föddes i ett samhälle som dominerades av religiösa antaganden och traditioner, lett av ecklastiska ledarskap. De senare såg i vetenskapen ett hot mot världsordningen och sin maktposition. Vetenskap och rationalism hotade den religiösa och feodalistiska ordningens grunder och axiom. Den ställde människans förnuft i förgrunden framför den gudomliga upplevelsen som väg till kunskap. Makthavarnas och de intellektuella politiska och sociala position hotades. Rationalismen hade vapen för att tillintetgöra tron, försvaga kyrkan, radera legitimeringsordningarna och ideologin i samhället.

Då kom den här ungdomen, för att göra sig fri från den här korruptionen av kyrkan och de här agorna som är analfabeter, som är mycket billiga, och bildade organisationer efter det europeiska mönstret. De här organisationerna började dra till sig folket genom att vi kunde språket, vi kunde vara tolkar, vi kunde försvara, demonstrera, för folket. Kyrkan kände sig hotad och tappad på sin makt. Då började de reagera. [...] Då började prästerna anklaga oss för nestorianer, kommunister, vi är mot kyrkan och då började klanerna som känner att de har förlorat inflytande, samarbeta med kyrkan. Det är klart. Folkets majoritet var analfabeter, var okunniga; de går efter den här saken. De var medvetna, de stannade kvar i rörelsen (MVG 20:37–38).

När vi talar om kyrkomännens maktställning och ledarskap, de var vår elitklass som styrde, kan vi påstå att när den assyriska rörelsen började i Sverige, den började i första hand här, i mitten på sjuttioalet fram till -83 eller -85, under en tioårsperiod, så minskade prästerskapets makt hos en stor del av assyrierna successivt, och man övergick till det civila ledarskapet, vilket var tanken bakom den här rörelsens sätt att arbeta, kulturellt och organisatoriskt. Det var att tillvarata assyriernas intressen som folk istället för att som kyrkofäderna gå i andras ledband och för sina egna intressen (MVG 17:7).



Kollisionen mellan rationalism och den traditionella samt religiösa auktoriteten upprepas i komprimerad form och med fördjupad intensitet i undersökningsgruppens möte med västerlandet. Gruppen kommer från en religiös kontext med en religiös identitet och religiösa hierarkier till ett samhälle som är organiserat kring rationalism, vetenskap och förnuft. Precis som i det historiska mötet mellan rationalism och de religiösa feudala grupperna gör prästerskapet allt för att isolera, exkludera och exkommunicera alla sekulära, rationalistiskt tänkande individer och grupperingar. Kollisionen är kraftig även om gruppens vistelse i västerlandet med tiden leder till att allt fler i ökad utsträckning inser behovet och nödvändigheten av att uppmuntra sekulär utbildning och upplysning, för att gruppen ska kunna bemöta och hantera internt och externt uppkomna behov och krav och för att kunna ta tillvara gruppens intressen.

Dessa förhållanden stärker de sekuläras position trots de kyrkliga auktoriteternas kompromisslösa försvar och ansträngningar att behålla status quo, d.v.s. att utöva oinskränkt intellektuell och social makt. Med varje individ som utbildar sig i nya professioner som journalister, lärare, ekonomer, vetenskapsmän, advokater, tjänstemän etc., förstärks de sekuläras position medan prästerskapets inflytande i motsvarande utsträckning reduceras.

Olyckligtvis kom kyrkofolket före prästerna till Sverige. Prästerna talar i regel inte svenska. De har små kunskaper om det land i vilket de lever och arbetar. Därför kan de varken ge församlingsmedlemmarna råd eller hjälp när det gäller deras anpassningsproblem. För det ortodoxa prästerskapet innebär denna situation ett hot mot deras traditionella ledarroll. Prästernas kontakt med församlingen har kommit att inskränkas till den som äger rum vid mässor, dop, högtider och begravingar. Detta kan ses som en symbol för den chock som inträder när den ortodoxa kyrkan konfronteras med västvärldens sekulariserade samhällsordning, ty normalt sett så existerar aldrig den ortodoxa kyrkan lösgjord från sina församlingars sociala liv (Desmond Carragher, representant för KFUM som arbetade med gruppen under deras första decennium i Sverige, citerad i Andersson 1983:76).

Carraghers slutsats är att prästerskapet strävar efter att behålla sin traditionella ledarroll men p.g.a. sin ringa utbildning och att de inte varit förberedda ”på vad det innebär att inneha prästtjänst i högindustrialiserade samhällen” (Jürgen Miksch, knuten till evangeliska kyrkan i Frankfurt, citerad i Andersson 1983:77) har de svårigen kunnat behålla ledarrollen intakt.

Att den nya eliten blir starkare och får mer makt på bekostnad av den gamla kan förklaras av den demografiska förändringen i riktning mot fler unga som är uppväxta eller födda i Sverige, vilka i högre grad identifierar sig med den nya eliten som är mer framtidsorienterad, och mer förmögen till att förstå och diskutera samtidsproblem. Gruppens liv i exilen och majoritetssamhällets kulturella förväntningar, sociala organisation och regelverk dess materiella och etnopolitiska strukturer utövar ett tryck på förändringar av gamla auktoritetsrelationer, klanlojaliteter, traditionella könsroller, mot individens frigörelse, professionalisering, demokratiska principer och ideal om jämställdhet demokratiska organisationsregler, integration av gruppen i storsamhället, moderna värderingar, förändringar vilka gynnar den nya eliten. Socialt handlande på bas av släktskap eller klantillhörighet ersätts av politiskt, socialt och kulturellt grundade organisationer vilka överskrider de förras lojalitetsband.

Den unga elitens grundvalar är det moderna samhällets normer och värderingar, dess organisationsstruktur och auktoritetsrelationer, anammande av demokratiska beslutsprocesser och jämställda könsroller. Den arbetar således för upphävande av gruppens traditionella auktoritetsstrukturer och institutioner och därmed för begränsning av kyrkans maktställning och framförallt dess inblandning i världsliga angelägenheter.

Alla dessa förändringar stärker den nya framväxande identiteten och möjliggör den nya elitens framväxt samt bidrar till att ge dess visioner och argument legitimitet samtidigt som de underminerar den traditionella elitens position och grundvalarna för dess ledarskap. Detta har medfört en stor frustration för den traditionella eliten vars tidigare hegemoniska makt kraftigt ifrågasätts och vars position undermineras. I vissa fall har den nya eliten drivit ett veritabelt korståg mot den gamla eliten. Dessa förhållanden och konflikter har lett till rubbningar i gruppens tidigare relativt stabila sociala relationer och klara auktoritetsrelationer, vilket möjliggör och nödvändiggör en kraftig omstrukturering av de sociala relationerna, auktoritetsrelationerna och ledarskapet. Det är mot bakgrund av dessa förhållanden i Sverige och de historiska förhållandena som de bildade organisationerna och den profana elitens arbete ska betraktas.

Denna strävan utgör de facto även ett direkt hot mot den gamla elitens inkomstkällor genom att dess mest framskjutna institution, kyrkan, får minskad betydelse i Sverige, dels p.g.a. sekulariseringen, men framför allt för att nya institutioner som skapas i Sverige övertar och mer effektivt hanterar en rad uppgifter som kyrkan tidigare ombesörjt.

Längs med dessa förändringar, eller snarare under ytan på dessa, försiggår en mer existentiell och ontologisk förändring. Undersökningsgruppen dras in i västerlandets sekulära tillstånd och tvivel väcks kring den tidigare absolut omhuldade tron att Gud är allsmäktig och god och människans beskyddare. När dessa tvivel uppstår inträder en existentiell kris. De som har svårt att acceptera människans lidande och orättvisor får då behov av att omfatta andra åskådningar, som kan förklara och se världens orättvisor på ett annat sätt. Dessa åskådningar har inte minst varit radikala ideologier som tror på människans kollektiva ansträngningar och hävdar att det genom politiskt arbete går att göra något åt orättvisa levnadsförhållanden (Smith 1981).

De religiösa trodde och har alltid trott att om de inte är till besvär, inte säger ifrån eller förhäver sig, utan vänder andra kinden till, kommer allt att ordna sig och de kan leva i fred och gemenskap med grannfolken i sina ursprungsländer. När den gudomliga försynen inte var tillräcklig letade man efter nya, mer världsliga lösningar. Detta sökande har accentuerats ytterligare i västerlandet. Frågan som behöver besvaras är hur gruppen ska leva här, vilket förhållningssätt man har till de kvarvarande assyrierna/syrianerna och de som finns i andra länder. Prästerskapet intog tidigare underdånighetens och metafysikens strategier och det är inte svårt att se den traditionella auktoritetens kris i gruppen, då den i nya sekulära levnadsförhållanden inte nöjer sig med detta utan föreslår mer världstillvända och politiska strategier. Detta kräver inget mindre än en revolution. Om denna historiska revolution skriver Smith att den medförde

[...] a transposition of the ancient problem of meaning away from the spiritual sphere into a material and social plane. Injustice and suffering were not divinely ordained instruments of man's spiritual betterment, or inevitable components of earthly imperfection; they were mainly man-made problems with human solutions which men of good faith and intelligence could arrive at and implement for their less fortunate fellow-men. Such a conclusion sapped the vigour of traditional faiths, as it undermined the intellectual edifice of revealed dogma. Above all, it eroded the social and political relevance of religion, and the basis of ecclesiastical authority. Religion became more and more the expression of private convictions, an inspiration or consolation for the inward crises and joys of an individual's life, rather than a matter of public concern or communal action (Smith 1981:93).

Den dominerande uppfattningen hos den unga intervjuade eliten om kyrkans roll i ursprungslandet är att den varit övervägande positiv. På grund av ovan beskrivna politiska

förhållanden och arvet från milletsystemet spelade kyrkan en avgörande roll i gruppens sociala, kulturella och politiska liv som framgått ovan i gruppens kollektiva identitet, genom att den kom till uttryck genom kyrkotillhörighet eller snarare religionstillhörighet. Det litterära språket har upprätthållits och förts vidare i kyrkan som institution och genom dess lärda. Politiskt har kyrkans ledning också varit folkets representanter gentemot makthavare och internt fungerat som auktoritet vid konflikter och som vägledare. Emellertid avlossas det från många också en skarp kritik mot vad som uppfattas som okunnighet och bristande mod till att upplysa sina församlingsmedlemmar om deras nationella historia och rättigheter. Vidare genom att kyrkan odlat resignation och passivitet inför andras dominans, att den lärt folket underkastelse och att finna sig i att bli orättvist behandlat istället för att kräva sina folkrättsliga och mänskliga rättigheter. Det är viktigt att framhålla att denna kritik också framförs av ett fåtal i den äldre generationen: ett exempel från vardera generation:

Kyrkan, om jag skall prata om kyrkan i Tur Abdin bara. Eftersom vi inga politiska organisationer hade i Tur Abdin, spelade kyrkan en mycket stor roll bland folk i Tur Abdin, de hjälpte folk mycket i Tur Abdin för att ena dem och bevara sig och integrera sig med varandra. Kyrkan jobbade mycket för folkets intresse. Om det blev en konflikt i en by t.ex. hjälpte kyrkan direkt genom att gå in i konflikten och lösa den. Det finns många exempel jag kan ge. Kyrkan spelade en mycket stor, positiv roll i Tur Abdin, mer än här i Sverige. [...] Det negativa som spontant kommit från kyrkans sida har aldrig varit avsiktligt, det beror på okunnighet bland prästerskapet. [...] Det fick de konsekvenserna att de predikade fel, de ledde folk fel, de tolkade religionen på fel sätt osv. [...] när han [Jesus] sa till människorna: Om någon slår dig på ena kinden, skall du vända den andra till. Men han gjorde inte det, Jesus gjorde inte det. När en romersk soldat slog honom när han gick till korsfästelsen vände han inte andra sidan till. Han frågade honom: Varför slår du mig utan rättvisa? Han sa: Vi måste lära folk det här ordet också: Varför gör du det här utan rättvisa, på orättvist sätt? Inte bara andra saker osv. Det är den negativa roll som kyrkan spelade bland vårt folk (MVG 3:34).

Kyrkan har inte gjort något bra för folket, så som jag ser och förstår det. Kyrkan har inte gjort ett dyft för folket, jag ska tala om varför. Om jag tex blev utsatt för att någon förstörde mina vinstockar och jag vände mig till prästen och sa att jag tänkte hämnas på dem som gjort det. Då svarade prästen: "Nej min son, låt bli, låt gud bestraffa dem. Gud kommer att hämnas dig.". När våra kvinnor blev bortrövade: "Låt gud betraffa dem" När de förstörde vinstockarna: "Låt Gud bestraffa dem". När de stal boskap: "Låt Gud bestraffa dem". Och fram till idag och vi har inte sett att Gud har gjort något.[...] jag kan säga att det inte fanns någon som var kritisk. Alla trodde på kyrkan och Jesus. Och nu på senare tid, när de gått genom kaos och helvete är det några som tänkt om, men det är fortfarande många som är som förr, okritiska och tror att Gud ska lösa deras problem. Vad det är som hände sa de: "Låt Gud ta hand om det" (MÅG 1:13).

Däremot är denna positiva uppfattning om kyrkans roll i Sverige i klar minoritet bland de intervjuade i den vuxna generationen. Här spelar kyrkan en direkt negativ roll, menar de flesta. Kritiken gör gällande att prästerskapet sätter sina intressen av att behålla kontrollen och ledarskapet över folket framför folkets intresse.

Och där tror jag också att kyrkan har spelat en viss roll. Plötsligt var man av med makten, ensamrätten på att vara folkets talesman, organisation på något sätt. I stället försökte man via människors känslor påtala att det här är en ny religion, om ni skall vara duktiga kyrkans församlingsmedlemmar skall ni hålla er borta från det, och det vann gehör hos en viss del av församlingen, den stora delen som inte var upplysta, som kände sig främmande för det (KVG 18:19).

Kyrkan blev visserligen inte av med sin makt och ensamrätt att vara folkets företrädare, men denna makt och ensamrätt ifrågasattes kraftigt av det civila ledarskapet vilket också historiskt sett fick en unik auktoritet i gruppen.

Det har också framgått att p.g.a. politiska förhållanden, den långvariga kyrkoschismen och inte minst arvet från milletsystemet och kollektiva identitetskategorier som sammanföll med religion och kyrka, var kyrkans hållning mot nationella och enhetssträvande idéer negativ. Det gjorde en brytning och konflikt mellan nation och kyrka ofrånkomlig. Inte desto mindre har kyrkan internt aldrig tagit avstånd från det antika arvet och ursprunget, däremot har den starkt tagit avstånd från de moderna idéerna om nationen och försök till bildande av ett civilt ledarskap som arbetar politiskt och kulturellt.

[...] kyrkan tog inte avstånd från det, det var vårt arv sa de. Annars hade de inte lärt ut det till oss. Där kommer vi in på varför man några årtionden senare började bekämpa det hela från kyrkans sida, det var nog inte för att man förnekade vår tillhörighet till det forna assyriska imperiet, utan det var nog för att man såg sig nödgad att slåss för sin makt. För man såg att de unga assyriska föreningarna började vinna terräng och ta makten, och man börjar slåss. Så hittade man på allt mellan himmel och jord för att svärta ned den assyriska rörelsen, man lyckades, efter några år visade det sig inte alls vara sant och så hittade man på nya saker, och nya saker (MVG 17:12–13).

Kyrkan spelade en avgörande roll i fraktionsdelningen mellan assyrier och syrianer. Det nya ledarskapet hamnade i onåd hos prästerskapet. Kyrkan höll fast vid den religiöst präglade identitetsbeteckningen och hade vidare inget intresse av enhet mellan de olika kyrkorna. De ville hålla nationella idéer utanför kyrkan och patriarken hotade med att bannlysa de individer som drev social och kulturell verksamhet för en transformation av identiteten mot en nationell identitet. Kyrkan kom därmed att stå på den syrianska falangens sida, vilken företrädde en mer traditionell identitetspolitik, i linje med den som gruppen haft under halvannat årtusende. Den assyriska falangen hamnade obevekligen i antagonism med kyrkan och prästerskapet drog sig inte för att isolera, blamera eller exkommuniera de som arbetade och försvarade enhetstanken och den nationella identiteten. Den ovan diskuterade konflikten mellan religion och nation bröt ut ännu en gång.

Fraktionsdelningen mellan den assyriska och syrianska gruppen fördjupades och förvärrades genom kyrkans fördömande av den assyriska gruppen och dess ledare, vilka vågade ifrågasätta kyrkans auktoritet och ledarskap. Från de nationella tänkarna riktades kritik mot att prästerskapet var okunnigt, att det var korruperat, att kyrkan i Sverige var i händerna på starka klaner, att utländska intressen hade infiltrerat kyrkan. De som stod på kyrkans sida ansåg att kritik och angrepp på kyrkan var skadlig. De betonade och betonar kyrkans sammanhållande och bevarande funktion. Genom kritiken av kyrkan, menade och menar de, öppnas dörren för ungdomars sekularisering och fjärmande från kyrkans inflytande. I konflikten utpekade prästerskapet, kyrkans försvarare och de som företrädde den traditionella identitetspolitiken representanterna för den assyriska rörelsen som hedningar som övergett sin tro och enhetssträvanden mellan kyrkorna togs som bevis för att de syrisk-ortodoxa gått över till Nestorios lära. De betvivlade rörelsens bevekelsegrunder och betraktade identifikationen med nationsbegreppet assyrier som historieförfälskning och artfrämmande för de syrisk-ortodoxa från Tur Abdin. De hävdade vidare att denna identifikation inte existerat i hemlandet och därför missstodde de denna identifikation. Assyriska riksförbundet uppfattades vara styrt av Chicago och de som dyrkade den bevingade tjuren, de syrisk-ortodoxa som identifierade sig med nationsbegreppet assyrier uppfattades som "falska assyrier", till skillnad "från de riktiga assyrierna", d.v.s. nestorianer. I en retrospektion sammanfattar en av initiativtagarna till bildande av *Syrianska*

*riksförbundet* och *Babro Suryoyo* samt *Syriac Universal Alliance* och ledargestalt denna tid och polarisering på följande sätt:

Syrianer började organisera sig i kulturella organisationer i slutet av 70-talet för att bemöta s.k. assyriska organisationers falska propaganda och desinformation om syrianernas språkliga och etniska (nationella) hemvist (Ishak Akan i Atman 1996:203).

De politiska förhållanden som omgärdar den syrisk-ortodoxa kyrkan i hemländerna har återverkningar även i Sverige. Och vi känner igen dessa misstankar och denna kritik från kyrkans agerande i ursprungsländerna, d.v.s. att kyrkan inte är självständig och inte råder över sin politik och inte kan, vare sig den vill eller inte, stödja nationell verksamhet bland sina församlingsmedlemmar. Eftersom kyrkan har sitt säte, sina kyrkobyggnader och kloster och bibliotek i ursprungsländerna är den bakbunden och tvingas anpassa sig efter regimernas krav. Det är detta samband som citatet berör, utländska intressen åsyftar olika regimer i ursprungsländerna vilka har intresse av att motarbeta den assyriska rörelsen. Detta är en utbredd uppfattning bland de intervjuade och det finns flera indikatorer som pekar på det riktiga i denna uppfattning. Att regimerna i Mellanöstern inte är positiva till nationell aktivitet bland assyrier bestyrks t.ex. av det nämnda fallet med irakiska agenter som försökte förgifta AUA-delegater vid en kongress i Sydney.

Klart står dock att även om utländska intressen inte varit inblandade och motarbetat den assyriska rörelsen är kyrkans position i ursprungsländerna prekär och den har inget annat alternativ än att anpassa sig och hålla sig på god fot med makthavarna i respektive länder. Förlängningen av detta är att kyrkan inte kan stödja rörelser eller organisationer som reser krav vilka dessa regimer inte vill vidkännas. Den syrisk-ortodoxa kyrkans högsta ledare vet att sådana krav får omedelbara konsekvenser för kyrkan och dessa folk i ursprungsländerna. Hanf (1980) som diskuterar de kristna minoriteternas situation i Mellanöstern urskiljer tre olika reaktioner som de kristna intar på hoten av äldre och nyare slag i Mellanöstern: 1) de kan försöka anpassa sig till och överleva under rådande villkor; 2) de kan resignera och dra sig tillbaka och ytterst utvandra, och 3) de kan aktivera sig politiskt i förhoppning om att kunna få medinflytande. De som intar den första reaktionen är företrädesvis de kyrkliga och andliga ledarna, fastän deras personlighet och personliga mod och kloket skiljer sig åt.

Det är i första hand de andliga ledarna och främsta företrädarna för de kristna grupperna som försöker åstadkomma ett modus vivendi med härskarmakten i respektive fall. Avsikten är att tillförsäkra församlingarna existensmöjligheter och så drägliga förhållanden som möjligt. Hur resultatet blir beror å ena sidan på ledarnas personliga egenskaper och å andra sidan – huvudsakligen – på aktuella omständigheter (Hanf 1980:211).

Kyrkans balansgång är således mycket krävande och det är en naiv och okunnig uppfattning att inte ta detta i beaktande, när kyrkliga ledare uttalar sig offentligt om regimerna i Mellanöstern eller om sina folk i ursprungsländerna och i exilländerna. Ett signifikant exempel på ett sådant offentligt uttalande är det som den syrisk-ortodoxe biskopen Mar Afrem Aboodi gjorde när han intervjuades av den arabiska tidningen *Al Arab* i London maj 1979:

Vad tidningar här i väst påstår om att de kristna i den islamska världen är förföljda är bara lögn. Dessa tidningar vill göra skillnad mellan muslimer och kristna i de arabiska och muslimska länderna. Och detta är inget nytt. Det är en metod som använts ända sedan korsfarartiden – och den används fortfarande (Andersson 1983:85).

Den syrisk-ortodoxa kyrkan har i jämförelse med t.ex. den koptisk-ortodoxa eller grekisk-ortodoxa kyrkan (se Hanf 1980:209) inte haft någon kraftfull politik. Kyrkans geografis-

ka läge och befolkningsmässiga antal är viktiga skäl till dess brist på inblandning i politiken, till skillnad från de assyriska, maronitiska och armeniska kyrkorna vilka alla genom sitt geografiska läge hade en de facto autonomi, och de försökte försvara sin självständighet och i början av 1900-talet upprätta självständiga stater (Hanf 1980:209). Ett viktigt undantag från den räddhågsna politiken i den syrisk-ortodoxa kyrkan är t.ex. den syrisk-ortodoxe ärkebiskopen Georg Saliba som agerat politiskt i sitt stift Beirut, bl.a. genom hjälp till den maronitiska gruppen under inbördeskriget i landet (Andersson 1983:87–89).

### Identitetskonflikt mellan den äldre och yngre generationen

Identitetsbeteckningar är laddade med historiska innebörder och därför handlar konflikten inte bara om att en gammal identitet förändras och att nya element inkorporeras i den utifrån nya etnopolitiska förhållanden. Framflyttandet av själva begreppet *assyrier/othoruyo* i motsats till *suryoyo* framkallar starka reaktioner i den äldre generationens medvetande och hos dem som håller fast vid religion som grund för identitet därför att det förra begreppet tolkas och upplevs synonymt med begreppet hedning, okristlig, antikyrklig och antireligiös. Gruppen har i nästan tvåusen år identifierat sig och identifierats av grannfolk i och genom sin kristendom i allmänhet och genom sin kyrkotillhörighet i synnerhet. Gruppen har under århundraden särskilt och diskriminerats, tidvis förföljts och förtryckts p.g.a. sin religion. Religion och identitet och etnicitet har varit ett, och religionen har varit den särskiljande identitetsfaktorn mellan individer och kollektiv. Människor har gått i döden för sin religion, krigat i religionens namn. Identitetens profana dimensioner har i århundraden varit oupplösligt förenade med en sakral dimension.

Identitetsfrågan kan inte förstås separat från frågan om religionen och när dessutom denna relation så kraftigt och på så kort tid ifrågasätts av sekulariserade inom gruppen och av det moderna samhällets sekulariserade ordning, blir transformationen av identiteten inte bara en identitetsfråga utan också en fråga om förändring av meningssammanhang, av tro och försanthållanden. Transformationen av identiteten blir i vissa avseenden svår att särskilja från en sekulariseringsprocess och denna upplevs och tolkas av de troende som detsamma som desintegration och alienation, som övergivande av livets värdefulla och sanna värden. Separation av identitet och religion ses som en omöjlighet och ifrågasättandet av kyrkans och prästernas auktoritet som kätteri. Religionen är för de troende den yttersta källan till liv och mening. Den ligger till grund för deras uppfattning av samhället och världen, av människor och deras uppförande. Utifrån den bedöms moral och omoral, gott och ont, tillåtet och icke tillåtet. Religionen har i århundraden försett dessa människor med referensramar av övertygelser och gjort det möjligt för dem att begripa och ordna den yttre verkligheten och den har utgjort en stark integrerande kraft.

Äldre generationer är med få undantag främmande för behovet av detta historie- och identitetssökande, och förstår inte meningen med frågeställningen, medan yngre generationer, inte nöjer sig med den ständiga referensen till religionen och kyrkan. De flesta av de äldre känner inte igen sig i den nya framväxande etnonationella identiteten, den upplevs i själva verket som ett hot.

De trodde på allvar att man avgudade tjuren istället för kyrkan och Gud. Min mamma förstod att det inte var sant, men ändå, [...] Så ibland trodde hon på det. Ibland när vi satt och pratade, så skämtade hon: ja, ni gör väl det. Men hon trodde ändå inte allvarligt på det. Att min pappa tyckte att det var normalt att de är kristna och tillhör kyrkan, men assyrier det är vår nationella identitet som grupp. Vi är assyrier som grupp, men vi är kristna, vi tillhör syrisk-ortodoxa kyrkan. Det är liksom två skilda saker. Det var han väldigt medveten om min pappa. Det gjorde allting mycket lättare (KVG 12:9).

Dessa förhållanden var prästerskapet inte sena att använda sig av för att misstänkliggöra den nya framväxande identiteten och de äldre hamnar i själva verket mellan de två antagonisterna. Identitetskonflikten utspelas således på två sammanflätade plan. På det ena planet rör det sig om en genuin identitetskonflikt, vilken framförallt råder mellan den äldre generationen och den yngre generationen. Det handlar om kollision mellan olika sätt att tolka, förstå och uppleva den egna identiteten och tilldela dess olika komponenter olika betydelser. De två generationerna, vilka är formade av olika samhälleliga förhållanden och uppväxta med betydligt olika grad av utbildningsmöjligheter och frihet till att uttrycka sin etniska identitet, tolkar och uppfattar den på olika sätt.

Idag kan jag med tanke på hur mycket man kämpar här i det västerländska samhället och så rädd man är om den här identiteten, tycka vi var för passiva därnere. Idag, med facit i handen, vet jag vad det beror på. Föräldrarna gav inte den nationella identiteten, utan det var enbart en kristen identitet man fick. Jag anklagar inte dem heller. Det handlar om kunskap och utveckling. Som föräldrar gjorde de det de trodde var det bästa. Hade man redan i Turkiet blivit medveten om den nationella identiteten, tror jag många skulle kämpa på ett annat sätt, kanske för att få vara kvar. Men det är som sagt lätt att säga det nu när man har facit i handen. Vi har fått stora möjligheter här i Sverige, bl.a. att studera och bli medvetna om allt detta, den etniska identiteten, religiösa identiteten, om diskrimineringen i dessa länder och vad det berodde på, o.s.v. Idag är det väldigt lätt att gå in i sig själv och bearbeta, och hitta svaren på de frågor man ställde för några år sedan. Idag har jag ju svaret. [...] jag [har] brottats mycket med min assyriska identitet. Man börjar ju ifrågasätta nu när man kommit till det "tredje" landet. [...] Jag tror det här med identitet är en process, och jag håller på fortfarande och bearbetar (KVG 11:4).

Den äldre generationen upplever det som ett hot att den yngre generationen inte använder begreppet kristen, det är den identitetskategori de använt och känner till och de uppfattar världen genom religionens identitetskategorier. För många är världen uppdelad i kristna och muslimer och när den yngre generationen använder andra identitetsbeteckningar än kristen blir de äldre förvirrade. Utöver kategorierna kristen eller muslim finns ytterligare en och det är hedning, icke troende, barbar. De äldre ser de yngres upptagenhet med identitetsfrågor som något problemskapande och är oförstående inför den. Identitetsbeteckningen kristen är för de äldre adekvat och tillräcklig, vilket således inte är fallet med de yngre: "Det räcker inte, jag är ett folk, jag måste kalla mig ett folk, det är inte bara religionen, men för dem räcker det att kalla sig kristen" (KVG 7:14).

Ett annat problem som uppstår mellan de två generationerna har att göra med att de äldre förknippar begreppet assyrier med den nestorianska kyrkan och att deras barn som är syrisk-ortodoxa och använder begreppet assyrier också bytt kyrkotillhörighet. Som det framgått ovan har den historiska schismen mellan de bägge kyrkorna fortfarande aktualitet hos de äldre.

Problemet är att de övriga tror att om man kallar sig "assyrier" har man bytt religion. Att man har övergått till den nestorianska kyrkan. [...] Jag tror att de innerst inne är medvetna om att jag inte har övergått till en annan tro. Men samtidigt är jag medveten om att jag sårar dem. [...] De tror att jag har lämnat själva tron, religionen, och har övergått till den nestorianska (KVG 11:9).

Utifrån materialet kan man säga att det finns två generationer bland assyrier/ syrianer i Sverige som använder olika beteckningar på sig själva. Den yngre generationen uppfattar denna skillnad som en fråga om olika möjligheter och förutsättningar för de bägge generationerna att förstå och uttrycka sin kollektiva identitet. Samtidigt är de också måna om att

för de äldre understryka att de inte förnekar sin kristendom, sin kristna historia eller att de skulle vara mindre kristna för att de använder en annan identitetsbeteckning. Många svarar de äldre som följer: ”Jag förnekar inte kyrkan, jag tillhör kyrkan, då blir de tryggare och blir tysta” (KVG 7:14). Och de accepterar de äldres uppfattning och identitetsbeteckning och varken kräver eller förväntar sig att de äldre ska förstå de yngres känsla av otillräcklighet med den gamla identitetsbeteckningen. Ur dessa förhållanden uppstår det faktum att de bägge generationerna lägger olika innebörder i sin identitet. Den avgörande skillnaden mellan de två generationerna går mellan behovet av att känna nationell tillhörighet eller att uppfatta den religiösa identiteten som tillräcklig:

Skillnaden är, tror jag, att min religiösa identitet idag är individualistisk, den är *min* identitet genom att jag tror på Gud. Men sedan känner jag att jag måste ha en nationell identitet, en etnisk identitet, medan min mor, eller kanske någon annan som är uppvuxen under förhållandena i Bethnahrin, inte har behovet av att känna den nationella identiteten. Det räcker med den kristna identiteten. Där är skillnaden, tror jag (KVG11:9–10).

Det har med all tydlighet framgått att skillnaderna i identitetsupplevelse mellan de två generationerna är påfallande för att inte säga fundamentala. Att den religiösa komponenten ges en blott lika stor eller t.o.m. mindre plats eller betydelse än andra komponenter såsom identifikation med den antika historien och ett historiskt hemland eller territorium, transkyrklig identifikation med människor som talar syriska och tillhör den kaldeiska kyrkan, Österns apostoliska kyrka, den syrisk-ortodoxa kyrkan samt den syrisk-katolska kyrkan är med få undantag främmande för den äldre generationen.

[...] de har framförallt hittat sin identitet i kyrkan, de är väldigt engagerade. Jag tror att de kanske är säkrare vid sin identitet, den är så konkret, de konkretiserar den. De har ju den religiösa biten och våra traditioner och seder att de förverkligar dem varje dag (KVG18:17).

Inom den assyriska gruppen förs sedan något år tillbaka en debatt om ”muslimska assyrier” vilket åsyftar vissa grupper som tvångskonverterats till islam under olika tider, de var ursprungligen kristna och tillhörde således det syrisk-ortodoxa samfundet. 400 byar övergick t.ex. på 1600-talet till islam, dessa talar en arabisk dialekt och definierar sig som *mahalmoyi*. Dessa grupper känner sig diskriminerade av övriga kurder och behandlas som en särskild grupp. Det är två saker som är anmärkningsvärda med denna fråga.

På senare tid har det skett ett närmande och en ökande grad av identifikation mellan denna grupp och dagens assyrier. Dessa tankar om *mahelomyes* kristna ursprung och omständigheter kring konverteringen har mottagits mycket positivt av gruppens olika ledare. Olika ledargestalter bland mahelmoyes har välkomnat och uttryckt en starkt positiv reaktion inför denna debatt som initierats av Denho Özmen efter efterforskningar kring de ifrågavarande byarnas historia, konvertering och olika etniska attribut som visar att de skiljer sig från övriga kurdiska byar.

Denna debatt och dessa idéer har tillika mottagits med en relativt positiv reaktion av assyrier i Sverige, inte bara av eliten utan även av den äldre generationen. Denna identifikation är dock inte något utbredd fenomen, utan utgör mer ett elitfenomen mellan de respektive gruppernas intellektuella och ledare. Men blotta förekomsten av denna identifikation markerar en betydelsefull förändring av assyriernas ändrade syn på den etniska identiteten. Denna reaktion indikerar, åtminstone vad gäller en mindre grupp, att religionen som gräns eller skiljelinje inte längre utgör en nödvändighet för den etniska identiteten, och det är i detta det unika och anmärkningsvärda står att finna. Från att den religiösa komponenten utgjort det nödvändiga och tillräckliga villkoret för tillhörighet i gruppen i



över halvannat millennium, betraktas denna åtminstone hos ett fåtal som en komponent som tilldelas mindre betydelse.

Jag träffade en irakier vars mamma var assyrier och pappa var shiamuslim [...] så frågade han mig så här, vad är assyrier för dig? Så förklarade jag det för honom. [...] tack, sade han, för det är första gången jag känner mig som en assyrier när du säger så här, för alla andra assyrier jag har träffat de säger så här, jaha, din pappa är muslim, du kan inte vara assyrier. Men grejen är att jag känner mig faktiskt som assyrier. Min mamma pratade om assyrier, hon heter Shamiram (MVG 21:20).

Även om uppfattningen att individer som har en muslimsk tro har rätt att identifiera sig med det assyriska samfundet anammats av ett fåtal, är det intressanta att den debatteras i gruppens offentlighet och att den inte förbjudits. Detta ställer frågan om grundvalarna för gruppens identitet på sin spets, om den har en nationell eller religiös grund, om gränsen för nödvändiga kriterier för tillhörighet med gruppen går vid religion eller om denna utgör en komponent bland andra, som t.ex. möjligheten att kunna vara svensk och hindu eller muslim. Frågan aktualiseras om identiteten är sekulär, nationell eller olösligt förbunden med religionstillhörighet. Flera anser att denna fråga kommer att bli allt viktigare i framtiden, inte minst mot bakgrund av den förda debatten om de tvångskonverterade byarna.

Ytterligare en komponent som skär genom eller uttrycker dessa är identifikation med gruppen, subjektiv känsla av tillhörighet, av gemenskap. Denna subjektiva identifikation lyfts fram som en allt viktigare komponent i identiteten, vilket betyder att de intervjuade ger uttryck för en föreställning om att det inte är innehavet av olika objektiva attribut i sig som är det avgörande för identiteten, utan graden av identifikation med gruppen och dess öde och känslan av samhörighet och delaktighet.

Alla måste få vara assyriska på sitt assyriska sätt och inte enligt något mönster. Det är inte antalet ord du kan rabbla upp ur ett lexikon som kommer att bevisa om du är en assyrier eller inte. Det tror jag faktiskt inte. [...] Om jag skulle inta det här synsättet om att det bara är vissa kriterier som ska uppfyllas, så skulle det stå i kontrast till det individuella. Utan det måste vara en flexibel process, eller vad man vill kalla det för (MVG 21:20).

I detta framträder samtidigt en av västerlandet starkt influerad individualistisk baserad syn på individens delaktighet i kollektivet, nämligen att den kollektiva identiteten utöver ovan diskuterade mångfald mellan de olika samfunden också upplevs och tolkas olika av individerna, detta är något som man bör bejaka och tolerera och som uttrycker det heterogena med identiteten. Med detta pläderas för en lägre grad av konformism och uppfattningen att tillhörighet mindre baseras på efterföljande av vissa inom kollektivet uppställda normer och värderingar, och en högre grad av känsla av tillhörighet medan vissa etniska karakteristika ges en mer underordnad roll. Dessa uppfattningar är konsistenta med den samfundsöverskridande identiteten, uniformitet och ensidighet kan inte kläs över mångfalden. Samtidigt uttrycker dessa uppfattningar att identitetsfrågorna och frågorna om tillhörighet blivit mer explicita och medvetna, och att individerna inte passivt uttrycker sin tillhörighet genom uppvisande av vissa etniska karakteristika, utan att identiteten uppfattas som något föränderligt och flexibelt, som en process som man är inbegripen i och formas av. Det är en rörelse bort från en statisk syn på identiteten, där uppehållande av det kulturella arvet tidigare setts som det avgörande. I detta ser vi tydligt en påverkan från västerlandet om identiteters föränderlighet, hur den kan objektiveras, samtidigt som den också ses i ljuset av individualismens prisma.

## 12.2 Användandet av eget språk: dess betydelse och överlevnad i Sverige

Vårt språk är inte bara ”Fader vår, som är i himlen” (MVG 5:2).

Inte minst har språkets betydelse för den etniska identiteten ökat väsentligt i Sverige, gemenskapen genom språk fungerar som en allt viktigare identitetsfaktor och markör. Kvintessensen i den etnonationellt präglade identiteten och förhållningssättet till språket är att det är ett av de mest utmärkande dragen som skiljer olika kulturer från varandra. Språket ses som kulturens ”juvel”, en av dess mest värdefulla dyrgripar och uppfattas som kulturens ”hjärta” och ”centrum” genom ”lagring och förvaring” av gruppens kollektiva öde och historia, dess minnen, traditioner och vanor. Med hjälp av språket överförs som bekant vanor och sedvänjor, vilka också utgör källan till dess mening. Den visar och bekräftar bäst individens tillhörighet och ses som källa till stolthet över denna tillhörighet. Genom språktillhörighet manifesteras och bevisas den kollektiva identiteten, eftersom språkets historia är dokumenterad och kan tala om var det kommer ifrån.

Den mest konkreta känslan som kan ge oss identitet är just litteraturen, språket som finns, t.o.m. kyrkomusiken spelar en stor roll [...] den som inte behärskar eller kan det här språket, den saknar något väldigt stort, för genom språket kan man anamma identitetskänslan och allt det där [...] Men, känslan, just talspråket förmedlar något väldigt, för att komma in i hjärtat av litteraturen. Därför är det viktigt för mig i främmande länder, i diasporan, att vi skulle kunna ge liv åt språket. Samtidigt, brukar jag säga, saknar vi själva identitet utan språk. Språket har både identitet, historia och allt det där. Man kan nästan säga att språket är mer levande än vi själva är i verkligheten, vad gäller identitet och sänt (MVG: 5).

Språket, säger en av de intervjuade, ”är så otroligt viktigt för folkets överlevnad överhuvudtaget” (KVG 18:16). Språkets betydelse som identitetsfaktor förklaras också som reaktion på gruppens känsla av omgivningens ifrågasättande av deras etniska identitet, omgivningen kan inte ta ifrån gruppen deras språk och utifrån gruppens diasporasituation ses språket som det värde, den kulturskatt, som inte förlorats. I brist på andra identitetsgivande faktorer såsom territorium, stat och bristande möjligheter att återvända till hemlandet ökar betydelsen av språket för att markera den etniska identiteten .

Språkets ökade betydelse gäller inte blott gemenskapen och tillhörigheten, utan dess betydelse som länken till den mesopotamiska kulturen utöver gruppens historiska bosättningsområde och andra etniska karakteristika har också ökat. Denna sammanbindning med det förflutna är betydelsefullt eftersom det finns ”flera luckor och felande länkar” i gruppens historia och ursprung, och språket ses som en möjlighet att komma till rätta med dessa problem.

Den största faktorn är helt och hållet vårt språk, för om vi inte har ett eget språk och du ställer mig bredvid en turk, arab och en kurd, vad är det som skiljer oss? Det finns inte så mycket, vi har samma klädstil, samma danser, det finns inte så mycket som skiljer oss åt. Men jag har ett trumfkort på handen, jag har ett språk som har en skriven tradition i 2000 år, sedan några avbrott, några förlorade länkar, och sedan är dess föregångare kilskriften. Många av kilskriftsorden känner man igen i dag. Man säger att assyrierna hade två olika sorters trupper, man hade susi och kesti, båge och kavalleri. Det är små ord, men de har stora betydelser, för vi använder samma ord i dag. Det betyder att vi har samma språk som de. Detta är vår viktigaste länk som vi måste vara måna om (MVG 17:24).

I omförhandlingen av den etniska identiteten och språkets ökade betydelse i den lyfts dess unika status, historiska långvariga existens, och band med den mesopotamiska kulturen, dess rikedom och släktskap med det språk Jesus talade samt att det är ett av världens äldsta bevarade språk och äger ett eget alfabet. Detta rika arv ses som signifikanta indikatorer på den kollektiva identiteten.

Ett folk med ett eget alfabet är grundstenen för folkets kulturella bakgrund, utan det hade man inte behov av att uppfinna ett skriftsystem. Och tänk att i dag över hela världen förekommer mer eller mindre 25 olika typer av alfabet, inte mer, och bland de 25 olika alfabeterna i världen finns assyrierna, det är nästan 6 miljarder människor och det finns så många minoriteter så många nationaliteter, men i världen finns det 25 olika alfabet, vi är ett av dem. [...] Men vi har, vi som inte tror på oss själva, vi har vårt eget alfabet på vilket jag kan läsa böcker från Jesu tid. Det är rikedom! (MVG 5:40–41).

Den rika litteraturtraditionen, både den profana och religiösa, värderas starkt och utgör en källa till stolthet och positiv identifikationsfaktor. Inte minst den profana delen av litteraturtraditionen, som t.ex. de många översättningarna av klassiska grekiska verk av författare som Demokritos, Aristoteles, Sokrates som går tillbaka till 300-talet, värderas högt, och det framhålls att utan dessa översättningar hade en väsentlig del av västerlandets kulturhistoria gått förlorad. Genom framhållande av den gamla profana litteraturtraditionen betonas också att prästerskapet eller kyrkan inte har ensamrätt på språket eller ensamt förvaltat det och fört det vidare.

*Samtidigt som språkets betydelse i den etniska identiteten tilltar, ökar också faror för upprätthållande av det i exilen.* Det är tre huvudproblem behäftade med språket i exilen: 1) gruppens inlemmande i majoritetskulturen ökar svårigheter att förvalta och föra vidare språket; 2) endast ett fåtal skriver och läser skriftspråket, fastän det är ett klassiskt gammalt språk och det finns en omfattande litteratur; 3) möjligheterna att levandegöra, profanisera och förankra det skrivna språket bland folkflertalet avgörs i stor utsträckning av en fåtalig skaras språkliga kompetens, resurser och ideella engagemang.

I ursprungslandet upprätthölls, som det framgick ovan, språket genom gruppens vardagliga och mångsidiga interaktion, och gruppens geografiska och sociala isolering och segregation från det övriga samhället. Dessa förhållanden utgjorde en viktig skyddsmekanism för upprätthållande av språket. I Sverige föreligger inte dessa naturliga skyddsmekanismer. I jämförelse med ursprungslandet är den assyriska/syrianska gruppen i hög grad inlemmad i det svenska samhället genom skolgång, massmediernas och populärkulturens utbredning, interaktion med svenskar genom boende och arbete och genom kontakter och användande av offentliga tjänster och service. Denna höga grad av inlemmande utgör påtagligt större faror för en kulturell och språklig assimilation av gruppen. I ursprungslandet var det naturliga språket i samhällets olika sfärer, med undantag av de sporadiska kontakterna med myndigheter och de mer frekventa kontakterna med de etniska grannarna, syriska, både inom familjen, på arbetet, i kyrkan, i det sociala umgänget, på fritiden, mellan grannar i samma etniska grupp och i gruppens offentliga liv. Ett annat viktigt undantag från denna regel är skolan, i vilken, som nämnts ovan, eleverna var förbjudna att tala sitt språk och endast fick tala och lära sig turkiska. Skolan och de sporadiska kontakterna med myndigheterna eller resor till storsamhället utanför gruppens samhälle, utgjorde enstaka institutioner eller kontakter som upphävde gruppens sociala och geografiska isolering.

Ett stort problem vad gäller språkets överlevnad har att göra med det fåtal som kan läsa och skriva den klassiska syriskan. Av detta fåtal är det en minoritet som behärskar det fullödigt. Vad det stora folkflertalet anbelangar behärskar de endast talspråket turoyo och även hos dessa är språket tämligen begränsat, åtminstone sett i förhållande till att grup-

pens emigration till komplexa industrialiserade samhällen och i förhållande till att det saknas ord för många fenomen, institutioner och ting i språket. Dessutom föreligger det stora skillnader mellan det klassiska skriftspråket, vilket fram till 1900-talet i princip var de lärdes språk, och folkets talspråk.

En stor fråga är vilket språk, syriska eller turoyo, som ska förvaltas, t.ex. har det varit en livaktig debatt om det sistnämnda språket ska omvandlas till skriftspråk. Detta har på sina håll väckt stort motstånd därför att det klassiska syriska språket i så fall inte ges förstahandsprioritet och det är där man uppfattar att kulturarvet och rikedomens finns, medan turoyo endast varit ett muntlig kommunikationsspråk. Konflikten handlar enkelt uttryckt om gruppen ska arbeta för att syriska blir både ett liturgiskt språk och profant litterärt språk, eller om syriska behålls som endast liturgiskt språk och turoyo omvandlas till profant litterärt språk. Ansträngningar har gjorts i bägge riktningar, d.v.s. att både syriska och turoyo upprätthålls och förnyas, t.ex. genom framtagande av lexikon, ordlistor och undervisningsmaterial i turoyo och användande av syriska som litterärt språk utöver dess liturgiska domäner.

Denna fråga är också intimt förbunden med frågan om hemspråk, ska barnen undervisas i syriska, som de varken talar eller skriver hemma, d.v.s. inte har det som modersmål, eller ska de undervisas i turoyo som de talar hemma, men som inte är ett skriftspråk. Undervisning på ett språk utan skrift är inte tillfredsställande och tillräckligt. Det är också i detta sammanhang som frågan aktualiserats om turoyo bör göras till skriftspråk. Undervisningsmaterial har framarbetats i båda språken.

Utifrån det syriska språkets centrala betydelse för identiteten och dess långa historia och rikedom samt ansvaret att föra detta arv vidare jämte hoten om dess försvinnande, finns en stark plädering och engagemang för vikten att förvalta språket och förnya, modernisera och standardisera det genom utbyggd undervisning, framtagande av språklexikon, ordlistor, och inte minst användande av språket utanför kyrkans och religionens domäner. Det finns en stor oro för språkets överlevnad och de flesta påtalar den stora diskrepansen mellan olika individers och organisationers ord och deras handlande vad gäller att förvalta och förnya språket. I självkritiken och kritiken ifrågasätts de politiska gruppernas utopier eller målsättningar att arbeta för autonomi för kvarvarande och potentiellt återvändande assyrier/syrianer i olika regioner i det historiska Mesopotamien, och ersätta dessa tomma gester med engagemang och arbete med det som är angeläget och realistiskt idag i Sverige. Språket uppfattas vara en sådan angelägenhet som intar en vital roll för upprätthållandet av identiteten och kulturen. Språket ges en nyckelroll och ansträngningarna bör därför riktas på språkets överlevnad.

Den gemensamma uppfattningen är att gruppen med samfälliga krafter, både inom kyrkan och profana organisationer, bör sätta språket överst på sin agenda och genom konkreta åtgärder arbeta för att språket lärs ut, används och moderniseras, genom översättningar, utgivande av barnböcker, läroböcker, bildande av skolor, språkakademier och radio och tv-kanaler. Just de elektroniska mediernas möjligheter lyfts av flera fram som möjligheter för en liten grupp att förvalta och förnya sitt språk. Många har också förhoppningen utifrån gruppens möjligheter i Europa att kommande generationer fördjupar gruppens äldre och moderna litteratur. Det stämmer också med en av Knutssons slutsatser, även om han i det korta perspektivet föreslår att barnen ska få hemspråksundervisning i det faktiska språk de talar hemma, vilket utöver turoyo kan vara arabiska, kurdiska, turkiska, och menar att det krävs enorma resurser för att förmå att levandegöra syriskan, d.v.s. flytta ut det från liturgins domäner. Knutsson menar emellertid att det i det långa perspektivet finns

möjligheter att modernisera syriskan och jämför gruppens strävanden att göra syriska till ett levande litterärt och kommunikationsspråk med revitaliseringen av hebreiskan.

I det långa perspektivet finns det mycket som talar för lämpligheten av målinriktat arbete för att revitalisera och modernisera det syriska (litterära) språket som den gemensamma nämnaren för alla syriska kristna (d.v.s. inte bara syrisk-ortodoxa utan även nestorianer, kaldéer och syriska katoliker). Att klassiska, icke talade språk – ibland benämnda 'döda språk' – kan väckas till liv och göras funktionsdugliga i ett modernt samhälle är hebreiskan och Eliezer Ben Yehudas arbete det bästa exemplet på. Om den officiella svenska politiken gentemot våra invandrare håller vad den lovar bör de syriska kristna i vårt land uppmuntras till alla ansträngningar som syftar till att bevara såväl det språkliga som kulturella syriska arvet (Knutsson i Socialstyrelsen 1979:33).

Syriskans inneboende möjligheter att tjäna som modernt kommunikationsspråk är på intet sätt mindre än hebreiskans. Skriftligen har det bevisats av jakobitiska författare i nutiden. Om man däremot förmår att också göra det skrivna syriska ordet till en levande muntlig och allmängiltigt integrerad jakobitisk kunskap återstår att se. Att motsvarande process kröntes med framgång i hebreiskans fall torde kunna förklaras som beroende på Elizer Ben Yehudas personliga orubblighet, men också, och i hög grad, på att hela företaget försiggick i det land, där hebreiskan en gång talats, det land som judiska immigranter såg som sitt historiska hemland, det land som de tänkte bygga på nytt (Knutsson 1982:35).

Vad gäller Sverige har det i föreningars, och i mindre utsträckning i kyrkans regi, bedrivits språkundervisning vid sidan av hemspråksundervisning på grundskole- och gymnasienivå. Kyrkan utgör en av de viktigaste institutionerna, inte minst för att prästerskapet är den elit och skara av lärde som fört språket vidare i liturgin och i sina teologiska verk i över halvannat millennium. Som nämnts ovan ges undervisning vid klosterscholor i ursprungsländerna och även vid civila skolor vilka drivs i kyrkans regi. Kurserna i språkundervisningen i Sverige har varierat kraftigt i nivå, omfång och kvalitet. Ett fåtal elever åker också till klosterscholor i ursprungsländerna för att under kortare eller längre tid ta språkkurser. Undervisningslitteratur har producerats både i Sverige och i ursprungsländerna. Flera försök till internationella och nationella (i Sverige) språkkademies har företagits; språkforskare, översättare, språklärare och andra anordnar konferenser, utbyter idéer och argument, texter och författar lexikon och undervisningsmaterial. Framstående språkvetar har flera gånger inbjudits till Sverige för att delta i konferenser, ge föreläsningar om språket och undervisa i språkkurser. På senare år har också ett antal förlag startats vilka ger ut litteratur på syriska och andra språk. Språkfrågan intar också en viktig del i de flerspråkiga tidskrifterna *Hujådå*, och *Bahro Suryoyo* där syriskan utgör en väsentlig del. Betydelsen av ordböcker och språklexikon för ett språks vitalitet och användbarhet är uppenbar och detta framhålls och betonas starkt av de intervjuade.

*Språkets betydelse som etnisk markör och dess vikt för den etniska identiteten var stor i ursprungslandet, men med dess lösgörande från sin sakrala status och prägel som liturgiskt språk blir denna betydelse tydligare i Sverige. Att profanisera språket, d.v.s. frigöra det från dess intima sammankoppling till kyrkan, religionen och liturgin, till det sakrala, utgör ett viktigt mål för den profana eliten. De språkkunniga och språkförnyarna strävar efter att förnya och modernisera språket och strävar efter att skapa nya ord utifrån språkets egen grammatik, syntax och ordförråd istället för att lättvindigt låna in ord från omgivande språk. Samtidigt kräver detta stora språkliga och ekonomiska resurser och det stöter dessutom på problem, eftersom folkflertalet inte känner till de nyskapade orden och deras innebörd.*

Ambivalensen i förhållande till kyrkan framträder även i denna fråga. Å ena sidan ses kyrkan som den institution som förvaltat och räddat språket och å den andra sidan anser många att kyrkan inte gjort tillräckligt i förhållande till sina stora möjligheter och resurser, att den officiellt står som språkets väktare, men i realiteten inte arbetar för språket efter sina möjligheter. Kyrkans ansträngningar för att förvalta språket jämförs med de profana ansträngningarna, vilka man menar bidrar mer utifrån sina resurser än kyrkan.

Även om majoriteten ogärna vill politisera språket och göra det till en stridsfråga om benämning har även detta de facto blivit en stridsfråga. Det finns ingen konsensus om vilken benämning som är mest adekvat på språket, flera uppfattningar och linjer är vid handen, och det är inte ovanligt att olika benämningar används i olika sammanhang och på olika språk. Även om ett fåtal använder beteckningen *othuroyo* (närmast assyrisk) på sitt språk råder i princip ingen oenighet om nomenklatur när gruppen talar sitt eget språk, d.v.s. *suryoyo*. Det framträdande problemet uppstår i själva verket kring benämningen på *svenska*. Flera förespråkar att den adekvata benämningen på språket är *assyrisk*. Argumentet som anförs för detta är att det finns uppenbar släktskap med det gamla språk som assyrierna i det forna Mesopotamien talade, vidare anförs extralingvistiska skäl att det bättre överensstämmer med nationsbegreppet assyrier. Dessutom upplever man den akademiska världens uppfattning att språkets adekvata benämning är *syrisk* på engelska *syriac*, som en monopolisering av rätten att definiera verkligheten, eftersom språket är något levande och föränderligt och nomenklaturen är en konvention. Genom att det växer fram nya språkformer och uttryck, genom modernisering av språket, ses det mer fruktbart och legitimt att använda beteckningen assyriska. Inkonsekvensen att kalla språket assyriska på svenska, men kalla det *suryoyo* på det egna språket är allvarlig.

De flesta är dock för en annan linje och menar att eftersom den etablerade uppfattningen inom forskarsamhället och bland språkvetare är klassificerat och känt som syrisk, är det lönlöst att strida mot dessa och förespråkar att man håller sig till den gängse uppfattningen. Dessa understryker också att det är av underordnad betydelse för den etniska identiteten vilken benämning språket har, eftersom det härrör från den antika kulturen och tiden i Mesopotamien och således på intet sätt underminerar gruppens band eller rötter till det mesopotamiska ursprunget. Ett bra exempel på att det inte föreligger någon korrelation mellan nationsbeteckning och språkbeteckning är det judiska folket och deras språk hebreiskan, dessutom heter statsbildningen Israel. För övrigt finns det många folk vars språkbeteckning inte är detsamma som nationsbeteckning. Benämningen *syrianska* förkastas dock av alla, det uppfattas som helt utan grund och förvirrande, eftersom det inte finns ett språk med den benämningen. De som anser att det är problematiskt med användningen av benämningen syrisk menar att ordet leder till associationer med landet Syrien, å andra sidan hävdar andra att eftersom nomenklaturen sedan långt tillbaka i vetenskapssammanhang är syrisk, finns det entydigt angivet vilket språk som åsyftas och att det inte har något att anskaffa med Syrien.

Som framgått ovan gick den avgörande etniska gränsen vid religionstillhörighet och även de som inte talade syrisk, men delade religionstillhörighet, tillhörde gruppen. Av denna minoritet vilka av olika historiska anledningar inte längre talade syrisk i ursprungslandet har en inte oansenlig del lärt sig syrisk i Sverige genom språkkurser, umgänge med andra i föreningar och inte minst genom kommunikation med äktenskapspartners i de fall dessa talar syrisk. Majoritetens attityd gentemot denna minoritet som inte talar språket uttrycker samtidigt betydelsen av språket för den kollektiva identiteten. Även om det finns en förståelse för de historiska och politiska anledningarna till att denna minoritet inte talar syrisk sedan några generationer tillbaka, finns en stark förväntan att de åtminstone bör

och kan lära sig detta i Sverige, eftersom det här finns möjligheter och frihet att lära sig och om vederbörande uppfattar det som angeläget bör han/hon tillvarata möjligheterna. En av de intervjuade har en klar uppfattning om hur denna minoritet behandlas av de övriga i gruppen: hon menar att de förtrycks av majoriteten fastän det inte är deras fel att de inte kan språket och att äldre har svårt att lära sig. Detta visar att språket som identitetsmärk är betydelsefullt, det markerar vilka som är ”riktiga” assyrier.

Jag har alltid känt det som så att inom vår grupp är det språket som är den etniska markören. [...] Inom gruppen är det väldigt viktigt att man kan sitt eget språk. Och kan man det inte, så menar en del att då har man ingen känsla för gruppen. Man har inte känslan för det man egentligen är. Men gentemot andra grupper är det annat som är viktigt (KVG 15:22).

I denna minoritet finns en stark ambivalens i förhållande till språket, å ena sidan är det inte lätt att byta språk eller lära sig syriska, å andra sidan blir språkokunnigheten en ständigt påminnelse om att de övertagit dominerande gruppers språk. Denna minoritet kan också känna sig exkluderad från majoriteten som talar syriska och uppfatta att den bemöts av en attityd som att de har mindre känsla eller samhörighet med gruppen. En av de intervjuade som lärt sig syriska i övre tonåren i exilen förklarar varför det var viktigt för henne att lära sig det.

Det är mitt folks språk. Kurdiska är inte mitt språk, mina föräldrar var tvungna att prata kurdiska, men jag tänkte att det är inte mitt språk. Därför har jag pratat assyriska med mina barn också [...] jag känner mig mycket stolt för att jag talar assyriska. Jag kan lika mycket assyriska som kurdiska, t.o.m. mera assyriska. Även om mitt modersmål är kurdiska, men varför skall jag prata det? Men, jag är tvungen att prata med mamma t.ex., hon kan inget annat språk (KVG 7:14).

Ett problem i den intervjuades familj och andra familjer med liknande språkförhållanden är att det uppstår kommunikationsproblem mellan kvinnans föräldrar och hennes barn, eftersom föräldrarna endast talar kurmandji och barnen växer upp med syriska och svenska.

### 12.3 Transformation av etnisk kultur

Vi är alla assyrier, men förhållandena, situationen, ödet, har delat oss. Vi har blivit påverkade av olika regimer, diktaturer, stark arabism i Syrien, turkism i Turkiet och så vidare. Vi måste förenas, vi, assyrier. Det som förenar, det är föreningen, och i föreningen ska det vara demokratiskt. Då ska man försöka betona danserna, språket, kulturen och bygga den här nya assyriska identiteten. [...] det var att förena det här folket kring en identitet och sedan integrera honom i samhället på det viset (MVG 20–16).

Folklore är central för etniska och nationella gruppers transformation och uttryckande av den kollektiva identiteten och berör inte enbart utövarna utan hela kollektivet. Med föreningar som navet i organiserande för att hantera den nya levnadssituationen och som språkrör för gruppens intressen försiggick en intensiv och omfattande social och kulturell verksamhet, och transformation av den etniska identiteten, både nya diskurser, tolkningar och uppfattningar formerades samtidigt som en representativ kultur med folklore konstruerades. En kreativ fas av kulturell förnyelse tog vid och gruppen sökte efter nya symboler. Detta sökande och skapande skedde för att uttrycka den kollektiva identiteten lika mycket inför omgivningen som för uttryckande och begreppsliggörande, symboliserande och konkretiserande av identiteten internt. Den transformerade identiteten uttrycktes genom en etnifiering av kulturen och traditionen. Ny folklore, folkdanser, folkdräkter och musik utvecklades och skapades. Utöver den moderna musiken, sången, danserna, folkdräkter

och språket utgör flagga, konstmotiv och bilder från den mesopotamiska kulturen, såsom kilskrift, bevingad tjur m.m., symboler för den transformerade kollektiva tillhörigheten. Kulturfester, firandet av nationella minnesdagar, ceremonier, Naum Faiks årsdag, Martyrernas dag och assyrisk nyårsafton den 1 april är exempel på traditioner och tillställningar som utvecklats. De kulturella aktiviteterna i föreningarna hade stark dragningskraft och individerna drogs in i det etniska samfundet och nyskapandet av folklöre.

Jag har lärt mig dansa, jag kan sjunga, jag kan lite om min historia, jag har lärt mig om vilket förtryck jag varit med om och jag vet att mitt land är Betnahrin, vilket jag har vetat, men jag vet det ännu bättre nu (MVG 16:22).

Transformationen av den etniska kulturen i den assyriska/syrianska gruppen följer samma mönster av förändringsprocesser som andra invandrargrupper genomgår genom ankomst till ett nytt land. Denna transformation av den etniska kulturen överensstämmer väl med och omfattar det mesta av det som Klein (1988 i Ronström 1992) summerar som förändringstendenser i "etniska traditionskomplex": 1) Det finns en benägenhet att omvandla fester som i ursprungslandet är knutna till agrara/religiösa årtidsceremonier till etniska, politiska eller nationella manifestationer; 2) genom att delta i fester, parader och andra liknande etniskt specifika tillställningar kommer människor tillfälligt att tillhöra en etnisk grupp som inte är deras; 3) verbala traditioner tenderar att försvinna, istället framhävs traditioner baserade på ljud, syn, lukt eller smak, t.ex. mat, musik, dans och artefakter av olika slag; 4) traditioner som man inte haft i ursprungslandet "omestniseras" och införs som en del av den egna gruppens tradition; 5) ofta är förebilderna för livet i det nya landet seder med prestige i ursprungslandet; 6) etniska grupper omtolkar, omskapar och smälter samman skilda traditioner till nya traditionskomplex, men vanligen håller man sig inom en repertoar med en "etnisk kärna, som är igenkännbar också för medborgarna i det gamla landet" (Ronström 1992:212).

Kärnan i dessa förändringstendenser är ett sökande efter och ökat behov av manifesterande av den etniska identiteten som uppstår till följd av migrationen. Detta kommer till uttryck i en ökad reflexivitet över identitet, kultur och historia vilken gruppen medvetet artikulerar genom folklöre, traditioner och kulturella artefakter.

Ronström pekar på fyra innebörder av folklöre: teater, frieri, sport samt nationell representation som hänsyftar till och uttrycker gruppens sociala och kulturella och, kan vi tillägga, politiska levnadsvillkor i det förflutna. Nationella symboler och emblem utgör en viktig del av denna genre. Ronström lyfter fram det faktum att folklöreföreställningar som presenteras som autentiska representationer av ett ålderdomligt kulturellt arv, också är en internationell scenisk konstform som knyter an till olika stilar:

Precis som i teater och flera andra scenkonstformer, avser man i *folklöre* att framställa en bild, en representation av något som finns eller fanns utanför scenen "här och nu". Den avgörande skillnaden är emellertid att pretentionerna på historisk autenticitet är större i *folklöre* än kanske någon annan scenisk genre. Med hjälp av en mängd konventioner, symboler och en omfattande retorik vänds uppmärksamheten effektivt från utövarna själva till det folk de föreställer. Två av de viktigaste orden i denna retorik är **tradition** och **autenticitet**. **Tradition** är i det här sammanhanget en sammanfattande term för en mängd faktiska kunskaper och mer eller mindre fiktiva föreställningar om folkets liv i förfluten tid. Traditionen är i *folklöre* den självklara bakgrunden och den måttstock mot vilken utövarnas alla prestationer på scenen kan, ska och bör tolkas och bedömas. **Autenticitet** syftar på hur väl utförandet motsvarar denna måttstock (Ronström 1992:90).



Innebörden av begreppet tradition är, som vi diskuterat i kapitel 4, inte entydigt och åtskillnad mellan gamla och nya traditioner är förvisso berättigad, men inte tillräcklig för att belysa komplexiteten i deras existens, historia och förändring. Vi vet att traditioner modifieras ständigt och därför är ingen mer genuin eller äkta än någon annan. Vidare ökar inte nödvändigtvis traditionens äkthet med dess historiska längd. Traditionen är uttryck för människans aktiva sätt att handskas med sin historia och vardag. Som kulturell varelse, delaktig i och formad av historiska och sociala processer förändrar och omtolkar människan också sina traditioner, som är en uttrycksform för människans identitet. När denna identitet förändras måste också traditioner förändras på motsvarande sätt. Traditionen kanaliseras och konkretiserar människans uppfattningar, föreställningar och behov på ett förtäta och urskiljbart sätt och är en av flera praktiker för att uttrycka känslor, erfarenheter och uppfattningar. Att framhålla att människan är en kulturell varelse som aktivt utifrån sin historia och i sina sociala relationer skapar sig själv, sina traditioner och kultur innebär inte att nyligen skapade traditioner är av mindre värde eller mindre äkta. De uttrycker endast mer adekvat hennes föreställningar, känslor och behov. Det intressanta är i vilken utsträckning traditioner uttrycker mening och tillhörighet, hur väl de återger känslor och kanaliseras erfarenheter. Vad gäller invandrargrupper är det kulturella arv och uppsättning traditioner de har med sig till det nya landet inte statisk utan transformeras ständigt.

Gruppens kollektiva erfarenheter och sociala medvetande har förändrats dramatiskt de sista trettio åren och transformationen av folklöre uttrycker behovet av att uttrycka, symbolisera och begripliggöra denna förändring. Transformationen av den etniska kulturen är ett symboliskt uttryck för den kollektiva identiteten, den är en positiv, nyskapande och bejakande handling som talar om vilken gruppen är. Stora delar av transformationen av den etniska kulturen är i hög utsträckning ny och är frukten av mötet mellan gruppens historia och det svenska samhället. Den uttrycker inte gruppens traditioner och kultur i ursprungslandet utan dess omtolkning av den och hanterande av nytt socialt medvetande och nya erfarenheter. Behovet av nya uttrycksformer av tillhörighet påkallar transformation av de kulturella artefakterna vilka står i bättre överensstämmelse med uppfattningen om den kollektiva identiteten.

Den här t.ex., den här bilden som håller flaggan, den här nationalismen växer bland oss. Vi känner oss... Vi har vaknat, vi vet nu att vi är assyrier, vi vill ha våra mänskliga kulturella rättigheter. Vi som nation, vi finns kvar, vi har inte försvunnit, vi kommer att leva. Bakom muren är staden Nineve. Vi visar t.ex. muren som var mäktig på den tiden. Den här flaggan visar också att det var assyrierna som delade in året i tolv månader och tiden, eftersom det är tolv streck där. De vita räknas också. Det är mycket stark nationalkänsla här, som man vill ska finnas kvar. Nu är vi starka, nu vill vi att nationen ska leva. Den är odelbar. Vi ska inte dela den. Den andra visar hur mäktiga assyrierna var. Samiramis hängande trädgårdar. [...] De har faktiskt funnits, men det finns kanske bara grunderna nu. Man vet inte... det visar assyriernas mäktighet, hur starka och duktiga de var. Och andra, den som gråter, mamman som gråter, det är Beth Nahrin och landet har försvunnit. Massakrer har skett här. Assyriska modern, mamman, gråter över sitt land. Det visar att man inte ska glömma den. Man måste komma ihåg det här. Det här är vårt (MVG 10:29–30).

Syftet med anammandet av nya symboler och uttrycksformer för den kollektiva identiteten och utövande av nya traditioner är att förstärka den nationella identiteten. Medvetenhet om andra förutsättningar och behovet av symboler och traditioner som mer adekvat uttrycker och förstärker den nationella kollektiva identiteten är stor. Den nya folklören och

bejakandet av traditioner fungerar således också som strategier för att upprätthålla den etniska identiteten och göra de unga etniskt medvetna om sin kollektiva tillhörighet. T.ex. är de flesta mot att den ortodoxa påskan, som p.g.a. användande av den julianska kalendern inte sammanfaller med den katolska/lutherska, ska synkroniseras med den senare. Medvetenheten om kulturens och traditioners betydelse för den etniska identiteten och samhörigheten, och eliters uppgift i att uttolka och förmedla denna, är stor i den vuxna generationen.

Det är inte bara så att de nya symbolerna och traditionerna uttrycker ett behov av större överensstämmelse mellan nya kollektiva erfarenheter, socialt medvetande och identitetskategorier, utan dessa bidrar i sin tur till att fylla den med innehåll och förstärka den. *Symbolerna och traditionerna uttrycker lika mycket den transformerade identiteten som de bidrar till att transformera och upprätthålla den.* Detta betyder att i takt med anammandet och spridningen av nya traditioner och symboler förändras också gruppens självbild.

Transformation av folklore avspeglar gruppens behov av symboler och traditioner som bättre stämmer överens med den mer nationellt grundade identiteten och där de gamla symbolerna och traditionerna som är religiöst grundade upplevs som otillräckliga. Många beskriver en tomhets känsla över den egna identiteten då de kristna symbolerna och traditionerna förlorar kraft och förmåga att ge individerna mening och uttrycka deras identifikation. Denna förändrade identitetsuppfattning och behovet av nya uttrycksformer för artikulation av tillhörigheten har de flesta i de äldre åldrarna i den vuxna generationen genomgått i sin ungdom i ursprungslandet: Följande exempel är illustrativt:

Med åren fick jag lära mig mycket nya saker. Ny information om min bakgrund, historia, men det kändes mycket tomt. En folkgrupp som inte har idoler, levande traditioner, folkdräkter och sånger och danser. Då blir det naturligt, och det gjorde det, att det känns tomt. När jag kom till Sverige började det att fyllas på. Hela känslan förändrades med tiden. Det kom massor utav symboler. [...] De här nya fenomenen, förändringar har hänt i Sverige och i exilen. Man känner sig lite starkare. Man är stolt över att man är assyrier, speciellt när man går tillbaka och ser i historien (MVG 2:18).

Det kan vara värt att framhålla att tomheten inte uppstod för att gruppen saknade traditioner, symboler eller inte hade stark gruppsamhörighet. Gruppens religiösa identitet erbjöd en rik uppsättning traditioner och symboler vilka i vissa fall var halvannat millennium gamla. Men poängen är att *detta rika kulturarv mister sin funktion som identitetsmarkör i motsvarande utsträckning som kollektiv identitet på religiösa grunder förlorar i social betydelse.* Denna förändring och upplevelse av tomhet uppstår inte minst till följd av mötet med andra kulturer och folk, med deras uppsättning av nationellt grundade symboler och traditioner och applicerande av nationella identitetskategorier. Med nyförståelse av den kollektiva tillhörigheten och i linje med detta sökande efter historiskt ursprung till den prekristna tiden följer också traditioner som uttrycker och hämtar former och motiv, reella eller fiktiva, från denna tid.

Nyskapandet och transformationen av den etniska kulturen uppfattades och presenterades som nyupptäckt av gruppens genuina kultur som undertryckts. Sökandet efter rötter fann man ibland i en historia som inte sträckte sig längre tillbaka än ett par decennier i traditioner som utövades bland assyrier från andra regioner i diaspora, dessa traditioner övertogs och modifierades i Sverige. Traditionerna påverkades och påverkas också av andra etniska gruppers expressiva kultur, men viktigare är att den är starkt influerad av kultur utvecklad hos assyrier på andra platser.

Den särskilda intensiteten i den assyriska gruppens aktiva transformation av den etniska kulturen framförallt vad gäller folklöre och symboler måste ses mot bakgrund av i synnerhet: 1) ursprungssamhällets repressiva karaktär och det nuvarande samhällets politiska fri- och rättigheter som möjliggjort denna transformation. Den förstås m.a.o. bäst för assyriernas vidkommande mot bakgrund av förändrade politiska förutsättningar för former och uttryckande av grupptillhörighet; 2) I skapandet och strävandet efter en samfundstrascenderande enhetlig gemenskap mot bakgrund av gruppens statslöshet, samfundsbaserade identitet, heterogena bakgrunder och sedermera också olika historietolkningar, intar transformationen av den etniska kulturen en nyckelroll. I Sverige möjliggörs, genom den nya politiska och sociala situationen, ett aktivt sökande efter de historiska rötterna till den etniska kulturen. Möjligheterna att uttrycka den etniska kulturen och identiteten uppfattas som unika i Sverige, ”det som assyrierna drömmer om, de i hemländerna alltså” (MVG 2:14).

Då [i ursprungssamhället] vågade man inte direkt göra någonting, men jag hade ritat sådana symboler på deras hjärtan. [...] Den här flaggan som assyrier har [...] (MVG 6:3).

Jag kan peka på de här festerna som vi ordnade i föreningarna. Det gjorde vi inte i hemlandet, aldrig. Jag har aldrig sett att man anordnade sådana fester på assyriska språket, där man sjöng på assyriska språket. De kunde t.ex. inte säga öppet att vi är assyrier, vi har dessa traditioner o.s.v., men här i Sverige har vi gjort det. [...] Det finns mycket grejer som vi har använt här som vi inte kunde använda där, och det beror på friheten som vi har pratat om (MVG 3:36).

All form av etnisk/nationell verksamhet, idéer eller anspråk har varit starkt förbjudna i ursprungslandet. Bildade kulturella föreningar stängdes av statsmakter med motiveringen att det bedrevs nationalistisk och separatistisk verksamhet. Krav på kulturella fri- och rättigheter tolkades på samma sätt och de som förde fram sådana anspråk hotades med bestraffning, fängslades eller mördades. Flera av dem tvingades i landsflykt. Trots denna repression fanns flera etniska symboler och idéer i omlopp i eliten. Dessa fragment utvecklades kraftigt i Sverige eftersom den politiska och sociala situationen möjliggjorde detta.

### **Espressiva experter och kulturfester**

Musik, sång, danser, folkdräkter, emblem och symboler har varit och är intimt sammanvävda med och uttryck för strävanden efter en nationell gemenskap och identitet baserad på prekristna rötter. Denna folklöre och olika symboler används för att uttrycka den kollektiva identiteten och fungerar därigenom samtidigt som markörer för vilka som tillhör det egna samfundet och utomstående. Särskilt musiken, sånger och danser vilka alla utövas i en förtätad form i tillställningar som kulturfester, utgör viktiga komponenter i transformationen av den etniska kulturen och identiteten.

[...] det är den stora tillgången på musik och dans av distinkt olika slag, de många samverkande kanalerna och möjligheten att kommunicera multivalent, till stor del icke-verbala och ööversättbara budskap som gör att musik och dans så effektivt kan användas att uttrycka existerande sociala och kulturella skillnader med, men också för att upprätta skillnader och befästa nya sociala gränser och därigenom skapa nya menings-sammanhang (Ronström 1992:29).

Kulturfester fungerade i början av gruppens vistelse som en viktig sammanlänkande faktor och utgjorde förtätade former av umgänge i vilket den kollektiva gemenskapen uttrycktes och förstärktes genom musik, sång, dans, uppvisning, tal, poesi, och genom andra symbo-

ler såsom flagga och emblem. Kulturfester uttryckte inte bara ett behov att roa sig, de blev mäktiga tillställningar för att manifesteras den egna transformerade kulturen och identiteten å ena sidan och inlemmande i denna å andra sidan. Deltagandet i den föreningscentrerade förnyelsen av den etniska kulturen har inlemmat individerna i folkloren och dess repertoar har kontinuerligt utvidgats. Med deltagande följer ökad medvetenhet om den egna kulturen, historien och gruppen, identifikation med symboler stärker den etniska identiteten. Genom sammanvävandet av nöje, brytande av isolering i det svenska samhället, genom sammankomst och umgänge med landsmän, vänner och anhöriga, manifesterande av tillhörighet och förstärkande av denna genom den nya folkloren och symbolerna, framgår festernas centrala roll i gruppens liv.

Vi hyrde en lokal och bjöd in en musikgrupp, vi berättade om varför vi hade ordnat festen, hur den skulle gå till, varför den var viktig. Dansen och musiken räknas som kultur. De första åren var det många kvinnor som ställde upp och lagade mat. Man kände precis som om man var i hemlandet, med maten, musiken och folk, det här sociala umgänget alltså. Vi var glada att våra barn dansade med varandra och kände igen varandra. [...] När jag hör en assyrisk sång som handlar om hemlandet, om folket, om förtrycket känns det både sorgligt och befriande [...] dansgruppen hade folklorekläder som vi sydde. Vi kände att vi är ett folk, detta är vår flagga (KVG 7:4-5).

Festernas funktion är således flerfaldig och de kan beskrivas som ”en institutionaliserad form för umgänge med förhöjd emotionell och social laddning, en typ av situationer i vilka människor mer än vanligt är beredda att ge sig hän och föras med” (Ronström 1992:23). Men det är viktigt att lyfta fram en specifik komponent som är av speciell betydelse i festerna och detta är att det krävs ett gemensamt fokus för uppmärksamheten, ett centrum att samlas kring (se Ronström 1992, Collins 1988). Detta fokus utgörs av de expressiva experterna vilka har en nyckelroll, de utgör nyckelindivider på festerna, de sjunger och spelar och utgör på så vis motorn till upplevelser, känslor och sinnesstämningar bland festdeltagarna samtidigt som de är symbol för dessa förtätade händelser. Ett exempel på stämningar och känslolägen som musik och dans ger upphov till är skapande av gemenskap och solidaritet. Dessa fester och andra aktiviteter som bröllop, begravning och lek har en starkt rituell karaktär. Ritualerna fungerar som upprättare och förstärkare av grupp-gemenskap (se t.ex. Durkheim 1976, Collins 1988, Ronström 1992). En förklaring till att musik och dans spelar så stor roll i gruppens liv i Sverige är att den konstruerar och upprätthåller den etniska identiteten och solidariteten.

Den moderna musiken spelar en stor roll som symbol för den kollektiva identiteten bland assyrier i Sverige (se också Lundberg 1997, Hammarlund 1990). Den utgör i själva verket ett av de mer framträdande medlen för uttryckande av gruppidentitet och skapande av samhörighet och har som framgått ovan en central roll i föreningsverksamheten och i synnerhet kulturfester, i själva verket vid alla former av större kollektiv samvaro med undantag av begravningar.

I den process av omdefinition, identitetsbygge och anpassning till en ny miljö som pågår bland assyrierna/syrianerna visar det sig att musiken har fått mycket viktiga funktioner. Musiken är ett av de redskap med hjälp av vilka den nya situationen kan bemästras och hanteras. Som vi skall se bör den assyriska och syrianska musiken inte i första hand betraktas som ett medfört kulturgods som vårdas och bevaras i en ny omgivning. Den uppstår i själva verket i stor utsträckning just i mötet mellan den assyrisk/syrianska minoritetskulturen och det svenska storsamhället (Hammarlund 1990:74).

Musiken spelar också central roll vid fester i språkinläring, genom t.ex. barnvisor och sånger förmedlas inte bara en uppsättning ord och grammatiska strukturer, utan sångerna

förmedlar samtidigt kollektiva erfarenheter, kulturella innebörder, minnen, platser, känslor. Musikens och sångens kraft förbinder individen med språket på ett emotionellt sätt. Sångerna förmedlar således inte bara tomma ord eller allmängiltiga budskap om kärlek, utan förmedlar också det etniska samfundets historia och livssituation, dess trauman och längtan.

The construction of meaning through music and song is, we claim, a central aspect of collective identity formation [...] collective structures of feeling are actually made and recognized in part through song (Eyerman 1998:178).

Musiken och sången ger oss tillgång till både känslor och tankar som är delade av större kollektiv, säger Eyerman, och musiken kan träda in i det kollektiva minnet och s.a.s. återuppliva förlorade rörelser från utplåning och återuppväcka glömda "structures of feeling" (Eyerman 1998:178). Det är på detta sätt som sånger påverkar sociala rörelser och dynamiken i kulturell transformation. Tesen är att olika känslor och föreställningar kan bevaras i och genom musik och detta ses som en delförklaring till varför musik kan vara en så stark kraft i sociala rörelser och det sociala livet i allmänhet. Musik och dans har en "potentiell makt över människors sinnen 'genom stämning och flyt'". Andra förklaringar ligger i att musiken och dansen fungerar som medel och symboler för kommunikation, expressivitet, överföring av innebörder och budskap. Detta är de expressiva experterna medvetna om.

[...] musiken kan förändra mycket inom en folkgrupp. Med musiken spelar man med människans själ. Det är mycket lättare att med musiken nå människan [...] Då kan man förändra hela tänkesättet hos assyrierna. Deras ställning till den moderna assyriska rörelsen kan påverkas indirekt genom fina texter, låtar och musik. Då kan man öppna riktlinjer som berikar, inte bara kulturen utan också ställningstagandet, synen på kampen [...] (MVG 2:15).

Eftersom symboler kan vara multivalenta för att skapa mening och uttrycka mening är inte alla symboler lika effektiva och fungerar inte på samma sätt. Det som skiljer musiken och dansen från andra symbolsystem är att, som Ronström understryker, musik och dans är icke-verbala expressiva system som

[...]kommunicerar budskap effektivt genom många samtidiga och samverkande kanaler: *synintryck* från aktörers rörelse i tid och rum; *ljud* som produceras av instrument och kroppar i rörelse; *lukter* som härrör från fysiska aktiviteter; *känselintryck*, fysiska (som uppstår genom kontakt med instrument, kläder, rum, människor och den egna kroppen) såväl som psykiska (närhet, empati etc.) (Ronström 1992:28).

De olika betydelser som uttrycks och skapas kommuniceras samtidigt genom de nämnda samverkande kanalerna och bidrar på så sätt till formandet av enkla och kraftfulla budskap. Vad som framförallt är speciellt med musik och dans och andra icke-verbala expressiva system är att de betydelser människor lägger i dem kan vara mycket olika, men ändå fungera lika kraftfullt tillsammans. Vidare spelar musik och dans en särskilt viktig roll bland assyrier vilka har svårt att kommunicera verbalt med varandra p.g.a. att de inte talar samma språk. Denna betydelse är ännu större i de grupper och generationer vilka är illiterata och har vuxit upp med en vital muntlig tradition (se också Hammarlund 1990:75). En anledning till att musicerande är effektivt i att skapa gruppgemenskap ligger i att aktiviteten skiljer sig från andra aktiviteter genom att musicerande ställer stora krav på samordning och synkronisering, en stark orientering i tiden råder. Vidare upprättas en serie på varandra följande relationer mellan musikerna inbördes och mellan musikerna och de dansande (Ronström 1992).

Den icke kyrkliga musiken utgör en central pelare i den nationella identiteten och är en syntes mellan musiken i öst och väst, är starkt inspirerad av kyrkomusiken och är skapad under 1900-talet i exilländer som Sverige, medan kyrkomusiken har anor halvannat årtusende tillbaka (se Hammarlund 1990, Lundberg 1997). En av de tyngst vägande orsakerna till att den moderna musiken är av så sent datum är att allt icke-kyrkligt musicerande antingen uttryckligen förbjudits eller starkt ogillats av kyrkan. Denna attityd gäller också andra konstgrenar såsom teater, sång och dans, en attityd som vi också känner igen i den europeiska kulturhistorien. Österns kyrkor ansåg att den världsliga musiken och all världslig konst var uttryck för dekadens och demoralisering och således syndig att utöva. Ett speciellt förhållande som har bidragit till att profan sång ogillats är att gruppens språk, syriskan har ett visst släktskap med det språk som Jesus talade, och ett sådant heligt språk fick inte besudlas och användas i profana sånger utan endast i sakrala sammanhang. Användningen av detta språk i världsliga texter om världsliga teman ansågs av prästerskapet ”vara en hädisk profanisering av leshono suryoyo, Jesu heliga tungomål (Hammarlund 1990: 83).

Tidigare har det alltid varit så att under alla ceremonier och liknande har man lyssnat till ett främmande språk. Att plötsligt höra någon sjunga på modersmålet, det egna språket väcker stora känslor (KVG 11:28).

Följande citat av en av de intervjuade, vilken också är en expressiv expert, närmare bestämt musiker och sångare, är belysande för vilket brott mot gruppens tradition som den moderna musiken är.

[Man] ska inte glömma att västassyrierna har börjat med musiken för 30 år sedan. Vi hade ingen musik förr. Vi hade bara kyrkan, men vanlig folkmusik hade vi inte. Man ska heller inte glömma bort en annan viktig sak. [...] Min far vart inte stolt över mig för att jag vart musiker och sedan sångare. Det var nästan förbjudet, enligt kyrkan, att sjunga om kärlek, en kvinna, naturen, mänskliga relationer. Det var tabu. [...] Det var bara agape som var tillåtet. [...] Det är därför som vi är fattiga när det gäller textdelen. Vi är nya inom den här delen. Exilen har spelat in en ganska stor roll. Vi är friare. Vi har producerat ett 10-tal musikkassetter under 20 år, men i våra hemländer som börjat med det sedan 30 år tillbaka har vi inte hört något nytt i från dem (MVG 2:15).

Ett viktigt led i transformationen av den etnoreligiöst grundade identiteten mot en etnonationell identitet har varit att profanisera musiken, på samma sätt som man profaniserat språket. Pionjärer bland moderna assyriska musiker som kompositören Gabriel Assad, vilken skapade en ny form av musik genom sammanslagning av musik från öst och väst under mellankrigstiden, var starkt medveten om musikens betydelse som uttryck och förstärkare av kollektiv identitet (se Hammarlund 1990, Lundberg 1997). Användningen av det klassiska skriftspråket som textspråk, initierat av Gabriel Assad under mellankrigstiden, innebar samtidigt ett levandegörande av det. Pionjärerna var också starkt medvetna om den kyrkliga attityden till att desakralisera musicerandet. För dessa pionjärer blir musiken ett effektivt medel för att förstärka den kollektiva identitetens transformation mot det nationella.

Fastän friheten i Sverige skapat nya förutsättningar för uttryckande av den etniska kulturen och identiteten och musiken spelar en central roll i skapandet av den nya tillhörigheten och innehåller budskap om längtan efter ett förlorat hemland, genomgången öde och upplevda trauman, finns ändå en inte obetydlig reservation för att skriva texter helt fritt kring dessa teman, p.g.a. att många individer fortfarande på olika sätt har band med ursprungssamhället och därför inte helt öppet uttrycker sina känslor eller framför sina budskap omaskerade och för att kunna besöka landet och undgå eventuella repressalier från regi-

men. Därför uttrycks många gånger dessa teman och budskap i omskrivningar, i metaforer genom ett symbolspråk, t.ex. kan en kärlekssång till en flicka symbolisera kärleken till hemlandet

Om man t.ex. vill åka till Syrien någon gång måste man tänka till två gånger innan man skriver sina texter. [...] Låten jag skrev var om min barndom, i min by. Där byns skönhet beskrivs. Men byn för mig är en symbol (MVG 2:15).

## Namnändring

Ett tämligen utbrett fenomen hos undersökningsgruppen i Sverige är ändring från turkiska efternamn till namn som familjen antingen haft längre tillbaka än de turkiska, vilka infördes med tvång genom namnlagstiftningen som infördes under den moderna republikens upprättande på 1930-talet. Den nya namnlagstiftningen innebar att alla medborgare i den turkiska republiken skulle registreras med eller anta turkiska efternamn. Detta var ett uttryck för den nya statens strävanden att assimilera landets etniska minoriteter. Medborgare blev överhuvudtaget inte bokförda om de inte hade eller antog turkiska efternamn.

Samtidigt som de turkiska namnen påtvingades gruppen har dessa namn också fungerat som ett slags skydd för individerna att dölja sin etniska identitet i situationer där denna varit ofördelaktig, stigmatiserande eller ej tolererad. Dessa namn har fungerat som ett medel för att bemöta och upphäva diskriminering, intolerans, fientlighet och trakasserier från myndighetspersoner, majoritetsbefolkningen och andra etniska grupper p.g.a. etniskt annorlundaskap. Detta döljande av den etniska identiteten, vad som kan benämnas som en etnisk överlevnadsstrategi, har givetvis använts under förutsättning att individerna behärskat majoritetskulturens eller andra dominerande etniska gruppers kultur, t.ex. att individerna behärskat språket, koder för kommunikation, klädsel och dolt symboler och markörer för den egna etniska identiteten; detta gäller framförallt kors i form av smycken eller som tatueringar på handen, armen och ibland också i pannan.

Fastän de turkiska namnen antagits under 30-talet har de ursprungliga familjenamnen använts parallellt inom den etniska gruppen. De turkiska efternamnen har endast använts i officiella och offentliga sammanhang i kontakter med myndigheter, statsmakterna och företrädare för storsamhället, medan de ursprungliga familjenamnen varit de som individen använt och varit känd under inom den egna gruppen och för övrigt också av sina kurdiska grannar och vänner i lokalsamhället. Ännu idag, drygt 60 år senare, har de turkiska efternamnen endast i undantagsfall använts, internaliserats och accepterats psykologiskt och socialt. En faktor som bidragit till upprätthållande av de ursprungliga namnen, är förmodligen gruppens ätt- och släktbaserade organisation. Denna organisation och ättens och släktens betydelse har bidragit till att de ursprungliga namnen förts vidare patrilineärt.

I exilen i Sverige har den politiska friheten medfört att många gjort sig av med de påtvingade turkiska efternamnen och återupptagit sina ursprungliga familjenamn. Denna namnändring eller återupprättande av de gamla familjenamnen som blir allt vanligare förekommande upplevs av dem som företar ändringarna som något naturligt. De namn som återupprättas känns förankrade och ger individerna en positiv identifikation och ses som en positiv fri handling och avlägsnandet av de pådyvlade turkiska namnen upptas som en befrielse.

[...] jag tycker det är jätteviktigt [...] för att det är en del av vår, både historia och kultur, som försvinner i så fall om vi inte använder de namnen. Det tror jag starkt på (KVG 12:1).

Namn ses som en möjlighet att under nya villkor i Sverige påverka och återupprätta den egna identiteten. De gamla namnen beskrivs som ett ok som man nu kan befria sig ifrån. Det ges en stor känslomässig betydelse att kommande generationer själva kan bestämma sina namn. Namnbytet tolkas som en vilja och en strävan att upprätthålla och bibehålla den etniska identiteten.

Nu när vi har rätt att byta namn så ska man få göra det. Och det känns jättebra nu. Första gången man fick det här även i passet och man såg [...], det kändes fantastiskt. Jo, men jag associerar detta också med frihet, att jag kunde få välja att ha mitt eget efternamn även i passet. Det kändes som sagt befriande. Och äntligen tvätta av sig det där turkiska namnet, när jag ändå inte är turk. Jag hade ett svenskt pass och det kändes mer angeläget (KVG 15:1).

Magnituden av namnets betydelse för den personliga och i detta fall den etniska identiteten är uppenbar. Anknytningen till det egna etniska samfundet och mer specifikt familjen uppfattas som betydelsefullt och utgörande en viktig del av eller kännetecknen på identiteten. Den etniska komponenten finns i dessa fall inbäddad i de ursprungliga familjenamnen, men i flera fall har också namnändringen inneburit att man antagit eller gjort ändringar till de ursprungliga namnen för att få en mer etnisk klang. Ändringarna består för mestadels av tillägg av son. Dessa ändringar genomförs för att å ena sidan återupprätta gamla familjenamn och å den andra sidan syftar de till att särskilja sig och kunna bli identifierad av andra i den etniska gruppen som tillhörande denna och inte tillhörande den arabiska, turkiska eller kurdiska gruppen.

Namnändringarna symboliserar och manifesterar en politisk möjlighet och ett nytt etniskt medvetande om etnisk tillhörighet. Med det markeras en disassociation med i detta fall den turkiska identiteten och en identifikation med den egna etniska gruppen. Namnbytet markerar tydligt medvetenhet om namnets betydelse och dess betydelse för en liten grupps etniska och kulturella överlevnad. En del av de familjer som gjort namnändringar förväntar sig att även andra i gruppen ska göra detsamma, att de också tar tillvara friheten och tänker på och inser betydelsen av namnet som identitetsmarkör. De önskar och ser gärna att andra följer deras exempel. Ett antagande är att anledningen till att vissa familjer inte gjort någon namnändring är att de förmodligen känner sig och identifierar sig mer som turkar, eller åtminstone i högre grad har en positiv identifikation med det turkiska. Ursprungsnamnets betydelse för släktsammanhållning och gemenskap spelar i detta sammanhang också en roll i namnbytet, troligen mindre än den etniska faktorn.

Namnbytet, fastän det upplevs och ses som symbol för befrielse från tvång och ofrihet och återupprättande av en förnekad och undertryckt identitet, har inte alltid varit oproblematiskt. I vissa fall har familjemedlemmar enkelt enats kring ursprungsnamnet. I andra fall har också namn som förekommit i släkten längre tillbaka i tiden, alternativt antagande av nya namn som familjen inte haft tidigare, antagits. Fastän, som nämnts ovan, gruppen använt det ”officiella” turkiska efternamnet i offentliga sammanhang och det ursprungliga familjenamnet sinsemellan och det förra aldrig upplevts som naturligt, har ändå namnbytet i Sverige, i en övergångsfas, medfört vissa komplikationer; det har trots känslan av befrielse känts delvis som ett byte av identitet, i synnerhet för de yngre generationerna.

En viktig underkategori till frågan om namn eller namnbyte är förnamn. Även om dessa inte varit påtvingade såsom efternamnen belyser de kanske ännu tydligare vilka problem detta skapat för gruppens etniska identitet och tillhörighet jämte nationalstatens assimileringspolitik och ojämlika etniska relationer. Samma strategi som nämnts ovan har tillämpats vid givande av förnamn för att i de mest svåra situationer dölja en stigmatiserad etnisk identitet, för att undgå de trakasserier detta medförde för individen. I synnerhet har



föräldrars rädsla för diskriminering och trakasserier av söner i militärtjänsten medfört, att man försökt hitta namn som både kristna och muslimer kan ha.

Denna princip att använda namn som används av både muslimer och kristna har också tillämpats vid namngivande av flickor, men låt oss dröja kvar vid pojkar. I det patriarkala samhället som dessa fenomen utspelar sig inom har pojkar varit de som i långt större utsträckning än flickorna varit i kontakt med andra etniska grupper och med majoritetsbefolkningen. Detta innebär att de varit mer utsatta och sårbara för förföljelse och diskriminering p.g.a. sin etniska tillhörighet. Inte minst gäller det militärtjänstgöringen. En institution som för övrigt i alla samhällen tenderar att bli totalitär. Detta synes gälla i hög grad i Turkiet. Mot bakgrund av landets assimileringspolitik och förnekande av etnisk mångfald, landets aggressiva nationalism och de påtagligt ensidiga och indoktrinerande ideologiska apparaterna i samhället med skolan som den viktigaste institutionen, framgår de överhängande riskerna för unga män från den assyriska gruppen att utsättas för repressioner p.g.a. sin etniska tillhörighet.

En del assyrier beskärdes i penis, en del fick stryk. De vågade inte säga att de var kristna. Min son S, gjorde två års militärtjänst och de kallade honom för Saban – ett turkiskt namn. Han vågade inte säga sitt riktiga namn. Han sa att han hade bara en dag kvar i lumpen och bad till Gud, när det skulle ta slut så att han kunde åka till Tyskland. Han var rädd (KÄG 9:6).

Intervjuer med män från de två generationerna bekräftar detta på ett entydigt sätt. Erfarenheter och upplevelser av trakasserier är med få undantag regel, även om deras karaktär och omfattning varierar. Viktigt i sammanhanget är också att nämna att i sådana totalitära institutioner riskerade alla meniga oavsett etnisk tillhörighet att utsättas för brutalitet, våld efter godtycke, allt beroende på i vilken mån de överordnade tillät sådant, såg mellan fingrarna eller upprätthåll ordning och rättvisa. Flera intervjuade berättar just att de överordnade oftast var rättvisa och inte diskriminerade de värnpliktiga p.g.a. etnisk tillhörighet. Trakasserierna kom snarast från andra meniga och befäl på de lägsta nivåerna. Intressanta är också flera berättelser om att en och annan av de högre befälen var kristna, men att dessa endast röjde sin identitet för andra kristna.

Starka inslag av turkiska förnamn verkar inträffa på 1950-talet och en viktig förklaring till detta är att gruppens isolering minskar och kontakter med majoritetsbefolkningen utanför Tur Abdin tilltar, samtidigt som statens expansion in i området tilltar och graden av integration in i det övriga samhällsbygget ökar. En intressant följd av denna strategi är att det utifrån föräldrarnas horisont var rationellt att använda de turkiska namnen med följden att de blev allmänt spridda.

Parallellt med ovannämnda namnändring döps också många i den andra och tredje generationen i Sverige till namn som är europeiskt eller svenskt influerade och klingande. Ännu intressantare och viktigare i detta sammanhang är att barn döps till namn som har rötter i den antika mesopotamiska kulturen i tilltagande omfattning. Detta namngivande uttrycker en omorientering och modifiering av identiteten, vilken under århundraden främst baserats på den kristna tron, till en ökad grad av identifikation baserad på etniska historiska grunder. Under början av 1980-talet framträder en kulmen på namngivande av barn efter den mesopotamiska mytologins gudar och stora personligheter såsom Assur, Marduk, Babylon, Nineve, Shamiram m.fl. Det finns emellertid funderingar och begränsningar kring detta med tanke på den diskriminering barnen eventuellt kan komma att drabbas av på arbetsmarknaden p.g.a. utländskt klingande namn. Dessa hänsyn bidrar till att många söker namn som är enkla och inte för svåra att stava eller uttala på svenska så att barnen

inte får handikapp. På senare år har frekvensen av kristna, internationella och neutrala namn ökat. Det kan också tolkas som ett uttryck för anpassning till det svenska samhället.

Man har inte det väldiga assyriska storhetsvansinnet. Att man döper till Nebukadnessar som man gjorde förut, eller långa kungliga namn. Att man försöker tänka på barnen, att det är ett namn som är gångbart även för svenska öron. Jag tror också det beror på att de kristna namnen är mer internationella. Jag tror man tänker på när barnen kommer till skolan eller på utbildningar och till ett arbete, att det har betydelse vilket namn man har (MVG 18:2).

I enstaka fall har också individer ändrat förnamn i Sverige av de ovan nämnda anledningarna att de fått namn i ursprungslandet för att inte bli trakasserade. Ovan citerade kvinna som återgått till det ursprungliga familjenamnet har också återgått till sitt förnamns ursprungliga stavning och uttal.

Det är säkert en nyck hos mig, men [den turkiska stavningen och uttalet] var kopplat till förtryck, förföljelse, det fick man alltid tänka på, varför jag fick flytta därifrån. Det var väldigt känsloladdat. Du anar inte hur glad jag blev när jag gick till kyrkan här i Sverige och fick byta. Jag var så glad och hon bara stirrade på mig. Jag sade det till henne, du anar inte hur glad jag blir. Det här betyder så mycket (KVG 15:2).

### **Gamla och nya traditioner**

Det förtjänar att framhållas att jag i denna diskussion *tagit fasta på de aspekter av den etniska kulturen som är transformerad*. Andra aspekter innehållande riter och traditioner som har att göra med gruppens religiösa riter och traditioner är relativt intakta och fortfarande betydelsefulla. Dessa diskuterade företeelser kan beskrivas i termer av två poler i vilken den ena utgörs av den relativt oförändrade religiöst förankrade och genomsyrade kulturen och den andra av kultur som i stor utsträckning är skapad i Sverige och profan till sin karaktär. Den främsta institutionen och ledarskapet för den första är kyrkan och prästerskapet och för den andra profana och kulturella föreningar samt en profan elit.

Fastän den transformerade etniska kulturen sällan behövde legitimeras eller förklaras för de yngre generationerna upplevdes den som främmande i den äldre generationen, vilken t.o.m. tog avstånd från den eftersom den symboliserade den prekristna tiden och således var hednisk och stod i direkt motsättning till den kristna identiteten. Transformationen av den etniska kulturen upplevdes som främmande av den äldre generationen, vilkens identitet och kultur var grundad i kristna dogmer, traditioner, och riter. Skilda identitetsuppfattningar och historietolkningar kom till uttryck genom skilda uppsättningar av kulturella artefakter som respektive generation identifierade sig med. Dessa skilda identitets- och historiesyner utlöste således en identitets- och symbolstrid. Väggbonader, tavlor och almanackor med kristna motiv, symboler och namn fick så småningom konkurrens av etniska och nationella motiv, symboler och namn. Där tidigare korset hängde, där Jesus gestaltades, där det hängt porträtt på patriarker, hängde nu både ursprungliga och nyskapade symboler och bilder från den mesopotamiska kulturen. Medan t.ex. de äldre bar halsband med kors började de yngre i allt större omfattning bära halsband föreställande en bevingad tjur eller den assyriska flaggan.

I verkligheten var identitets- och symbolstriden inte så klar och entydig som den beskrivits här. Beskrivningen är snarare idealtypisk och förenklad. I verkligheten var användandet av de skilda symbolerna inte skarpt uppdelad, även om det på sina håll kunde vara det så var det snarare så att de båda uppsättningarna symboler användes sida vid sida. Men det faktum att väsensskilda uppsättningar av symboler existerade eller hade skapats gav

upphov till att, på sina håll häftiga, identitets- och symbolstrider mellan olika generationer och mellan olika falanger uppstod.

Det är intressant att notera att *de intervjuade* inte ser någon motsättning mellan den etnifierade kulturen å ena sidan och de religiösa traditionerna å den andra sidan. Det är värt uppmärksamhet eftersom den etnifierade kulturen och den nationella rörelsen söker sig tillbaka och syftar till återuppväckande, återanvändande av traditioner som man anser ligga långt tillbaka i tiden, samtidigt som de religiösa traditionerna avtagit i betydelse därför att man mera har velat betona den nationella identiteten. Av detta borde rimligen följa motsättningar då de traditionella symbolerna och traditionerna refererar till religion medan de moderna refererar till nationen och den prekristna tiden.

Nej, vi har en 2000-årig kyrkohistoria, vi kan inte klippa av den och säga att vi inte behöver den, den är också vår historia, kyrkan tillhör den. [...] Men vi har otroligt många andra saker inom det kyrkliga som vi måste bevara. Varför firar vi inte Mar Afram t.ex., inte som helgon utan som poet? Vilken poet har skrivit 30000 dikter på 1200-talet? Vi kan ge dem en annan innebörd vi kan ändra på innehållet [...] Om man studerar vår kyrkas tradition kan man se kopplingen mellan det antika och det nuvarande, jag kan tolka Jesus uppståndelse precis som Tammus uppståndelse, det är inget annat. När Ishta går under jorden och hämtar Tammus och nyåret börjar i april, och varför uppstår Jesus i april och inte i augusti? Jag tror att man kan hitta kopplingarna, där finns pengarna man betalar till prästen för de döda, det är en gammal assyrisk tradition. Man offrade saker och ting för att de döda skulle få leva i fred. Det fanns skräckens gud i mesopotamisk mytologi som heter Azuzu. När en människa försökte trotsa Gud kom Azuzu till honom och varnade honom och bad honom gå till templet och be till Azur, för han kunde ge de döda fred. De traditionerna har kommit in i kyrkan, de finns inte inom de europeiska kyrkorna. Nineves fasta är tre dagar och det är bara assyrierna som håller den (MVG 4:27–31).

De två uppsättningarna av traditioner uppfattas inte endast som komplementära och möjliga att förena, de traditioner som förmår att skapa och stärka etnisk samhörighet ges positiv betydelse, och sammankoppling mellan nationella och religiösa traditioner ses som en fördel, genom att de upphäver antinomin mellan religion och nation och för vidare de religiösa traditionerna till yngre generationer. Genom denna hållning markeras strävan efter kontinuitet mellan de två uppfattningarna av traditioner och grundvalarna för kritik mot den nationellt orienterade identiteten som hednisk avlägsnas. Samtidigt uttrycker många bekymmer över att gamla traditioner inte kan upprätthållas och utövas på samma sätt i Sverige som i ursprungslandet, och att de därför behöver anpassas och moderniseras efter gruppens nuvarande levnadssituation. En sammanvävd fråga är de nationella traditionernas utbredning och folkliga förankring.

Hur många av oss som kallar sig riktiga assyrier som förespråkar detta skickar vykort till varandra på assyriska nyårsdagen? Jag har gjort det några gånger och många av mina vänner trodde att det var ett aprilskämt. [...] Det finns vissa traditioner man bara firar inom föreningarna. Jag tror att vi måste göra dem folkliga (MVG 4:27–31).

Flera anser också att de unga visserligen deltar i gruppens traditioner men inte alltid vet vad de uttrycker och symboliserar, det kan t.ex. vara funktionen och meningen med danser, eller Nineves tredagarsfasta. Vissa kan använda symbolerna eller följa traditioner utan att veta vad de betyder, men även om man inte känner till innebörden av symbolerna eller traditionerna så fyller de funktionen att de markerar tillhörighet. En central fråga i sammanhanget är hur den kommande generationen förmås att ta del av kulturtraditionen, och

känna stolthet över den etniska tillhörigheten, så det inte blir en rörelse på ytan. Frågan kan omformuleras till hur gruppen ska göra för att kulturen skall vara livaktig, folklig och användbar och inte en angelägenhet för ett fåtal. De intellektuella och konstnärerna har fått rollen att ”upplysa” ungdomarna och ”uppfra” sig för deras skull.

## 13 Retrospektiv självgranskning och prospektivt blickande, samt omgivningens erkännande

### 13.1 Retrospektiv självgranskning och prospektivt blickande

Hela idén att [av de fyra samfunden] bygga ett folk under namnet assyrier liknar ju någon slags korvstoppling utan någon egentlig strategi (MVG 14:17).

Ambitionerna att skapa en samfundsöverskridande identifikation resulterade istället i att den syrisk-ortodoxa gruppen delades upp i två grupper. Konsekvenserna av splittringen är djupgående motsättningar, och att det ömsesidiga förtroendet har minskat; det har dock i vissa viktiga avseenden under 1990-talet skett vissa närmanden och försök till enande. Det unga och nya ledarskap som uppstått i Sverige har utsatts för stark kritik under 1980-talet från den syrianska sidan och kyrkan samt under 1990-talet både från egna led och från den yngre generationen. Individuella tillhörande detta ledarskap är också starkt självkritiska när det gäller det egna agerandet och aktiviteter som de initierat och lett under 1970- och 80-talen. Medvetenheten om identitetsfrågor hos den intervjuade vuxengenerationen är hög. De intervjuade är starkt engagerade i dessa frågor och reflekterar både djupgående och omfattande kring transformationen av den kollektiva identiteten. Kritiken och självkritiken sammanfaller i många avseenden och enigheten rör den grad av innovation eller radikalitet som hela identitetsarbetet kännetecknas av under det första decenniet i Sverige. Den splittring som blev resultatet av enhetssträvandena uppfattas som en tragisk utveckling som också förstörde det konstruktiva och glädjande i arbetet.

Det är den assyriska rörelsens förtjänst att man har skapat den känslan av identitet. Men, det är där som felet ligger. Man har skapat en idé, har satt ett hjul i rörelse, men inte tagit ansvar för vart det rullar. Det har sparat ur och gått sina egna vägar och enskilda, mycket goda förmågor, har trampats under detta hjul, man har ingen kontroll haft (MVG 17:10).

Uppdelningen som uppstod blev så djupgående att sprickan gick genom familjer och anhöriga, mellan bybor och grannar och framförallt mellan generationer. De flesta är eniga om att den uppstådda polariseringen var oundviklig och huvudorsaken till detta ser de bero på att gruppen, p.g.a. ursprungssamhällets repressiva identitetspolitik och bristande möjligheter till kunskaper om sin historia och bildning och uttryckande av den etniska identiteten, levde i okunnighet och inte varit mogna för enhetstankar och anspråk på erkännande från omvärlden. Samtidigt framträder i den retrospektiva granskningen en lärdom som flera av de intervjuade delar, att man ska akta sig för att politisera den kollektiva identiteten och vinnlägga sig om att förankra identitetsarbetet hos folket. I självkritiken och analysarbetet av hur det av enhetssträvande kunde uppstå splittring framträder tre punkter tydligare än andra: 1) identitetsarbetet gick för fort fram, det förankrades inte tillräckligt djupt och omfattande hos "folket"; 2) transformation av identitet från etnoreligiös mot etnonationell utifrån enhetssträvandena och strävanden efter erkännande från omvärlden som en nation var inte realistiska; väsentliga skillnader mellan de olika samfunden ignoreras eller underskattades allvarligt och den äldre generationen var inte mogen för identifikation med gruppens prekristna historia och en nationell gemenskap, med de olika symboler och folklöre som hängde samman med denna; 3) prästerskapets auktoritet och makt ifrågasattes och de kände sitt ledarskap vara hotat och motarbetade enhetssträvande därför att principen för den nationella identifikationen hamnade i motsättning med principen om identifikation med kyrkan, vidare ville inte prästerskapet släppa sin ledarposition.

## Mångfald och enhet

Ett framträdande tema i reflektionerna kring den kollektiva identiteten rör sig mellan två poler inom ett kontinuum av enhet och mångfald, där enhetstanken, enligt den gemensamma bedömningen, saknade tillräckliga grunder och på ett orealistiskt sätt betonade likheter, medan man bortsåg ifrån vitala skillnader som ligger som sekellånga sediment i det kollektiva medvetandet och ”man blundade för detta och låtsades som om folket redan var enat och att nu skulle man gå vidare och göra någonting annat” (MVG 13:20). Slutsatsen från självkritiken är att mångfalden inte kan gömmas undan eller döljas under retoriken om det gemensamma och genom anammande av gemensamma symboler, eller de gemensamma intressen som de olika samfundet, den syrisk-ortodoxa, syrisk-katolska, kaldeiska och nestorianska kyrkan, har. Ingen betvivlar att de olika samfundet utgör en nation, med gemensamma rötter, språk och ödesgemenskap, men i den retrospektiva granskningen har en stor insikt vuxit fram: sekellånga skillnader i tro, dogmer, kultur, riter, dialektala skillnader i språk samt liv under olika politiska och kulturella regimer kan inte utplånas över en natt. Det finns ingen som förkastar enhetsidén som sådan, vad som skärskådas är de strategier, eller snarare brist på strategier, som väglett enhetssträvandena, vilka, anser flera, var för abstrakta och alltför fjärran från folkets verklighet och medvetande. Dessutom understryks att det saknades uttänkta strategier för att skapa en gemensam nationell identitet mellan medlemmar av de fyra samfundet. Ty medan det finns en historisk grundval för en gemensam identifikation genom språk, historia och ödesgemenskap ses det som mycket svårare att eliminera de kyrkliga gränserna vad gäller dogmer, ritualer och liturgi.

När de här skillnaderna finns, kan man inte över en natt säga att vi är ett och samma folk. Vi är assyrier och så är allt undanröjt. Så kan man inte diskutera, vilket vi har gjort. När vi har insett att de här skillnaderna finns och vi vill skapa ett gemensamt språk, en gemensam identitet, en gemensam beteckning, en gemensam kyrka så tror jag inte på det; det är ett mycket avlägset projekt i så fall, då måste medlemmar tillhörande de här kyrkorna - även om det inte är under kyrkans ledning, även om det är i form av civila organisationer, politiska organisationer - inse det här och att känna att vi har olika språk och vi tillhör olika kyrkor, men vi har haft en gemensam historia, vi har haft ett gemensamt språk och vi har haft ett gemensamt kulturarv. Ska vi förena det här, då måste vi först erkänna de här skillnaderna och sedan diskutera hur vi skapar den här gemensamma identiteten, språket (MVG 14:5).

Att det förhåller sig på detta vis bekräftas t.ex. av att begreppet assyrier har olika innebörder beroende på var någonstans och av vem det används; det har t.ex. olika innebörder för syrisk-ortodoxa och nestorianer som benämner sig som assyrier. Medan begreppet hos vissa syrisk-ortodoxa konnoterar skapandet av en gemensam identitet oavsett kyrkotillhörighet, är konnotationen hos nestorianer att det uttrycker deras egen identitet och således inte uttrycker en strävan efter skapandet av en samfundsöverskridande identitet. Nestorianerna använder dessutom begreppet för att beteckna språket (assyriska) och kyrkan (assyriska kyrkan eller Österns apostoliska kyrka) medan de syrisk-ortodoxa använder andra begrepp för att beteckna språket (suryoyo, syriska, neoarameiska) och kyrkan (syrisk-ortodoxa kyrkan eller Jakobitiska kyrkan). För de syrisk-ortodoxa blir användningen av begreppet assyrier mer ett projekt, någonting man ska starta, uppnå eller befästa, medan det hos nestorianerna naturligt finns där sedan sekler tillbaka. En viktig förklaring till detta är dessutom att den nestorianska kyrkan accepterar beteckningen assyrier medan så inte är fallet med den syrisk-ortodoxa kyrkan. Detta återspeglar dess identitetsuppfattning och har en alldeles avgörande betydelse för den, medan begreppet assyrier hos syrisk-ortodoxa enbart syftar på gruppens nationella identitet; utifrån en distinktion mellan kyr-

kotillhörighet och nationell tillhörighet syftar samma begrepp bland nestorianer på både kyrka och nation. Det finns alltså inget problem bland nestorianer att använda begreppet assyrier för både nation, språk och kyrka medan detta vållar allvarliga problem bland syrisk-ortodoxa.

Man har misslyckats att övertyga folket om att den assyriska identiteten är den rätta. Man har underskattat den psykologiska aspekten när det gäller benämningen, till exempel syrisk-ortodoxa; man har misslyckats med att förklara vad man menar med assyrier (MVG 14:17).

Ett annat problem med enhetssträvandena är att den största kyrkan av de fyra, den kaldeisk-katolska kyrkan, en avläggare till nestorianska kyrkan, inte accepterar namnet assyrier. Ytterligare ett allvarligt hinder är att kyrkornas ledningar är negativt inställda mot dessa enhetssträvanden, och utan deras accepterande eller samarbete avtar möjligheterna till förverkligande av idéerna, frågan om enhet kan svårligen lösas utan kyrkoledningarnas stöd.

Vi har tidigare nämnt att den nestorianska gruppen, vilken utgör en liten minoritet, ingår i det Assyriska riksförbundet. Dess inlemmande i Assyriska riksförbundet har formellt inte varit något problem, men i det konkreta arbetet och umgänget har vitala skillnader grupperna mellan utgjort betydliga barriärer. Det är t.ex. ingen slump att den nestorianska gruppen är koncentrerad till en stad och förekomsten av blandäktenskap mellan de bägge samfundet är låg, även om den ökat. Ett exempel utöver skillnader i något så viktigt som skillnader i tal och skriftspråk är att grupperna kommer från olika regioner i Mellanöstern, en mångfald som i vissa fall aktualiserar den generella problematiken.

Ibland så talar vi om hemlandet och vi refererar till helt olika saker. Vi pratar om hemspråk, modersmål och vi refererar till olika dialekter utan att vi egentligen reflekterar över det. Vi sitter och beslutar i riksförbundet att vi ska trycka en bok på assyriska. Eftersom vi alla är syrisk-ortodoxa så utgår vi från att det också är på den västassyriska dialekten. Det är så taget för givet att det är så. Men för att förverkliga en sådan här tanke så tror jag att arbetssättet, organisationens struktur, för att bemöta den här tanke, för att realisera den, måste vara utformad på ett helt annat sätt (MVG 21:7).

### **Från kyrka till nation**

En viktig del i transformationsarbetet med den kollektiva identiteten var den ökande omfattningen av anammandet av benämningen på gruppen som assyrier, på engelska assyrian och på syriska athoroyo. Även om den adekvata benämningen på gruppen på de två sistnämnda språken uppfattas vara assyrier uppfattar många det som ett utslag av det revolutionerande och radikala i att också använda denna term på det egna språket och drar slutsatsen att det varit bättre att vidhålla den gamla benämningen suryoyo på det egna språket och använda assyrier på svenska, engelska och andra språk. Även om den entydiga uppfattningen är att suryoyo är en förkortning av assyroyo där prefixet p.g.a. grammatiska strukturer, språkliga översättningar samt förändringar fallit bort, råder ändå en samsyn att övergången från suryoyo till asouryo bidragit till att verkningarna av fraktionsdelningen blev större. Det nya språkbruket var svårförankrat framförallt hos de äldre, eftersom benämningen förknippades med nestorianer, vilka också benämndes asuri och var en benämning med hebreiska innebörder vilka man kände igen från Gamla testamentet via prästernas predikningar.

Denna identifikation och benämning som användes av en mindre grupp intellektuella och nationella tänkare i hemlandet var fortfarande främmande för det stora folkflertalet tre kvartsekel senare i exilen i Sverige. Den nya elitens idéer, omtolkningar och transforma-

tion av den kollektiva identiteten tog vid med en hög intensitet och i stor omfattning och många kände inte igen sig i detta. Ett förhållande som entydigt bekräftar detta är att denna transformation av identiteten av många uppfattades som en övergång till en ny religion. För Tur Abdin-bornas var de nationella idéerna för det stora folkflertalet främmande, till skillnad från assyrier som t.ex. kom ifrån Irak, Iran eller Syrien, där idéerna om en nationell identifikation hade en längre historia och djupare utbredning.

[D]e har handlat en hel del tokigt på Assyriska riksförbundet. Eftersom de visste att det här med assyrier var så pass nytt, då skulle de gå tillväga väldigt, väldigt försiktigt och inte på det här sättet. Som sagt, på ett moget sätt, men eftersom de var så unga, så var de litet ivriga. I början gick allting så lätt, det gick så fort också. Alla som kom hit kallade sig liksom assyrier, det var inga problem. Problemen uppstod sedan när det uppstod konflikter inom gruppen, den här elitgruppen, som de inte kunde hantera sinsemellan eftersom de var unga och inte hade kunskap om hur de skulle lösa sådana konflikter (KVG 15:33).

Hur mycket eliten än försökte vinnlägga sig om att den kristna identiteten, historien och traditionen inte förkastades eller förnekades, att de inte ville klippa av banden till den, att de tillhörde kyrkan och kyrkan tillhörde dem och att de var stolta över denna tillhörighet, kom de av de äldre att uppfattas som avfallningar från sin tro och tradition. Dessutom har det profana ledarskapet och organisationerna inte varit i position att bedriva transformationsprocessen utan folkets stöd till skillnad från kyrkan som genom sin tyngd och auktoritetsställning kunnat styra uppifrån och nedåt. Kontinuiteten, det sammanhängande mellan det gamla och det nya, försumrades och hamnade i bakgrunden i iveren att, efter ursprungssamhällets förnekande av det pre-kristna ursprunget och reduktionen av den etniska identiteten till religionen, söka sina rötter och utifrån de nya politiska och kulturella möjligheterna omtolka och begreppsliggöra sin identitet.

Folk måste känna igen sig i det som skrivs om dem, om man säger så. När man skriver om assyrier, så gör också en del av de här. Om riksförbundet skriver om assyrier, så inkluderar de mig också som individ och känner jag inte igen mig i de här texterna, då förhåller jag mig inte till deras ideologi heller (KVG 15:37).

I granskningen av det bedrivna arbetet anser flera att de okritiskt försökte efterlikna andra folks exempel, och den egna gruppens förutsättningar och gruppens sociala struktur har inte uppmärksamats i tillräcklig utsträckning, gruppens unika historia och situation, dess särdrag, behov och förutsättningar har inte studerats och analyserats tillräckligt. Med bättre insikter, djupare analyser av det egna folkets behov och förutsättningar, hade identitetsarbetet bedrivits på ett annat sätt. Även bristande erfarenheter från att arbeta öppet i ett demokratiskt samhälle som Sverige har bidragit till svårigheter med att förverkliga enhetssträvanden. P.g.a. bristande erfarenheter har kontakter med majoritetssamhället, myndigheter, medier, forskarsamhället m.m. inte fungerat tillfredsställande. Missförstånd och samarbetssvårigheter har uppstått.

## **Kyrkan**

Trots att det unga profana ledarskapet historiskt sett vunnit i auktoritet och stärkt sin position gentemot det kyrkliga ledarskapet tack vare sitt utbildnings- och språkliga kapital, var folkflertalet inte moget för deras på sina håll radikala angrepp på klerikatet och klansystemet. Trots att syftet inte var att försvaga kyrkan som sådan, utan att skilja ”stat från kyrka” blev det många gånger en frontal konfrontation. Det är denna punkt som de mest självkritiska understryker kraftigast. Mot bakgrund av gruppens grundläggande pro-



blematik när det gäller frågan om överlevnad, behöver alla tillgängliga institutioner utnyttjas och utvecklas för gruppens ”överlevnad som ett folk”. Man pekar på att kyrkan som institution och företrädare för folket är erkänd i vissa av ursprungsländerna. De förespråkar att den kyrkliga institutionens historiska längd, dess tyngd och moraliska kraft, dess sociala integrationsförmåga inte motarbetas utan stärks, att dess organisation inte motarbetas utan reformeras.

I denna granskning framträder ett mindre konfronterande och mer samarbetsvilligt och försonande förhållningssätt. Detta innebär ingalunda att kyrkans fel och brister inte kritiserar, men dess betydelse som institution, dess auktoritet bör ses som en tillgång. Kritikererna pekar också på att sekulariseringsprocessen har överskattats och att kyrkans och religionens betydelse underskattats, att gruppens millennium långa tro, kyrkans tyngd och betydelse inte går att avfärda eller slänga överbord. Framförallt lyfts det fram att kyrkan inte enbart utgjort säte för religionen, utan fungerat som social knutpunkt och identitetsmärk. Konfrontationen med kyrkan och försöken att överbrygga konflikterna har tagit en ansevärd del av det profana ledarskapets arbete, ansträngningar som inte resulterat i något konstruktivt för gruppens del:

[...] om vi hade varit kloka nog och politiskt mer djuptänkande, så hade vi kunnat utnyttja den här institutionen till en viss grad och försöka med förändringar där och försöka att använda vår energi, åtminstone till att inte skapa konflikt mellan den sekulära och den religiösa strukturen, eller institutionerna, utan man skulle antingen jobba tillsammans eller parallellt utan att försöka skapa problem på det sättet, använda energin till någonting konstruktivt istället (MVG 13).

Alla instämmer inte med redovisad kritik mot försöken till en samfundsöverskridande gemensam identitet och framhåller för det första det adekvata och legitima i dessa strävanden utifrån gruppens historia, d.v.s. de fyra samfundens delade ödesgemenskap och etniska karakteristika och betydelsen av att transcendera identiteter baserade på kyrkotillhörighet i en omvärld där sådana identitetskategorier och grunder inte längre är tillämpbara och relevanta. För det andra framhålls att gruppen egentligen inte haft något alternativ och att enhetssträvanden och strävanden efter nationell samhörighet varit en strategi för att motverka assimilation av gruppen på ett plan och fragmentisering i och befastande av identiteter baserade på by- eller klantillhörighet, för det tredje att en sådan transformationsprocess av identiteten från religion till nation, från betoning av den kyrkliga traditionen historien och tillhörigheten till de prekristna, mesopotamiska rötterna och det etniska ursprunget inte kan ske utan reaktioner, skilda tolkningar och motsättningar. Rörelsen från religion till nation kan, enligt dessa röster, inte ske smärtfritt. Transformationen betecknas i själva verket som en ”revolution”, men denna har varit helt nödvändig och de som är emot revolutionen är det p.g.a. okunskap. Fastän folkflertalet inte var mogna för samfundsöverskridande identifikation innebär det inte att strävandena i sig var felaktiga

Vi har inte gjort något fel. Om vi inte hade gjort den assyriska rörelsen, då lovar jag dig, att det skulle bli krig mellan olika byar och då skulle vi bli olika sekter och släkter och assimileras fortare. Vi har gjort en revolution bland folket. Sedan om någon kommer efteråt och anklagar mig för att jag har gjort fel, nej, det var meningen. Från kaos kommer ordning. Och det här folket höll på att försvinna, därför att de var tjugo år i Tyskland. Vad gjorde de? Inte en enda förening. Så fort vi kom till Sverige, då började föreningarna öppnas i Tyskland. Då har vi skapat kaos. Vi är kristna, men tyskarna accepterar inte er. Ni är kristna, men ni kan inte bli svenskar. Då måste ni stå på egna ben. Vi har skapat identitet åt folket. Och det är klart det kommer reaktioner. Så vi har skapat det kaos som behövdes. Och när revolutionen började beror det på folkets kunskap och

medvetande, för att välja rätt. Om folket är okunnigt, då följer de okunniga ledare. Om folket är kunnigt, då väljer det kunniga ledare. Det visade sig att folkets majoritet var omoget till att acceptera de här idéerna, men det innebär inte att vi hade fel. Vi kan inte vänta att min mamma ska bli mogen, hon kommer inte att bli mogen. Då kommer vi alla att försvinna, assimileras, innan vi blir mogna. Då måste man börja någonstans. Och vi har börjat. Vi har vågat. Det är klart, efter tio, tjugo år, då kommer vi att bli klokare och säga att, ja, vi har gjort ett stort fel, men det är inte fel då (MVG 20:37–38).

Det unga ledarskapets iver i transformationsprocessen av den etniska identiteten kan bäst förklaras med den förnekandets politik som gruppen levte med, de två moderniseringsvägarna som omvälvningarna i ursprungssamhället och migrationen till västerlandet inneburit och inte minst det transformationsarbete som under två föregående generationer bedrivits, och av vilket den unga eliten i Sverige var starkt påverkat och av vilka en minoritet redan i hemlandet varit verksamma i transformationsarbetet. I Sverige möjliggjorde de demokratiska och politiska fri- och rättigheterna att fritt artikulera den etniska identiteten och fördjupa och fortsätta enhetssträvandena och strävandet efter omvärldens erkännande, strävanden som tidigare i stort sett bedrivits underjordiskt. I den politiska kontexten kunde många idéer förverkligas, det blev möjligt att uttrycka den etniska identiteten och dess nationella dimensioner öppet, bedriva opinionsverksamhet för att rikta världens uppmärksamhet på gruppens situation, artikulera gruppens folklöre utan någon begränsning och rädsla för repression eller förtryck. De enhetssträvanden som varit i omlopp sedan sekelskiftet och spritts till ett elitskikt kunde nu öppet spridas och förankras hos folkflertalet utan hemlighetsmakeri:

[...] när man börjar blir man varm o.s.v., och man går fort, man springer, med åren och erfarenheten tänker man och går sakta, sakta. Man tänker på om det är realistiskt eller som man säger på turkiska, delikalli... [hetlevrad] [...] ilsket blod, delie, ja det är galen. Med åren tänker man, går tillbaka, frågar sig var man gjorde fel. [...] Jag var mycket snabb när jag jobbade med den assyriska frågan. Jag tänkte att det var två meter kvar innan vi var framme i Bet Nahrin. [...] Jag trampade på brännässlor (MVG 3:34).

Utöver de sedan sekelskiftet ackumulerade strävandena efter nationell identifikation och de nya politiska och kulturella möjligheterna till förverkligande av dessa, är gruppens unga ålder en viktig förklaring till att transformationsarbetet gick fort fram i Sverige. Även om åldern är en viktig förklaring måste den samtidigt förstås i relation till att de unga genom sin språk- och kulturkompetens och högre utbildning än de äldre hamnade i ledarposition. Exiltillvaron bidrog till att kullkasta auktoritetsrelationer och gynnade uppkomsten av ett nytt ledarskap. Dessa fick auktoritet och möjlighet att påverka den resterande gruppen i en utsträckning som unga eller profana organisationer tidigare aldrig haft. Den traditionella eliten och de äldre hamnade i ett starkt beroendeförhållande till de unga och i det avseendet utgjorde det unga ledarskapet under den första tiden en reell auktoritet. När sedan dessa villkor förändrades, t.ex. när individernas behov av den egna gruppen och den gemensamma identiteten avtog, när skillnader började framträda, kunde också kritik och ifrågasättande formuleras mot ledarskapet.

På 1990-talet är de flesta eniga om att gamla auktoritetsrelationer och hierarkier, klanernas och kyrkans inflytande, återvunnit sin forna ställning. Detta kan framförallt förklaras med att fraktionsdelningen blev ett kraftigt avbräck i arbetet med att skapa ett civilt ledarskap och driva nationella frågor. Men även ideologiska och personliga konflikter och stridigheter inom ADO och ARS är viktiga orsaker till ledarskapets försvagning bland assyrier.

Fraktionsdelningen har i ett avseende sedimenterats ytterligare genom att också de flesta kyrkoförsamlingar delats i två delar som leds av varsin biskop.

### "Kyrkostriden"

Bakgrunden är att den första biskopen för Sverige och övriga Skandinavien med biskopsäte i Södertälje, Mar Afrem Aboudi, lämnade ärkebiskopsstiftet 1987 efter konflikterna kring namnfrågan (se avsnitt *Namn- och identitetskonflikter samt fragmentiering* i kap. 12) och eskalerande konflikter med centralstyrelsen i Södertälje. De två parterna beskyllde varandra för maktmissbruk och förskingring av pengar. Biskopen beskylldes också för att ha brutit sitt celibatlöfte m.m. Den reella orsaken var en maktkamp inom kyrkan mellan biskopen och centralstyrelsen och biskopens ändrade strävanden till att arbeta för demokratisering av kyrkan, och likvärdig behandling av kyrkans medlemmar oavsett deras eventuella engagemang eller medlemskap i olika profana organisationer. Patriarken Ignatius Zakka I Iwas ansåg att situationen i Sverige var infekterad och försökte flera gånger medla och skapa en dräkt. När det inte kunde förverkligas hoppades han att den tidigare sekreteraren för patriarkatet, vilken nu var verksam vid Birminghamuniversitet som doktorand i kristen historia, Abdullah Gello Shabo, kunde åstadkomma detta. 1986 åkte Abdullah Gello Shabo till Damaskus där han övertalades av patriarken att avbryta avhandlingssarbetet. Han vigdes till biskop 1987 och han blev Mar Julius Abdullah Gello Shabo för ärkebiskopsstiftet i Sverige och övriga Skandinavien. Många hade stora förhoppningar och gladdes åt den nye biskopen. I synnerhet var den assyriska sidan förhoppningsfull eftersom den tidigare biskopen starkt hade motarbetat dem och t.ex. vägrade att viga "assyriska" präster. Vidare hade han krävt att assyriska ledamöter i kyrkostyrelser först skulle stå under två års bevakning för att bevisa att de inte var aktiva i assyriska föreningar eller organisationer.

Men snart uppstod nya problem. Den nye biskopen lovade i sitt installationstal att behandla kyrkomedlemmarna jämlikt oavsett tillhörighet till profana organisationer och försökte arbeta efter dekretet från 1987 och kom därför i konflikt med centralstyrelsen (som bestått av fyra personer från Södertälje och tre från övriga landet, alla från samma klan, i drygt halvannat decennium) och den syriska världsalliansen. I oktober 1989 utfärdade synoden ett särskilt dekret rörande situationen i kyrkans båda ärkebiskopsstift i Europa. Dekretet förbjöd den tidigare praktiserade diskrimineringen av kyrkans medlemmar tillhörande assyriska organisationer. Centralstyrelsen och flera präster motarbetade dekretet och biskopens ansträngningar att skapa likvärdiga villkor för kyrkans medlemmar oavsett förenings- eller organisationstillhörighet. De försökte förmå biskopen att ändra hållning och inte följa dekretet. Biskopen fattade misstankar om att det förekom ekonomiska oegentligheter i centralstyrelsen. Biskopen upplöste tillsammans med stiftets representantskapsmöte och församlingspräster centralstyrelsen och suspenderade de präster som vägrade att följa dekretet. Den upplösta centralstyrelsen startade en smutskastningskampanj bl.a. i svenska medier och riktade grova anklagelser och kränkningar mot biskopen. Han anklagades för maktmissbruk, att han övergett sitt andliga värv och endast var intresserad av pengar. Efter att centralstyrelsen upplösts satte den igång en juridisk process för att ogiltigförklara biskopens upplösning av styrelsen och för att få tillbaka den villa och bil som biskopen fått av centralstyrelsen när han började sitt ämbete i Sverige. Biskopen utestängdes också från Mar Afrem-kyrkan i Geneta. I maj 1990 utsattes biskopen för mordförsök genom att någon hållt bensin på huset och tänt på.

Församlingspräster fick ta ställning för biskopen eller centralstyrelsen och vissa tog ställning för biskopen och andra för centralstyrelsen. Därmed uppstod de facto en splitt-

ring i den syrisk-ortodoxa *kyrkan*. Efter dessa händelser sökte biskopen den assyriska sidans stöd och eftersom han arbetade för demokratisk tillsättning av medlemmar till kyrkostyrelser gav de honom sitt stöd. I november 1990 kom en delegation på tre biskopar på patriarkens uppdrag till Sverige för medla i striden. Delegationen och patriarken gav sitt stöd till biskopen.

Den upplösta centralstyrelsen fortsatte nu med en påtryckningskampanj mot kyrkans ledning och patriarken för att förmå dem att avsätta biskopen. Assyriska riksförbundet och den upplösta centralstyrelsen (tillsammans med Syrianska riksförbundet och Syriska världssalliansen) skickade två respektive 40 delegater till synoden 1991 för att argumentera för sin sak. Centralstyrelsen fick inget gehör för att avsätta biskopen från patriarken och vände sig då bl.a. till den indiska syrisk-ortodoxa kyrkan för att bli direkt anslutna till dess katolikos. Eftersom de inte fick gehör för denna förfrågan (enligt överenskommelser mellan kyrkans olika grenar) fortsatte de med påtryckning mot patriarken och 1996 kom en för patriarkatet ställföreträdande biskop, Mar Benjamin Atas, till Sverige.

I biskopsstiftet för Sverige och övriga Skandinavien har den syrisk-ortodoxa kyrkan således till följd av maktkampen inom kyrkan mellan dess andliga ledare och centralstyrelsens ansträngningar, att inte tillåta demokratiska val till kyrkoförsamlingar eller insyn i kyrkans ekonomi och av denna anledning konfrontationen med biskopen och försöken att avsätta honom, två stift; dels ärkebiskopssätet under biskopen Mar Julius Abdullah Gello Shabo och för patriarkatet ställföreträdande biskopssäte under Mar Benjamin Atas tillsammans drygt 40 församlingar med 36 000 medlemmar och 40 000 betjänade. Majoriteten av de 40 församlingarna tillhör ärkebiskopssätet under den ursprunglige biskopen och resterande under det för patriarkatet ställföreträdande biskopssätet. Men de båda stiftet fungerar som enhet vad t.ex. gäller bidrag från SST.

## 1990-talet

Fraktionsdelningen har under slutet av 1990-talet förlorat den hätska ton den hade under slutet av 1980-talet. Under 1980-talet skedde, från den assyriska sidan, flera centrala, lokala och enskilda försök till enande och dialog genom konferenser, kurser och gemensamma arrangemang utan att något intresse visades för detta från den syrianska sidan. Det uteblivna gensvaret förklarar många i den intervjuade eliten med att starka klanledare och feodala band förhindrat de mer dialog- och kompromissvilliga yngre på den syrianska sidan att delta i samtal. Trots polariseringen och konflikter under 1980-talet har gruppen i praktiken aldrig varit delad; genom de omfattande och starka familje- och släktbanden vilka korsar fraktionsdelningen assyrier/syrianer har enhet, umgänge och samverkan fortsatt att fungera som en konfliktreducerande faktor. Under 1990-talet samarbetar de båda riksförbunden i blygsam omfattning, t.ex. kring opinionsbildning och stöd för kvarvarande assyrier/ syrianer i hemländerna. Allt fler ledande representanter i det syrianska lägret visar också ett tydligare intresse för dialog. Under andra hälften av 1990-talet visar alltfler på den assyriska sidan att det inte är någon mening med att "strida" för "namnfrågan"; de är mer inriktade på sakfrågor och att investera resurser på att förverkliga olika uppsatta mål istället för att odsla kraft och energi på namnfrågan. Ett viktigt uttryck för detta är större ansträngningar under 1990- än under 1980-talet att lyfta fram det enande och gemensamma för de två grupperingarna. Förenande av resurser och enhet för gruppens överlevande betonas (se t.ex. Hujådå sep 1997:4–9).

I ett annat avseende har fraktionsdelningen överbryggs av framförallt nyuppkomna politiska grupperingar med radikala och utopiska programförklaringar, i vilka det främsta

målet är att kämpa för ett självständigt land för assyrier i delar av norra Irak. Vissa av dessa grupperingar omfattar och riktar sig till båda falangerna. Men flera tror att det krävs ett gigantiskt arbete och lång tid för att reparera och neutralisera motsättningarna och fraktionsdelningarna. Man är kritisk till om detta är möjligt överhuvudtaget eftersom det inte minst förutsätter att de profana organisationerna gör en omvärdering i denna riktning, vilket i sin tur kräver en grundläggande konsensus i frågan och en kompetent ledning som förmår att genomföra kursändringen. Flera är dock tveksamma till om denna handlingskraft och samling kan åstadkommas p.g.a. den interna splittringen och minskat förtroendekapital samt det drastiskt avtagande engagemanget och medlemsantalet. Det sistnämnda förklaras med minskad motivation, mindre tid för föreningsarbetet p.g.a. ökande engagemang i lönearbete och andra frågor, samt brist på kompetenta ledargestalter som kan förankra, representera och utveckla verksamheten. I en tredelad historia uppfattas den första fasen under andra hälften av 1970-talet vara föreningsverksamhetens expansiva och dynamiska tid, som avslutades med ökade spänningar och fraktionsdelningar. Dödsmiss-handeln av Aslan Noyans och förvirring, kaos och framförda misstankar om att ADO var en terroristverksamhet tillhör 1980-talet antiklimax. Språkfrågan och konflikterna inom kyrkan utgör andra exempel på negativa effekter av konflikterna. Dessa konflikter har tagit mycket tid, energi och resurser i anspråk på bekostnad av samarbete och enhet kring viktiga sakfrågor. Slutligen har det under 1990-talets andra hälft skett en återhämtning med en mycket vital ungdomsverksamhet och aktiv kvinnokommitté. En ny generation som vuxit upp i Sverige övertar alltfler ledande positioner och vidareutvecklar verksamheten.

Medan pionjärerna inom det profana ledarskapet i Sverige intar denna retrospektiva granskning, blickar de yngre inom denna elit framåt och tar avstamp från nuet. I deras perspektiv framträder då andra förhållanden, de varseblir andra fenomen, närmare bestämt att det i själva verket trots den interna splittring som skett inom den syrisk-ortodoxa gruppen i Sverige inte desto mindre har skapats en enhet och gemenskapskänsla mellan delar av den syrisk-ortodoxa och den nestorianska och kaldeiska gruppen. De ser att det först är nu som enheten börjat slå rot och att individer från de olika samfundet världen över identifierar sig som tillhörande en och samma nation, trots deras olikheter. Dessa förhållanden innebär i så fall att enhetssträvandena inte varit så misslyckade som självkritiken gör gällande. Flyttar vi blickarna bort från Sverige till ett mer globalt perspektiv talar mycket för att identifikationen mellan samfundet ökar. Ett exempel från svenska förhållanden är t.ex. Tur Abdin-assyriernas engagemang för assyrier i hela Mellanöstern och inte minst för assyrierna i Irak. I samband med Kuwaitkriget anordnades på initiativ av ADO och ADR flera demonstrationer, uppvaktningar av och petitioner till statsöverhuvuden och internationella organ såsom FN. Olika hjälpfonder upprättades för att hjälpa den drabbade assyriska befolkningen i Irak. Den politiska organisationen ADR, assyriska demokratiska rörelsen, bildad 1979 i norra Irak, har sitt fokus på assyrierna i Irak och i denna organisation ingår flera assyrier från Tur Abdin, ett tecken så gott som något annat på att identifikationen har substans. Det har också ovan nämnts att nestorianer ingår i det av syrisk-ortodoxa dominerade Assyriska riksförbundet. Interaktionen mellan nestorianer och syrisk-ortodoxa är livaktig, t.ex. ingås alltfler samfundsöverskridande äktenskap.

Jag är född i Turkiet, uppvuxen i Sverige, men jag känner mig mer hemma idag när jag åker till norra Irak eller till Syrien jämfört med Turkiet. Jag har mycket svårt att tänka mig att mina föräldrar skulle tänka på samma sätt. Jag tror att det här kommer att återspeglas i mitt sätt att tänka och mitt sätt att handla också (MVG 21:7).

Dessa enhetssträvanden och den gemensamma identifikationen är inte heller enbart begränsat till profana organisationer, även de fyra kyrkornas ledare har sedan 1988 träffats

och diskuterat sitt folks framtid på initiativ av ordförande i Assyriska fronten i Libanon, Imad Chamoun. Kyrkoledarna har fört dialoger om teologiska och liturgiska frågor, språkets betydelse och utbildning.

Sammanfattningsvis utmärks den politiska och kulturella verksamheten i den assyriska gruppen och i dess olika organisationer framförallt av 1) ökat samarbete mellan olika politiska assyriska organisationer i olika länder; 2) fragmentisering av de tidigare i Sverige dominerande politiska organisationerna ADO och ADR och uppkomsten av nya organisationer med mer radikala synsätt och retorik; 3) den faktiska delningen av den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige med ett ärkebiskopssäte och ett ställföreträdande biskopssäte med sina respektive församlingar på de orter det finns assyrier/syrianer; 4) en allt mer intensifierad verksamhet, vad gäller opinionsbildning, informations-spridning, värdjande och uppvakning av regering och riksdag i Sverige och i andra länder samt internationella organ såsom FN och EU, kring assyriernas historia, folkmordet 1915, deras utsatthet i Tur Abdin och Irak. Denna opinionsbildning syftar till internationellt erkännande och fördömande av förekomsten av folkmordet 1915, erkännande av gruppens etniska existens, medborgerliga rättigheter i ursprungsländer i Mellanöstern, att de tilldelats flyktingstatus i t.ex. Sverige, och att deras egendomar i Tur Abdin erkänns som rättmätiga.

## 13.2 Omgivningens erkännande

### Debatten om utvandringsorsaker

Jag trodde att Sverige var ett av världens mest demokratiska länder. Jag trodde att jag skulle behandlas som en medlem av en av de mest förtryckta grupperna i världen. Jag trodde att jag skulle välkomnas som flykting, medmänniska. Men tyvärr blev jag besviken och förnedrad, vid första ankomsten till Sverige. Jag bemöttes som en lögnare och lycksökare och behandlades som en brottsling (Sabri Yildiz i Atman 1996:102).

Som vi berört i kapitel 10 var gruppens uppgivna uppgifter om anledningen till utvandringen från sitt hemland etnisk utsatthet och osäkerhet. I debatten i början av 1980-talet om denna fråga ifrågasatte flera svenska debattörer dessa uppgifter och hävdade att det var av ekonomiska skäl som gruppen utvandrade. En av debattörerna som hävdade detta och hade en nyckelroll i utformningen av svenska statens ställningstagande var Ingemar Karlsson (se avsnitt Etniska relationer och identitetspolitik i kap 10 samt not 106 xx). Karlsson hävdar på nytt denna uppfattning i sin bok *Korset och Halvmånen. En bok om de religiösa minoriteterna i Mellanöstern* (1991:50–57). Eftersom Karlsson har stort inflytande genom sin diplomatiska bana och position och i egenskap av mellanösternexpert, samt att många i den assyriska/syrianska gruppen känner sig ifrågasatta och kränkta av hans uttalanden och texter är det relevant att titta på texten från 1991.

Karlssons framställning om den syrisk-ortodoxa kyrkan är påfallande tendentiös. I texten drivs en tes och alla fakta tvingas in i en struktur för att bekräfta denna tes. Han anser t.ex. att påståendet att undervisning i det egna språket är förbjudet i Turkiet är grundlöst. För att visa riktigheten i detta sammanblandar han den syrisk-ortodoxa kyrkans rättighet att utöva religionsundervisning med *språk*undervisning. Även om det förre förutsätter det senare handlar det inte desto mindre om två olika former av undervisning. Hur skulle assyrier/ syrianer få rätt till undervisning i sitt eget språk när de inte erkänns som en icke-muslimsk minoritet, en rättighet som endast tillkommer judar, greker och armenier enligt Lausannefördraget? Under slutet av 1970-talet uppmärksammades de syrisk-ortodoxa i

turkisk press och det bedrevs ”en flera dagar lång presskampanj mot assyrier i turkiska tidningar” (Yonan 1998:29). Dagstidningen *Hurriyet* (1978-09-28) skrev att

Till de aktiviteter av turkar, kurder, sunniter och alewiter som äger rum i östra och sydöstra Anatolien, har nu en ny tillkommit. Syrisk språkundervisning för barn i klostret Zafaran. Som bekant gav Lausannefördraget de turkiska medborgare som tillhör de ’icke-muslimska’ minoriteterna tillåtelse att undervisa i sitt eget språk. Likväl, ännu en gång enligt detta fördrag, är de bofasta accepterade minoriteterna som bor i vårt land följande: armenier, judar och greker, *Förutom dessa finns det inga minoriteter, vars existens är erkända* (ibid s. 29, 31, kursivering tillagd).

Klosterföreståndaren vid ett kloster i Tur Abdin uppgav 1977 för en europeisk besökare att de fortsätter med språkundervisningen under förevändningen att det sker religionsundervisning trots att det är illegalt. Vidare sade föreståndaren att staten ditintills inte ingripit men att situationen var svår. När myndigheter misstänkt att undervisningen inte skett inom ramen för religion har de stängt kloster.

Allvarligare är att Karlsson kategoriskt underlåter att förstå hur komplicerade de etniska relationerna är i Turkiet i allmänhet, och i synnerhet hur prekär och utsatt de kristnas situation alltid varit och fortfarande är. Karlssons arbetsmetod kännetecknas av att inhämta information från officiella källor och större tilltro tillskrivs majoritetssamhällets och myndigheters beskrivning än de människor som frågorna berör. Officiellt är den turkiska republiken en demokrati med allas lika värde inför lagen.

Turkisk lag, som är uppbyggd efter västeuropeiskt mönster, innehåller inget direkt diskriminerande mot minoriteterna - om man undantar att minoriteterna enligt turkisk föreställning i praktiken inte existerar. [...] Att enskilda eller grupper ur minoriteterna klagat på den lokala administrationen hos centrala myndigheter i Ankara förekommer sällan eller aldrig; dels beroende på att det krävs pengar, men också mod. Den centrala administrationen har nämligen inte möjlighet att skydda sina medborgare i avlägsna landsbyar (Socialstyrelsen 1979:43).

I verkligheten förverkligas de demokratiska och liberala principerna sällan. För det första råder en stor diskrepans mellan lagen och hur den faktiskt efterlevs, för det andra har regimen inte alltid makt och resurser att upprätta lagarna i avlägsna regioner som Tur Abdin-regionen. För det tredje visar historiska övergrepp på kristna i Turkiet och i synnerhet i de östra och södra delarna deras sårbara situation. Dessa övergrepp har inte upphört under den tid som syrisk- ortodoxa utvandrat från Tur Abdin. Inte minst är det en logisk och substantiell omöjlighet att få ihop ekvationen att jämlikhet går ihop med förnekande av en etnisk grupps existens.

Karlsson opererar med en märklig och implicit uppfattning om etnisk utsatthet, det skulle vara förtjänstfullt om han förhörde sig med människor som levit i området och upplevt utsattheten och rädslan. Den mobbning och de trakasserier som nästan alla kristna i värnplikten genomgått, rädslan under tider av oro, t.ex. i samband med Cypernkriserna, för att avslöja sin kristna identitet, de facto omöjligheten att inneha högre offentliga befattningar p.g.a. en stigmatiserad identitet, kan inte bara tigas ihjäl eller bortförklaras med retorik. Minoriteters livsvillkor bestäms av majoritetsbefolkningen, den form av identitet och kultur som gruppen tilläts och tillåts att upprätthålla, utöva och uttrycka har reducerats till deras religion, medan andra dimensioner av identiteten eller politiska anspråk och aktiviteter inte har varit tänkbara eller möjliga. Vad gäller sydöstra Turkiet vet Karlsson lika väl som andra hur de vertikala etniska relationerna ser ut, om inte annat har han åtminstone läst Björklunds avhandling. Karlssons påstående att ”syrianerna inte var

mer utsatta än andra” är direkt felaktigt. Och han upprepar Bjarmes retorik i en modifierad och mer motbjudande form:

De flesta turkiska medborgare har således haft minst lika goda skäl som syrianerna att få en ny hemort i Sverige. Vidgar man perspektivet utanför Turkiets gräns skulle 3–4 miljarder människor haft företräde, om man haft levnadsstandard som kriterium och hundratusentals miljoner om ett säkerhetskriterium användes (Karlsson 1991:53).

Genom att Karlsson inte kan acceptera att assyrier/syrianer haft andra skäl till utvandring än ekonomiska kan han inte heller se andra skäl. Ett synsätt som för det första vilar på en materialistisk/ekonomisk människosyn, i vilken Sverige framställs som ett Schlaraffenland ditt alla fattiga orientaler vill komma. För det andra används kvantifierbara siffror på etnisk utsatthet och otrygghet och olika gruppers situation ställs mot varandra för att genom argument som att det ”under 1970–80 skedde endast fem mord på individer i den syrisk-ortodoxa gruppen, medan det p.g.a. strider i området flera människor dödades varje dag” bevisa riktigheten i att gruppen inte har andra skäl till utvandring än de ekonomiska. Ett annat viktigt argument i Karlssons argumentation är prästerskapets officiella uttalanden om att de har det bra och inte vill ha Europas hjälp. Karlsson har uppenbarligen inte vetskap om kyrkans svåra balansgång med att hålla sig väl med regimerna och tillvarata sina intressen och att den därför inte officiellt kan vara kritisk eller ärlig vad gäller dess situation. En präst från Midyat uttrycker denna svårighet så här:

Många främlingar har kommit hit för att lära känna vår situation de senaste åren. Sedan återvänder de hem och rapporterar i sina tidningar där borta. Därefter hänger problemen kvar hos oss och vi blir citerade av myndigheterna och måste förneka allt, som dock är sanning, för att slippa lida flera svårigheter (Yonan 1998:31).

Hundratals människor som jag kommit i kontakt med, som intervjuats för denna studie, och fler utförda studier t.ex. van den Bruinessen (1992), Björklund (1981), Tur Abdin Solidarity Group (1993), Anschütz (1989), Brysselrapporten (1981), Yonan (1998) motsäger på ett direkt sätt Karlssons tes och visar att assyrier/ syrianer de facto levit i en ytterst utsatt situation. Deras egendom och boskap har stulits, kvinnor har kidnappats, människor har varit rädda och försökt överleva så gott de kunnat, de har tvingats vara underdåniga, och inte kunnat få upprättelse för oförrätter. Två olika studier summerar situationen i sydöstra Turkiet:

1. Kristna är offer för kontinuerligt våld vilket riktar sig speciellt mot dem.
2. Om offer hos polis eller domstolar anhängiggör klagomål kan de utsättas för gruppvedergällning.
3. Polis och domstolsmyndigheter accepterade tillbakadragande av klagomål utan att fullfölja mål på allmän åklagares räkning.
4. De personer som blivit arresterade för brott mot kristna, har blivit frigivna kort efter att ha förklarats skyldiga trots att deras officiella straff i en del fall lytt på många års fängelse.
5. Att fly till bo i ett främmande land innebär inte längre skydd för de kristna mot förföljelse så länge som de har lämnat släktingar efter sig i Turkiet, eftersom dessa släktingar används som gisslan för att terrorisera och utpressa dem som är i Europa (Brysselrapporten 1981:31).

Die Lage der Christen in der Provinz Mardin ist nach der Auswanderung vieler Angehöriger seit etwa 1960 ständig schwieriger geworden. Besonders seit dem libanesischen Bürgerkrieg (um 1976) hat sich ihre Lage verschlechtert. Kurden aus dem von christlic-



hen Milizen zerstörten Beirut Lager Quarantina kehrten in ihre Heimat Tur Abdin zurück und rächten sich für ihre Vertreibung an der dortigen Christen, indem Felder verwüsteten, brandschatzten, Christen ermordeten oder enführten (Anschütz 1989:461).

Nobel skriver att det vore ”ett allvarligt fel om de [särskilt tjänstemän] av okunnighet eller på annat sätt utan giltiga skäl bortser från Brysselrapporten i sina beslut” (Nobel 1981:123).

Att Tur Abdin-regionen idag nästan är tömd på assyrier/syrianer kan inte bortförklaras med att de utvandrat av ekonomiska skäl. Deras existens har skett på premissen att de underkastat sig de starkares vilja. En premis som van Nieuwenhuije kallat ”adjust or be eliminated” (Andrews 1989:32). Minoriteternas existens förnekas helt sonika i Turkiet, antigen reduceras de till kristna turkar som i assyriernas/syrianernas fall eller så försöker regimen på olika sätt visa att minoriteterna ursprungligen är turkar (se Andrews 1989:32–33). Denna identitetspolitik är inte förvånande, eftersom den turkiska staten är ung och arvtagare till ett multietniskt imperium. Republiken brottas fortfarande med problem som övergången från det mångnationella imperiet till nationalstaten. Det finns enligt Andrews (1989:50) över 40 etniska minoriteter i Turkiet.

Turkey may be regarded as in a state of transition between polyethnic Ottoman Empire, united by religion, and a modern state united by political consensus. Recognition requires adaptability (Andrews 1989:33).

Karlssons prima facie objektiva framställning av assyrier/syrianer visar sig vid närmare granskning osaklig, och i vissa avseenden felaktig. Framställningen kännetecknas av cynism, okunniga uttalanden, sällsynt okänslighet och bristande förståelse för etnisk utsatthet. Som Hanf beskriver de kristna minoriteternas situation i Mellanöstern:

Bortser vi från minoriteternas ledarplan, där det så att säga hör till rollen att visa optimism, så kan man inom dessa grupper finna en med åren allt starkare resignation och hopplöshet. Allt fler kristna ser inte längre någon möjlighet att nå inflytande över eller – än mer bestämma sitt öde som grupp. De försöker leva så tillbakadraget som möjligt och inte väcka myndigheternas irritation. Emigrationstalen har snabbt rusat i höjden och visar inga tecken att avstanna [...] idag söker sig också många enkla människor, t.o.m. kristna bönder utan kunskaper i främmande språk, bort till andra länder. Frågar man varför blir svaret ofta detta: Det finns inte längre någon framtid för våra barn här. Som en följd av detta har många byar i nordöstra Syrien och Irak tömts på sin kristna lantbefolkning. Detsamma är förhållandet i Turkiet (Hanf 1980:212).

Okänsligheten och okunnigheten i Karlssons framställning är både överraskande därför att författaren är ”Mellanösternexpert” och olycklig därför att han var en av nyckelpersonerna i formandet av svenska statens syn på gruppens situation i ursprungsländerna och i kraft av sin ställning påverkade statens agerande i denna fråga och vidare påverkar den svenska befolkningens kunskaper om denna fråga genom sina texter. Det är också olyckligt att Karlsson inte visar någon förståelse för de trauman som gruppen bär på från massakrer och förföljelser från 1800-talet och 1900-talets första decennier. Något historiskt perspektiv finns inte i framställningen och därför är också Karlsson oförstående inför hur gruppens tidigare erfarenheter på ett signifikant sätt formar deras tolkningar och reaktioner av stämningar och händelser i sin samtid. Det är som Nobel framfört, att utan en sådan helhetsbild blir analysen högst otillräcklig och missvisande.

Från något årtionde före sekelskiftet och långt in på vårt århundrade har assyriernas hemortsområde varit platsen för folk mord och förföljelser utövade av turkar och muslimer mot de kristna minoriteterna. Dessa ogärningar hör till de mer omfattande och motbjudande även i ett tidevarv, som varit rikt på sådant. Det är viktigt att minnas

detta, eftersom begreppet välgrundad fruktan för förföljelse är själva ingången till Genèvekonventionens flyktingdefinition och eftersom flyktingskapsbestämning alltid – däri ligger ofta själva svårigheten – måste göras med hänsyn till en helhetsbild, till den totala situationen (Nobel 1981:124).

Som det framgått ovan erkändes assyrier som flyktingar av NF redan 1928 och Nobel pläderade för att assyrierna borde behandlas som flyktingar såvitt inte deras levnadssituation påtagligt förbättrades. En sådan förbättring har ingen förutom Karlsson ansett föreligga.

### **Ifrågasatt identitet**

Trots den kvalitativa skillnaden mellan de etnopolitiska strukturernas utformning i ursprungssamhälle respektive nuvarande samhälle och de olika möjligheter respektive begränsningar dessa medför för varje generations möjlighet till artikulation av etnisk identitet, finns inte desto mindre hos den vuxna generationen en inte obetydlig känsla och uppfattning att det svenska samhället, i synnerhet vissa kategorier av beslutsfattare och delar av forskarvärlden, förvägrar gruppen dess nationella identitet och misskänner det legitima eller adekvata i användningen av benämningen assyrier. Trots markant olika fri- och rättigheter i ursprungssamhället respektive Sverige är upplevelsen att man känner sig ifrågasatt och attackerad av medier och forskare i Sverige. Det legitima i identifikationen med nationsbegreppet assyrier ifrågasätts.

I övrigt har man hela tiden varit tvungen, på den assyriska sidan, att värja sig mot attacker och angrepp från både kyrkan och andra håll. T.ex. från olika håll i Sverige, genom medierna och olika s.k. experter som framträtt och ifrågasatt vår identitet, vår trovärdighet och våra uppgifter. Det har gjorts TV-serier, radioprogram och TV-program, en kedja av olika noga utstuderade publikationer som har haft ett gemensamt, att svärta ned och misskreditera oss som folkgrupp. Tyvärr finns det många som vill förvägra oss rätten till en egen identitet och därmed inkluderas även språkbenämningen, det vill jag göra gällande. [...] Man blir ännu argare och försöker ge igen om man skall tala vulgärt språk. [...] det är deprimerande att man hela tiden stöter på motstånd [...] Det är ett hån, en skymf mot det vi tror på, våra rötter och identitet (MVG 17:13–14).

Den utbredda upplevelsen hos den vuxna generationen är att de känner sig fråntagna rätten och förmågan att definiera sig själva, att mot bakgrund av sin etnohistoria, de radikala omvälvningarna i ursprungssamhället sedan förra seklets slut och ankomsten till västerlandet söka sina rötter, ompröva och tolka sitt ursprung och sin identitet. De uppfattar att s.k. experter omyndigförklarat och exotiserat gruppen och på så vis skapat större oreda än belysning och upp-lysning. Många är ilska, känner sig kränkta och hånade av detta bemötande. I detta möte mellan västerlänningarna och assyrierna framträder en allvarlig paradox. Å ena sidan agerar det svenska samhällets, aktörer såsom myndighetspersoner, forskare, medier och andra utifrån axiomatiska föreställningar om kollektiva identiteter som bygger på nationalitet och etnicitet och en uppfattning som starkt särskiljer stat och kyrka. Dessa tänker och argumenterar inom en sekulariserad, rationalistisk och vetenskaplig diskurs. Dessa och andra förhållanden, som tron på demokratiska ideal och institutioner, bidrar till att gruppens kollektiva identitet transformeras i riktning från en etnoreligiös identitet mot en etnonationell identitet. Genom att det svenska samhällets struktur och ideal i större utsträckning är konvergerande med den unga elitens ideal och tänkande om identiteter, auktoritetsstrukturer, demokratisering av institutioner, en mer sekulariserad syn o.s.v. föreligger således en diskursiv och ideologisk artfrändskap och sympati från majoritetssamhället gentemot det unga ledarskapet. Detta ledarskap bemöts i dessa frågor

med förståelse och stöd, vilket förvandlas till en intern resurs och vilket ledarskapet använder sig av i transformation av identiteten.

Men å den andra sidan förvägras samtidigt denna elit och gruppen i sin helhet identitetsarbetet och försöken att förstå sig själva och sin förändrade omvärld utifrån nya erfarenheter och insikter. I detta framträder det motsägelsefulla: *omvärlden tycks inte vilja ge gruppen en annan identitet än kyrkotillhörighet samtidigt som man i sina begreppsuniversa och kategorier för identiteter är oförstående för denna form av kollektiv identitet.* Om detta stämmer kan det närmast beskrivas som en reduktion av den kollektiva identitetens mångdimensionalitet till en av dess dimensioner, i detta fall den som i halvannat årtusende utgjort den viktigaste, men inte desto mindre innebär det ett fråntagande av människors rätt och ett underkännande av deras förmåga att formulera och modifiera sin identitet. Det är som Smith så kärnfullt uttrycker det:

It is fashionable for Western observers, securely ensconced in their own national identities forged toil and blood several centuries ago, to pour scorn on the rhetorical excesses and misguided scholarship of nationalist intellectuals in nineteenth-century Europe or twentieth-century Africa and Asia. Those, whose identities are rarely questioned and who have never known exile or subjugation of land and culture, have little need to trace their 'roots' in order to establish a unique and recognizable identity. Yet theirs is only implicit and unarticulated from what elsewhere must be shouted from roof-tops 'We belong, we have a unique identity, we know it by our ancestry and history' It matters nothing that these are so many 'myths' and 'memories' full of deception and distortions. The 'self-evident' nature of English or French national identity is made up of such myths and memories; with them, the English and French are 'nations', without them, just so many populations bounded in political space (Smith 1996:2).

Dilemmat för assyrier liksom för andra etniska grupper vilka strävar efter erkännande och transformerar sin etniska identitet till att bli mer adekvat och meningsfull, kan uttryckas som ett moment 22, hur de än gör gör de fel. Om de använder andra identitetskategorier än de i västerlandet gällande blir de inte förstådda utan betraktade som "omoderna"; om de däremot försöker uttrycka sig med hjälp av och genom rådande identitetskategorier bemöts de med skepticism och misstänksamhet och definieras som "okunniga", "historieförfalskare" eller "politiska". Detta har en klar parallell till det som av Immanuel Wallerstein betecknats som dilemmat att välja mellan universalism och partikularism (Wallerstein i Jonsson 1993:221). Wallerstein menar att universalismen är de mäktigas gåva till de maktlösa och hur de sistnämnda än gör är de förlorare. Om de tar till sig denna "universalism", i vårt fall anammar västerländska identitetskategorier, visar de att de antingen inte är förtjänta av dem eller att andra identitetskategorier varit underlägsna. Om de å andra sidan inte använder sig av "universalism"/moderna identitetskategorier visar de hur omoderna de är. Detta dilemma har uttryckts på följande sätt av Edward Said:

Vi kan avläsa oss själva mot andra folks mönster, men eftersom mönstret inte är vårt [...] framträder vi alltid som dess effekter, dess tryckfel, dess motberättelse. Närhelst vi försöker berätta om oss själva, framstår vi som störningar i *deras* framställning (Edward Said citerad i Jonsson 1993:46).

Samtidigt uttrycker denna paradox de olika innebörder, betydelser och status som identitetsfrågorna har för undersökningsgruppen å den ena sidan och forskares och myndigheters å den andra sidan. Aktörernas perspektiv på identitetsfrågan är olika och sammanfaller inte. För aktörerna i allmänhet och elitindivider i synnerhet inom gruppen handlar frågan om identitet om existens, om erkännande och om behov av samhörighet. Den handlar ytterst om existentiella behov av tillhörighet vilken är levd och upplevd och därför inte reducer-

bar till något externt. För aktörer inom forskarvärlden handlar gruppens identitet om hur man bäst analytiskt och teoretiskt kan förstå och förklara dess förändring. Identitet blir inte en upplevd verklighet eller realitet utan ett forskningsproblem som är intellektuellt stimulerande och utmanande att undersöka och analysera. Vi har således att göra med observatörens, den utomstående, perspektiv och den handlandes endemiska perspektiv. Vi har inte bara att göra med två olika perspektiv utan två olika kunskapsformer, två olika former av utsagor.

Ingen av dessa kunskapsformer eller perspektiv kan reduceras till varandra och bör inte heller göra det. Emellertid är det viktigt att de prövas mot varandra att frågan analyseras och förstås utifrån vetenskapens kunskaps- och teoribildning, samtidigt som denna vetenskap inte monopoliserar sanningen och förankrar sina resultat hos de människor som den studerar och inte objektiverar dessa och utesluter dem från kunskapsprocessen. Detta är inte minst viktigt då de människor forskaren studerar är relativt utsatta och resurssvaga och har mindre möjligheter att göra sina röster hörda än forskarsamhället. Denna ojämlika relation mellan forskarsamhället och undersökningsgruppen är till den senares nackdel.

Låt oss nu som illustration till frågan om ifrågasatt etnisk identitet titta närmare på en vetenskaplig undersökning, nämligen Knutssons studie från 1982 som rör gruppens språk och etniska identitet och som spelat en viktig roll i forandet av svenska myndigheters förståelse av frågan, och som av gruppen uppfattats som starkt partisk och ideologisk.

Sentida assyriska identitetsanspråk har av svenska forskare, liksom västerländska forskare i allmänhet, betraktats med skepsis. Det är härvidlag inte så mycket sagesmännens assyriska *övertygelse* som sättes i fråga som svårigheten att med *vetenskapligt nöjaktig metodik* etablera ett organiskt samband med en civilisation, som av fackmännen, icke sällan betecknas som en 'död civilisation'. Man konfronteras med en *subjektiv verklighet*, visserligen som modernt fenomen odiskutabel, men vars historicitet svårligen låter sig säkerställa med gängse kritiska forskningsprinciper [...] Att de moderna assyrierna hittills inte haft speciellt stor framgång i ansträngningarna att övertyga västerländska forskare om sanningen i det assyriska ursprunget beror således på att man misslyckats med att presentera en konsekvent bevisföring som håller för en kritisk prövning (Knutsson 1982:55, 56).

Knutsson har helt rätt i sak, det är förmodligen omöjligt att med "vetenskapligt nöjaktig metodik" leda i bevis att de moderna assyrierna är ättlingar till de gamla assyrierna, babylonerna, kaldéerna eller arméerna med tanke på regionens folkomflyttningar, folkblandingar, korsandet av språk och kulturer, statsbildningars uppkomst, nedgång och försvinnande, samt med den långa tid som föreligger mellan den gällande tiden och idag, Dessa folkgrupper, kulturer och språk samt statsbildningar var under olika tider i vissa avseenden demografiskt, kulturellt, politiskt och geografiskt överlappande. Att så förhåller sig med assyrier, babylonier och kaldéer råder det inget tvivel om, men detta gäller även araméer, vars språk t.ex. övertogs av assyrier och babylonier och vars geografiska lokalisering sammanföll med det assyriska rikets centrum (BBV, band II, 1983.70–72).

Man kan knappast ge en sammanhängande och berättande framställning av Mesopotamiens historia under de första två årtusendena av tidsskedet. Våra kunskaper särskilt om den första delen av denna tid är alltför osäkra och glesa. De tidigaste skriftliga källorna är primitiva, svårtolkade eller helt otolkbara [...] Stommen i en framställning av epoken måste alltså främst hämtas från arkeologin. [En annan svårighet är] "att Mesopotamien [...] var ett område med obestämda gränser och med en mycket sammansatt och växlande befolkning. Området har inte *en* historia utan en mängd paral-

lilla historier. Varje stad eller stadsstat levde sitt eget liv, fastän i ständig fredlig och krigisk växelverkan med andra. Ibland uppstod lösare eller fastare statsbildningar av större format. Mesopotamien enades stundom helt eller delvis, i växlande kombinationer också med områden utanför tvåflodslandet [...] Men samlingstiderna, då Mesopotamien i viss mening verkligen hade *en* historia, är undantag, inte normaltillstånd. [Den mesopotamiska kulturen utmärkte sig genom att den] alltid stod i öppna och livliga förbindelser med omvärlden, både befolkningsmässigt, eftersom nya folkgrupper sipprade eller vällde in i regionen, och när det gällde att ta emot och ge kulturella impulser (Holmberg, 1987:49).

Ett allvarligt problem som forskaren ofrånkomligen stöter på i ansträngningar att försöka upprätta ett samband med nutida nationer och de antika folken är att man sällan rör sig med samma jämförbara storheter, innebörden av nation idag skiljer sig från innebörden av folk, kultur och statsbildning i det antika Mesopotamien. När vi talar om de gamla mesopotamiska kulturerna och folken är det viktigt att ha klart att det inte rör sig om enade folk eller nationer, utan om flera stammar, stadsstater och beblandade folk. Dessa olika grupper eller stammar, bildade tidvis stater tillsammans eller svetsades samman till en helhet under yttre hot.

De olika grupperna eller nationerna kan med stor fördel jämföras med det antika Greklands stadsstater vilka i fredstid stod i konflikt med och stred mot varandra, men slöt sig samman under angrepp utifrån. I det antika Grekland existerade flera kollektiva identiteter, tillhörighet till den grekiska nationen som storhet och tillhörighet till de olika stadsstater som existerade med spartaner och atenare, mykenare och kretensare. Det rör sig här om kollektiv identitet av olika omfång och olika innebörd. Vilka var spartaner eller mykenare, var de greker i den moderna bemärkelsen, eller i en annan bemärkelse, hur identifierade de sig själva? De var onekligen *hellener* i motsats till *barbarer* eller perser, indier, assyrier, men de hade andra gällande identiteter som spartaner eller atenare, vilka låg i fejd och stred mot varandra, samtidigt som de uppvisade många gemensamma etniska karaktäristika. Den grekiska identiteten kom att stärkas och utkristalliseras allt tydligare i takt med att t.ex. yttre hot ökade.

Sedermera har världsreligionernas uppkomst, deras utbredning och betydelse som identitetsgivare i Mellanöstern fram till 1700–1800-talen, det ottomanska imperiets milletsystem och senare imperiets upplösning och postottomanska staters bildande, gjort det ännu mer komplicerat att spåra gruppernas etniska ursprung och “avgöra dess adekvata etniska identitet”.

Ett gigantiskt historiskt, arkeologiskt, historiskt, språkligt och etnologiskt forskningsarbete erfordras för att rekonstruera, kartlägga, datera och identifiera detta folks historia, härstamning och släktskap. Något sådant har inte företagits om man bortser från forskning i assyriologi vilket är en helt annan forskningsgren. Frågan är om ett sådant rekonstruktions- och detektivarbete överhuvudtaget låter sig göra, om det alls är möjligt för den seriösa vetenskapen att med tillgängliga instrument, teorier och metoder prestera valida och hållbara tolkningar. Denna svårighet accentueras av den långa tidsrymd det rör sig om och framförallt av Mesopotamiens tilltrasslade historia som kännetecknas av stor rörlighet, uppblandning, vandringar, erövringar, segrar och förluster mellan olika folk och statsbildningar, kulturella metamorfoser och sociala synteser, språkliga inlåningar och uppblandningar. Mesopotamiens geografiska läge har visat sig vara ödesdigert för dess befolkning. Som Tuchman (1992) säger har Mesopotamien varit ett slagfält för många folk. Dessa frågor om detta folks historia och ursprung har från den dag de restes blivit ställda med stor hetta och ivrigt dryftats inom och utanför gruppen såväl vetenskapligt som lekmannamässigt. Eventuellt kommer de att få svar, eventuellt är svaren vid handen och eventuellt

kommer alltid några grupper att avvisa eventuella svar. Kanske kan svaren inte ges i vetenskapliga ”objektiva” termer och assyriers/syrianers ”riktiga” antika historiska ursprung vara höljt i dunkel eller svaren skapas genom historiens kraftspel, vilket är fallet med stora delar av andra folks historia och rekonstruktionsarbete.

Enligt min uppfattning verkar mycket av debatten om de nutida assyriernas/ syrianernas historiska ursprung handla om, för att använda en term från använda grekiska parallell, vilken ”stadsstat” som är deras ursprung, medan detta helt sonika inte låter sig fastställas p.g.a. den *smältdegel* som den gällande tiden och området kännetecknades av. I denna mening blir mycket av debatten en sken- eller sidodebatt förd både av forskarna och av de berörda grupperna. I en ”stadsstatsöverskridande” mening står gruppens ursprung i den mesopotamiska kulturen. Att de utgör en av regionens ursprungsbefolkningar och härstammar från den antika mesopotamiska kulturen och folken råder det ingen kontrovers om, oenigheten står kring vilken/vilka av dessa kulturer och vilken/vilka av dessa folk som de härstammar ifrån. Att ”upprätta ett organiskt samband” i detta syfte torde näst intill vara omöjligt.

Men det är i detta sammanhang framförallt två andra frågor som är problematiska med citatet ovan och i delar av Knutssons studie vilka behöver behandlas här. För det första är det anmärkningsvärt att Knutsson inte lever upp till de kritiska forskningsprinciper som han deklarerar och uppställer genom att på bräckliga grunder och utan vidare källanvisning driva tesen att de människor vi kallar för assyrier/syrianer, d.v.s. syrisk-ortodoxa, har sitt historiska ursprung i den arameiska identiteten. Knutsson tar avstånd från kategoriska avfärdanden av det legitima i anspråken på en assyrisk identitet, han tar explicit avstånd från ”västerländsk doktrinarism” (s. 56) och menar att problemet inte enkelt kan besvaras. Vidare betonar han att ”politiska och språkliga interrelationer i denna region har under historiens lopp varit legio” (s. 56) samt att det är essentiellt att skilja på det faktum att den assyriska statsbildningen gick under till skillnad från dess innevånare assyrier och andra som inte upphörde att existera på samma sätt som statsbildningen.

Men inte desto mindre präglas framställningen av fokusering på denna grupps *aramaiska* ursprung och användande av en positivistisk metod för att finna belägg för detta. Svagheten i Knutssons argumentation består i att han tillskriver den språkliga identiteten en alltför stor betydelse på bekostnad av andra aspekter av den etniska identiteten. På grundval av att assyriernas/ syrianernas språk syriska är ett arameiskt språk dras slutsatsen att också gruppens adekvata etniska identitet är arameisk.

Den assyriska identiteten skiljer sig i detta stycke från den arameiska, hävdad av Sveriges syrianer. Den arameiska identiteten grundar sig också på forntida främreorientiska statsbildningar, vilka i likhet med Assyrien, tidigt krossades. Däremot levde en arameisk identitet kvar och kan följas genom årtusendena, buren av det arameiska språket och förvaltd av den Syriska (i synnerhet den Syrisk-ortodoxa) kyrkan. Ingen av akkadiskans dialekter, vare sig den assyriska, nordliga, eller den babyloniska, den sydliga, har överlevt som språk, inte ens som språk för rent liturgiska syften. Ingen kyrka har, så långt vårt vetande sträcker sig, *explicit* förvaltad det fornassyriska arvet (i likhet med t.ex. den Syrisk-ortodoxa kyrkans förvaltarskap av det förkristna arameiska arvet [...]) (Knutsson 1982:55–56).

Det språkliga släktbandet talar onekligen för ett etniskt släktskap, men är inte ett tillräckligt bevis för detta som Knutsson gör gällande. Argumentationen vilar på en *lingvistisk reduktionism*, det finns mångtaliga exempel på etniska grupper som är språkligt assimilerade, men ändå uppvisar och identifierar sig med en särskiljande etnisk identitet. Förhål-

landet att arameiska blev lingua franca i stora delar av Mellanöstern tills det trängdes undan av grekiskan och sedan arabiskan ger oss inte intäkt att härleda de arameiskttalande folkens etniska identitet till den arameiska. Att latin talades av de lärde i Europa betyder inte att dessa också hade en romersk identitet. Knutsson likställer språk och etnisk identitet, eller rättare reducerar det senare till det förstnämnda. Detta är ett otillräckligt angreppssätt på etnisk identitet. För det första kan de olika komponenternas relativa betydelse i etnisk identitet förändras över tid, men framförallt är det viktigt att inkludera två ytterst viktiga komponenter; en etnisk grupp *föreställning* om gemensamma förfäder och ursprung samt delad *ödesgemenskap*. Enbart ett lingvistiskt angreppssätt förmår inte fånga dessa och andra komponenter såsom etnologiska och vissa fenotypiska samt biologiska drag.

För det andra består svagheten i argumentationen, utöver nämnda otillfredsställande reducering av etnisk identitet till en av dess komponenter, i att det saknas belägg och källhänvisning till att det funnits en arameisk identitet som förts vidare. Detta kommer till uttryck i en mängd utsagor som inte baseras på någon historisk dokumentation.

Det kan, med historien som facit, konstateras att ett arameiskt medvetande förblivit obrutet levande från forntiden och fram till våra dagar. Detta innebär en identitet omkring tretusen år gammal. [...] Det skulle visa sig att araméerna, liksom judarna, var ett folkslag begåvat med stark överlevnadsförmåga (Knutsson 1982:57).

Knutsson läser historien baklänges och förvissad om riktigheten i sin tes kan han sedan från den med ”historien som facit” konstatera att den arameiska identiteten är oavbruten. Han ser den assyriska/syrianska gruppens historia ur en påstådd arameisk nationalism. Därför lider också framställningen av svagheten att han inte ser eller vill se annan historisk identifikation än den arameiska. Den försiktighet och kritiska vetenskapliga metod som författaren annars arbetar utifrån och eftersträvar tycks som bortbläst i frågan om den ”arameiska identitetens oavbrutna existens”. Enligt Knutsson har den syrisk-ortodoxa kyrkan traditionellt betonat den arameiska identiteten och är den kyrka bland andra syriska kyrkor ”som idag mest energiskt hävdar det arameiska arvet” (1982:81). Men några källhänvisningar ges inte för denna utsaga som upprepas ett flertal gånger (se t.ex. s. 45, s. 70, not 36, 73).

Utsagan är förvisso korrekt i så måtto att den syrisk-ortodoxa kyrkan har förvaltat det *syriska språket*, men för att godta detta måste vi reducera etnisk identitet till språktillhörighet. För övrigt har också andra syriska kyrkor såsom den maronistiska, Österns apostoliska och den kaldeiska kyrkan förvaltat det syriska språket i sin liturgi, vilka enligt principerna för Knutssons argumentation också invändningsfritt borde hävdas förvalta en arameisk identitet. Även detta är Knutsson benägen att hävda fast med stor försiktighet:

Från början del av samma obeskurna syriska kristenhet har Österns kyrka sannolikt en gång uppfattat sig som lika arameisk i fråga om språk, religion (kristendomstyp) och nationalism som den Syrisk-ortodoxa kyrkan (Knutsson 1982:82).

Någon identifikation med det ”arameiska” har de ovan nämnda kyrkorna inklusive den i citatet nämnda inte visat eller tilltalats av.

Den Syrisk-ortodoxa kyrkan (den jakobitiska) är arameisk i fråga om de tre identifikationsfaktorerna språk, religion (kristendomstyp) och nationalism. Det är också att förmoda att kyrkans medlemskader från sina förfäder övertagit ett avsevärt mått av *arameisk* arvs massa (Knutsson 1982:81).

Knutsson menar att när majoriteten av araméerna islamiserades i Syrien och Mesopotamien uppgav de utöver sin kristna religion och sitt arameiska språk också ”det historiska arvet, minnet av forntida arameisk politisk självständighet” (Knutsson 1982:74) till skillnad från

de araméer som inte islamiserades bland vilka ”det förkristna politiska arvet” ”*kom att förvaltas av kyrkan*” (Knutsson 1982:77). Kontentan är entydig: kyrkan har fört vidare en arameisk nationalism och de som inte förstått detta har antingen 1) ”inte insett att den syrisk-ortodoxa kyrkan verkligen rymmer ett nationalistiskt element” eller 2) ”inte förstått *arten* av det nationalistiska elementet” eller 3) är ”missnöjd med den Syrisk-ortodoxa kyrkans sätt att politiskt presentera det nationalistiska elementet” (Knutsson 1982:77–78). Knutssons slutsats är att den syrisk-ortodoxa kyrkan blev bevararen av ”ett arameiskt nationellt medvetande” under milletsystemet (Knutsson 1982:78). Förklaring ett och två verkar vara helt orimliga och omyndigförklarar individens förmåga att förstå och vara insatta i sin egen historia och framförallt sin mest vitala institution kyrkan. Förklaring tre har utifrån vad som framkommit i denna studie grund, men inte på det sätt som Knutsson gör gällande. Kyrkans och det högre prästerskapets svåra roll genom historien, under ottomanska imperiet och under 1900-talet har framgått ovan. Även den ambivalenta relationen mellan ”de profana” organisationerna och kyrkan har diskuterats. Att nämnda historiska förhållanden och minoritetsposition skapar sådan ambivalens och slitningar inom gruppen är inte förvånande. Av dessa anledningar finns det fog för att säga att det nya icke kyrkliga ledarskapet varit missnöjt med det sätt kyrkan förvaltat det nationella medvetandet, samtidigt som prästerskapet också ofta implicit i fragment fört vidare och inspirerat till ett sådant medvetande. Men ingenstans har jag stött på att prästerskapet upprätthållit ett ”arameiskt nationellt medvetande” utan tvärtom har nationalitetstanken då den förekommit bestått i *samfundsöverskridande nationell gemenskap mellan fyra diskuterade samfund och inte enbart avgränsat till en arameisk nationell gemenskap*.

Men frågan är inte uttömd med detta, det är inte bara så att Knutssons tes saknar stöd och bevis och därför måste betraktas som obekräftad, utan den är lika artfrämmande för den syrisk-ortodoxa kyrkan som Knutsson menar att den assyriska nationella tanken är bland de syrisk-ortodoxa. Historiskt sett måste den förmodade arameiska nationalismen uppträda sent eftersom den inte omtalats eller dokumenterats. Om detta är korrekt härvidlag har Knutsson gjort en verklig *upptäckt* av en *arameisk* nationalism som existerat utan att tidigare (under 1900-talet) ha upptäckts av de sekulära tänkarna. Vidare har arameisk nationalism stigmatiserats lika mycket som assyrisk nationalism av kyrkans ledare. Den namninsamling som medlemmar i syrisk-ortodoxa kyrkan skulle skriva på och medge att de inte var med i assyriska eller arameiska föreningar (se avsnitt 12.1 i kap. 12 ) visar detta tydligt. Ännu tydligare blev det när *Syriac Universell Alliance* bildades 1984 och som syftade till att bilda organ för de syriansk/arameiska föreningarna i olika länder samt när patriarken Zakka I Iwas genom herdabrev meddelade att någon sådan organisation inte har rätt eller befogenhet att företräda folket.

Det har självklart även inom kyrkans högsta ledarskap under kyrkans långvariga historia funnits olika uppfattningar och hållningar till identitetsfrågan, men så mycket står klart att antinom religion och nation löper som en röd tråd i dessa historia. Kyrkan ledare har alltid understryckt kyrkans riktiga namn är syrisk-ortodoxa kyrkan och att den inte tillhör någon nation utan består av flera nationer såsom araber, indier, araméer och assyrier (Yacoub III 1977). T.ex. understrycker Mar Ignatius Yacoub III kraftigt att den syrisk-ortodoxa kyrkan formades av flera olika nationaliteter och att det liturgiska språket syrisk användes i österns kyrkor trots samfundens olika nationaliteter. Den adekvata beteckningen på kyrkan är enligt patriarken (på engelska) ”Syrian church” (1985:3) under vilken kyrkan varit känd från dess uppkomst.



The name 'Syrian' to us does not only designate the name of a country, but also designates the proper name of the Church that was established in Syria and used Syriac (Aramaic), the language of the country [...] There is no doubt that the Syrian Orthodox church was formed of a various nationalities with different religious heritages (Yacoub III 1985:3, 8)

Mar Ignatius Yacoub III daterar således kyrkans ursprung till kyrkan i Antiokia, men från denna moderkyrka härstammar också andra kyrkor såsom den nestorianska, arameiska, och maronistiska kyrkan. Sett mot bakgrund av denna huvudlinje kan Patriarken Mar Ignatius Ephrem I (1953) starka argumenterande för en precisering eller tillägg av termen *aramaisk* till *syrisk* och *syrisk kyrka* närmast ses som en avvikelse från huvudlinjen. Ephrem I hävdar att *syrier* är en grekisk översättning av *aramé* och *syrisk* synonymt med arameiska. Huvudtesen är att den korrekta beteckningen för anhängare i den syrisk-ortodoxa kyrkan är *Syrian-Aramean* samtidigt som beteckningen *assyrier* förkastas därför att den splittrar samfundet. Ephrem I menar att om man vill undgå förvirring och sammanblandning av termerna *Syrian* med land och religion så räcker det inte med att använda tillägget *ortodox*, utan genom tillägget *aramaisk* preciseras språket och kyrkan enligt: *aramaiska-syriska språket* och *aramaiska-syriska kyrkan*. Beteckningen *assyrier* uppfattas som en etnisk term i motsats till beteckningen *syrian* som en religiös term, inkluderande syrisk-ortodoxa kyrkans drygt två miljoner medlemmar. Ephrem I uppmanar sina medlemmar att behålla sitt namn *syrier* för att inte gå miste om kyrkans stöd i vilket deras existensvillkor anses ligga. Ingen förnuftig människa borde frivilligt ge sitt samtycke till att ändra namnet på sitt kollektiv, samfund och kyrka som existerat i två tusen år enligt Ephrem I. Patriarken tar också avstånd från beteckningen *assyrier* därför att användandet av det kan, enligt honom, av regimerna i gruppens ursprungsländer uppfattas som stöd för anspråk på en stat åt assyrierna och därför försämra situationen för de kvarvarande syrisk-ortodoxa.

Ephrem I's uppfattning är på ett sätt revolutionerande om man ser på frågan utifrån antinomin religion och nation eller ännu tydligare antinomin kristen och hedning, genom att han föreslår att termen *aramé* som är synonymt med hednisk ska användas som precisering av begreppet *syrisk* som är synonymt med begreppet kristen, vilket resulterar i dubbelbeteckningen *aramaisk-syrier* eller *syrisk-aramé* med den motsägelsefulla innebörden *hednisk kristen* eller *kristen hedning*. Detta skulle vara möjligt att lösa om begreppet *aramé* inte var synonymt med och hade innebörden av hedning utan åsyftade *folket araméer* vars språk blev lingua franca i västra Mellanöstern och övertogs av de flesta folken. Detta blir å andra sidan svårt eftersom kyrkans ledare alltid betonat att kyrkan bildats av flera olika nationaliteter och *genom denna användning av begreppet ges kyrkan en etnisk avgränsning som också lika mycket som termen assyrier riskerar att splittra medlemmarna och vidare också av regimerna i Mellanöstern kan uppfattas som stöd för anspråken på en nation åt ättlingar till det arameiska folket*.

Syrianernas inställning till den tredje identitetsfaktorn i nationsmodellen, den nationalistiska, är entydig. Nationsmedvetandet är arameiskt. Det är i forntidens arameiska stater man söker underpanten på och grunden för sin politiska självidentifikation. Denna känsla är klart uttalad men har – till skillnad från assyrisk nationalism – inte lett till det som kan sägas vara nationalismens (som idé) yttersta konsekvens: krav på autonomi och eget territorium (Knutsson 1982:97–98).

*Denna arameiska nationalism är inte bara främmande för och bannlyst av den syrisk-ortodoxa kyrkan, den är som assyrisk nationalism lika främmande för majoriteten av den äldre generationen. Identifikationen men nationsbegreppet araméer är av långt senare datum än identifikationen med nationsbegreppet assyrier. Den sistnämnda identifikationens moderna rötter kan spåras åtminstone ett sekel tillbaka i tiden.*

## Sammanfattning av kapitel 12 och 13

Undersökningsgruppens transformation av identitet, påbörjad för hundra år sedan, är inget unikt. De flesta etniska grupper i världen genomgår en förändring som innebär en nyupptäckt och ett nyttillägnande av en gemensam (bortglömd, antik) historia, vilket ofta visar sig vara en slags språngbräda till etnisk nationalism (se t.ex. Smith 1989). Bortsett från västerlandets etniska och nationella transformation är det klart att etniska grupper som kommer från icke västerländska förhållanden till västerländska förhållanden också kommer i kontakt med dessa centrala idéer och värden. Den transformationsprocess av kollektiva identiteter som den europeiska kulturen och civilisationen genomgick under 1700- och 1800-talen genomgår många etniska grupper idag, vilka kommer i kontakt med Europa genom sin migration.

Transformationen av den etniska kulturen och identiteten manifesterade beteckningen assyrier och syftade till att vara en *samlande* identitetsbeteckning som inkluderade de olika samfundet och överskred lokala och regionala lojaliteter och tillhörigheter. Begreppet uttryckte mer en vision och strävan än en faktisk realitet eftersom denna samlingsbeteckning var främmande för de flesta. De grupper den åsyftade var i vissa centrala avseenden heterogena med olika bakgrunder. Begreppet lyfte fram det enande, det gemensamma och bortsåg ifrån och tonade ned skillnaderna.

Strävanden efter enhet och omgivningens erkännande var ett icke systematiskt men djärvt och radikalt program. En viktig förklaring till detta är det historiska sammanhanget. Det uppdämda och nedtryckta nationella medvetandet som hållits tillbaka i ursprungslandet frigjordes i Sverige. En hunger efter artikulation och orientering efter andra principer för kollektiv identitet hade länge härbärgerats hos vissa skikt i gruppen i ursprungslandet och denna kunde nu öppna tillgodoses. Genom den historiska ackumulerade kraften och möjligheterna till dess frigörelse i en explosionsartad fart, hamnade en stegvis förändring i bakgrunden.

Transformationen av den kollektiva identiteten och etnisk kultur, prästerskapets ifrågasätta och reducerade auktoritet, uppkomsten av ny elit, konflikter mellan eliter är alla uttryck för en djupgående omvandling av gruppens existensvillkor, erfarenheter och sociala medvetande. De tillkännager fundamentala förändringar och visar att gamla strukturer och hierarkier är föråldrade och att gamla kategorier och sociala definitioner förlorat sin lämplighet, effektivitet och skärpa, att de blivit trubbiga och inadekvata. Gamla distinktioner håller på att förlora sin innebörd och mening med förändrade erfarenheter och socialt medvetande, och ur den kris som detta alstrar läggs grunden för en förändring i gruppens begrepsliga universum.

Den fördjupade transformationen av etnisk identitet måste ses i relation till framväxten av ett profant ledarskap i gruppen, vilket framför andra ombesörjt och initierat transformationen och är en återspeglning av och ett svar på nya levnadsförhållanden, sociala behov och problem i det nya samhället. Eftersom gruppen och framför allt den snabbt uppstående nya eliten fick en stark position och auktoritet genom sina sociala och språkliga resurser kunde de få en stark förhandlingsposition gentemot gamla institutioners begränsningar

och formulera nya. Uppkomsten av sekulär elit och självförståelse är knuten till en föreställning om nationens uppvaknande. Artikulerandet av denna föreställning är influerad och en produkt av ett specifikt socialt och politiskt sammanhang. Intellectuella och konstnärer spelar i allmänhet en viktig roll i kraft av sin uppgift att uttrycka den etnisk/nationella identitetens karaktär, vad den är och har för innebörd. Denna roll har också den moderna eliten bland assyrier haft. Det förhållandet att denna folklore uttrycker den transformerade identiteten förklarar de expressiva experternas stora betydelse i denna transformation och förmedlande och uttolkande av den kollektiva identiteten.

Det nya profana ledarskapet var de första att förstå och inse nödvändigheten och behovet av att modifiera och rekonstruera den etniska identiteten och att organisera gruppen på basis av nya sociala och etniska principer. Ett av dess huvudmål och strävanden har varit att förändra den centrala roll kristendomen spelat i den assyriska/syrianska identiteten till förmån för en identitet som är mer sekulärt orienterad, och att ge en mer central roll och plats åt den antika historien och kulturarvet. I transformationsprocessen står strävan efter erkännande och transkyrklig identitet i centrum. Frågor om t.ex. tillhörighet och strävanden efter erkännande utspelas alltmer utanför kyrkans organisatoriska och auktoritativa räckvidd. Utmaningar mot kyrkans förhärskande uppfattningar och ställning blir allt tydligare. Uppkomsten av denna elit och läskunniga och bildade lekmän försköt balansen mot det världsliga och bort från det kyrkliga. Olika eliter försöker också givetvis utnyttja konflikter för att skaffa sig makt och konsolidera sin ställning.

Istället för att som den äldre generationen förlägga sitt öde i Guds händer och förlägga livets fullkomning till det utomjordiska livet är de moderna och sekulära utgångspunkterna att uppnå det rättvisa i denna värld. Den doktrin som vinner allt större terräng är att det inte längre går att försvara synen att assyriernas/syrianernas angelägenheter och mänskliga rättigheter kommer att ombesörjas av Messias, som kommer att ge dem det land de fördrivits från eller garantera dem fred och säkerhet. Befrielsen måste komma från denna värld. *Genom den moderna elitens val av en praktisk och diskursiv hållning som avvisar de äldres mer religiösa och traditionella hållning har gruppen slagit in på en kulturell och politisk väg som pekar mot en nationell och kollektiv identitet.* Inte alla förstod eller förstår vilken väg gruppen därmed anträtt eller hur mycket man därmed fjärrat sig från den på kristendomen vilande identiteten.

Olika uppfattningar om ursprung, adekvata identitetskategorier, sociala definitioner och olika historietolkningar kom tidigt att stå i strid med varandra. Dessa skillnader uttryckte och uttrycker gruppens långa och komplexa historia och behovet av omtolkning av detta, först efter grundläggande förändringar under ottomanska imperiets sista halvsekel och grannfolkens transformerade kollektiva identiteter samt den nya livssituationen som ankomsten till Sverige medförde. Men dessa sprickor och skilda verklighetsdefinitioner är också avhängiga av skilda intressen, rivaliserande viljor och definitioner mellan generationer, klaner och mellan sekulära och sakrala eliter. Skilda makt-, ledar-, auktoritets- och ekonomiska intressen har översatts till frågor om rätt historietolkning och adekvat identitetsbeteckning.

*De uppstådda identitets- och symbolkonflikterna i Sverige står som symbol och sammanfattning av gruppens månghundraåriga kristna traditioner och identitet och dess bortglömda, undertryckta antika historia samt mötet med västerländska idéer om nation och etnicitet.* Konflikten uttrycker och manifesterar svårigheterna att hantera den komplexa och sammansatta historia som gruppen besitter och hur denna ska tolkas, omdirigeras och omstruktureras i en ny tid och värld med nya förhållanden och nya kategorier för identitet

och tillhörighet. Assyrierna försöker inget mindre än att transformera en lång och djupliggande religiös identitet till moderna etniska och nationella identitetstermer.

Den nya intelligentian har hamnat i många konfrontationer med prästerskapet, vilka naturligt försvarar den kristna eller kyrkliga identiteten hos folket och kyrkans och sin egen auktoritetsställning. Kraftfulla försök till upplysning och medvetandegörande av folket har ägt rum tillsammans med utarbetande och återupptäckt av en etnisk och nationell kultur istället för en religiöst grundad identitet och kultur. Den nya intelligentians upplevelse av den eklektiska hierarkins förtryck förklarar mycket av den antiklerikalism som blev utbredd bland folket i exilen. Till en början var de assyriska kraven kulturella och sociala, d.v.s. man sökte ett erkännande av kulturella rättigheter och ett erkännande av sin etniska existens. Med tiden har kraven radikaliserats och det finns en mängd små fraktioner som kräver autonomi och inte drar sig för befrielsekrig.

Konflikterna och fraktionsdelningarna försvårar försöken att skapa nationell enhet mellan de olika kyrkotillhörigheterna och mellan de olika fraktionerna inom varje kyrka. Den nationella gemenskapstanken är fortfarande främmande för många. Många är fortfarande i stammens, ättens, familjens och inte minst religionens universa. De känner inte igen sig i nationernas kartografi, kan inte orientera sig i dess landskap och känner sig inte hemma i dessa land. Den assyriska nationella rörelsens huvudproblem är just detta hur enhet och gemenskap ska skapas över de fyra kyrkotillhörigheterna, vilka verkar vara mer svårforcerade än någon Berlinmur. Den senaste tiden har dock även dessa kyrkomurar börjat monteras ned och de olika kyrkornas ledare har närmat sig varandra och inlett en dialog om sin och sina anhängares framtid. Problemet är hur solidaritet och lojalitet över olika gränser ska väckas.

*De etniska förändringsprocesser* som stått i blickfånget i denna studie är som andra komplexa skeenden sammansatta, motsägelsefulla, icke determinerbara. De är inte linjära, uttänkta och kontrollerade av aktörerna. Denna analys riktighet bekräftas också av de intervjuades erfarenheter och analyser. Förändringsprocesserna, även om de innehåller en röd tråd såsom förändringen från religion till nation och strävanden efter erkännande, har i stor utsträckning varit "ett fumlande i mörker" som en av de intervjuade så träffande uttrycker det. Beskrivningen tar fasta på och fångar frånvaron av uttänkta strategier för livet i Sverige. Olika handlingar, ansträngningar, initiativ, aktiviteter har genomförts från aktörerna perspektiv i deras samtid.

Det är lätt att retrospektivt hitta ett mönster, och skapa en planmässighet över de mångdimensionella och mångfacetterade skeenden som vi försökt beskriva, förstå och förklara. En sådan skapad ordning och struktur har inte existerat i verkligheten eller varit medveten för individerna, utan blir i så fall en produkt antingen av aktörernas retrospektiva analyser i vilka de ser eller skapar en struktur som inte existerade eller som de inte kände till, eller av forskaren som genom sina teoretiska perspektiv skapar denna ordning. Det är förvisso forskarens uppgift att av sammansatta skeenden, motsägelsefulla företeelser, oklarheter, och icke uttänkta strategier med hjälp av sin teoretiska karta skapa ordning och struktur. Emellertid är det nödvändigt att framhålla att detta är frukten av forskningsarbetet och framträder som produkt från vårt retrospektiva perspektiv och vårt teoretiska utsiktstorn. Människor inbegripna i sina konkreta vardagshandlingar har inte denna helhetsbild, de är mitt uppe i det de gör och har endast tillgång till delar av sin verklighet och en partiell bild av skeendena. Detta är också ett internalistiskt perspektiv vilket kan jämföras och kompletteras med det externalistiska perspektivet i vilket vi har tillgång till mer information än individerna och med hjälp av teoretiska perspektiv förmår skapa ordning och struktur.

Det bärkraftigaste beviset för detta resonemang är uppkomsten av fraktionsdelningen medan alla strävanden syftade till enhet. Vi kan här tala om handlingars icke avsedda konsekvenser. Aktörernas intention med handlingarna var att skapa enhet med det varken avsedda eller önskvärda resultatet att splittring uppstod.

## Noter

<sup>1</sup> De centrala svenska studier om gruppen som jag känner till är: En forskningsrapport skriven av sociologer, språkvetare och historiker utgiven av Sociologiska institutionen vid Göteborgs universitet (1979). I rapporten behandlas bl.a. gruppens historiska situation i det ottomanska imperiet och under 1900-talet, språktillhörighet, kyrkohistoria och frågan om adekvat identitetsbeteckning i Sverige. Socialantropologen Ulf Björklunds dok. avh. (1980) berör gruppens migrationsmönster från sydöstra Turkiet till Sverige med hållplatser i städer i Turkiet och centraleuropeiska länder genom att följa ett antal släkter. Vidare undersöks gruppens identitetsuppfattning och kulturella aktiviteter i exillandet Sverige. Språkvetare Bengt Knutssons studie (1982) undersöker gruppens språkliga och kulturella identitet och ger också råd till olika myndigheter och andra organisationer i fråga om nomenklatura för språkbenämning. Etnologen Anders Hammarlands (1990) studie behandlar musikens betydelse i den assyrisk/ syrianska gruppens etniska identitet. Företagsekonomen Oscar Pripps (1991) studie behandlar den assyrisk/syrianska gruppens företagsamhet i Sverige. Sociologen Marianne Freyne-Lindhagens dok. avh. (1997) behandlar de syrianska kvinnornas möte med det svenska samhället och deras möjligheter till delaktighet i detsamma. Detta möte betraktas utifrån kvinnornas historiska bakgrund och deras religiöst förankrade identitet. Musiketnologen Dan Lundberg (1997) har studerat på vilket sätt assyrier med hjälp av teknologiska kommunikationsmedel upprätthåller den etniska identiteten över territoriella och nationella gränser, och speciellt vilken roll den moderna profana musiken spelar i gruppens kollektiva identitet. Lundberg menar att de nya kommunikationsmedierna ger gruppen möjlighet att skapa ett "virtuellt hemland".

Utöver denna litteratur finns det flera rapporter och dyl. utgivna av framförallt Invandrarverket och Socialstyrelsen, dessa och ovannämnda litteratur refereras i den empiriska analysen.

<sup>2</sup> I syfte att inte röja intervjupersonernas identitet refereras i texten och citaten till intervjupersonernas könstillhörighet och vilken intervjugrupp de tillhör. Vidare anges intervjunummer och sidnummer i de transkriberade intervjuerna, vi får således fyra kategorier av intervjupersoner: kvinna i den äldre generationen (KÄG), man i den äldre generationen (MÄG), kvinna i den vuxna generationen (KVG) och man i den vuxna generationen (MVG).

## Käll- och litteraturförteckning

### Otryckt material

Transkribering av 63 intervjuer genomförda under åren 1994–1997.

Assyriska Demokratiska Organisationen, Stadgar

Assyrian Democratic Movement, informationsbroschyr, Linköping

### Tryckt material

#### Tidningar

Bahro Suryoyo (1979): Syrianska Riksförbundet, Södertälje, nr 11:4

DARBO, Organ för Assyriska Demokratiska Organisationen – Diasporans Sektioner, sep. 1997, jan 1998, Södertälje

Furkono, nr 3 1997, sep/okt 1997, Norsborg

**Hujådå**, Assyriska riksförbundet, Södertälje

(1999): jan, mars, maj, juni, juli/avg

(1998): jan, feb, mars, maj, juli/avg, sep, okt

(1997): jan, mars, juni, juli/avg, sep, okt, nov, dec

(1993): nov.

(1992): maj, juli/avg, okt.

(1991): juni, *Världen tiger om den assyriska tragedin*, specialnummer hösten 1991

(1990): jan, maj, juni, juli/avg, sep, okt, nov, dec

(1989): okt

(1988): juli/avg, okt

(1987): juni, juli

(1986): mars, dec

(1984): mars, april, maj, juni, juli, aug, sep, okt, nov

(1983): jan., mars, okt

Länstidningen i Södertälje

1999): 23, aug.

*Nebat har inte hört av sonen på två månader*, 19 juni

*Ungdomar söker sig till assyriska gerillan*, 18 juni

*23 personer hungerstrejkar*, 19 april

*Ärkebiskop fick Shori att lyssna*, 8 feb.

1998): *Syrianer vill hedra offer med ett minnesmärke*, 14 dec.

*Han är en av tusen som bytt flera namn*, 5 juni

(1997): *I hungerstrejk för klostrens räddning*, 13 nov.

(1996): *Ärkebiskop misshandlad utanför sin bostad*, 8 juni

(1992): 10 april, 13 april

(1990): Biskopen talade ut om kyrkostriden, 30 april  
*Enad front för Shabo i kyrkostriden*, 30 nov.  
Svenska Dagbladet, (1996): *Ärkebiskop misshandlad*, 8 juni  
1996): *Bråk när nye biskopen kom*, 30 april

## Övrig litteratur

- Ablahad, A. (1990): *I spaning efter äktenskapspartner. En studie om varför vissa i Sverige bosatta assyrier väljer äktenskapspartner från sina hemländer*, Högskolan i Örebro.
- Alba, R. (1976): "Social Assimilation among American Catholic National Origin Groups" i *American Sociological Review*, Vol 41 dec., s. 1030–1046.
- Alexander, J. (1995): *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Verso, New York.
- Alter, P. (1989): *Nationalism*, Arnold, London.
- Ambjörnsson, R. (1994): *Öst och väst. Tankar om Europa mellan Asien och Amerika*, Walhström & Widstrand, Stockholm.
- Andersson, B. (1991): *Imagined communities*, Verso, London.
- Andersson, R. & Molina, I. (1996): "Etnisk boendesegregation i teori och praktik" i *Vägar in i Sverige*. Bilaga till invandrapolitiska kommitténs slutbetänkande, SOU 1996:55, Arbetsmarknadsdepartementet, Stockholm.
- Andersson, S. (1983): *Assyrierna. En bok om präster och lekmän, om politik och diplomati kring den assyriska invandringen till Sverige*, Tiden, Stockholm.
- Andrews, P. A. (1989): "Introduction" i Andrews P. A. (red): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.
- Anchutz, H. (1989): "Christliche Gruppen in der Türkei" i Andrews P. A. (red): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.
- Antonio, R. & Kellner, D. (1995): *The Future of Social Theory and the Limits of Postmodern Critique* i Dickens, D. & Fontana, A. (red.) 1995: *Postmodernism and Social Inquiry*, UCL Press.
- Arbetsmarknadsdepartementet, (1982): *Utvandringen av syrisk-ortodoxa och andra kristna från Turkiet och Mellanöstern*, Ett faktaunderlag sammanställt inom regeringskansliet, DSA, 1982:8, Stockholm.
- Armstrong, J. (1976): "Mobilised and proletarian diasporas" i *American Political Science Review*, 70, 393–408.
- (1982): *Nations Before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Arnstberg, K-O. & Ehn, B. (1976): *Etniska minoriteter i Sverige förr och nu*, Liber, Malmö.
- Aronsson, D. (1976): "Etnicity as a Cultural System: An Introductory Essay" i Frances Henry (red.): *Ethnicity in the Americas*, The Hague, Paris.
- Ash, T.G. (1999): *Länge leve Rutenien* i DN 1999-03-14.
- Asplund, J. (1985): *Tid, rum, individ och kollektiv*, Liber Förlag, Stockholm.
- (1991): *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*, Bokförlaget Korpen, Göteborg.
- Atman, S. (1996): *Assyrier-Syrianer*, Mesopotamien Bokförlag, Göteborg.



- Augustsson, K., Björk, I. & Sjölund, I. (1977): Beskrivning av en folkgrupp – assyrier i B. Nelhans (red): *Assyrier – vilka är de?* Forskningsrapport nr. 45, Göteborgs Universitet, Göteborg.
- Ballard, R. (1993): "The Politicisation of Religion in Punjab: 1848–1991" i Barot, R. (red.): *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis*, Kok Pharos Publishing House, Kampen.
- Banton, M. (1967): "Race as a Role Sign, Six Orders of Race Relations", kap. 4 i *Race Relations*, Basic Books, Inc., Publishers, New York.
- Barot, R. (1993): "Religion, Ethnicity and Social Change: An Introduction" i Barot, R. (red.): *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis*, Kok Pharos Publishing House, Kampen.
- Barth, F. (1971): "Minoritetsproblem från socialantropologisk synpunkt" i Schwarz, D. (red.): *Identitet och minoritet. Teori och politik i dagens Sverige*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- (1969): "Introduction" i Barth, F. (red.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, Universitetsforlaget Bergen-Oslo, George Allen & Unwin, London.
- Bra Böckers Världshistoria, (1983): band II, *Högkulturerna tar form*, Bokförlaget Bra Böcker, Höganäs.
- Bauman, Z. (1992): *Intimations of Postmodernity*, Routledge, New York.
- (1994): *Auschwitz och det moderna samhället*, Daidalos, Göteborg.
- Beck, U. (1998): *Vad innebär globaliseringen? Missuppfattningar och möjliga politiska svar*, Daidalos, Göteborg.
- Becker, H. & Geer, B. (1969): "Participation observation and interviewing. A Comparison" i G.J. McCall & J.L. Simmons (red.): *Issues in participation observation: a text and reader*, Addison-Wesley, Reading Mass.
- Bel Habib, H. (1993): "Mångfald bortom nationalstaten" i Furth, T. & Ornbrath, B. (red.): *I samma hus*, Carlssons, Stockholm.
- Bell, D. (1975): "Ethnicity and Social Change" i Glazer, N. & Moynihan, D. P. (red.): *Theory and Experience*, Harvard University Press, London.
- Benhabib, S. (1986): *Critique, Norm, and Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.
- Bernstein, R. J. (1987): *Bortom Objektivism och Relativism. Vetenskap, hermeneutik och praxis*, Röda Bokförlaget, Göteborg.
- Bettelheim, B. & Janowitz, M. (1964): *Social Change and Prejudice*, The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc.
- Bhaskar, R. (1975): *A Realist Theory of Science*, Verso, London.
- (1989): *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Verso, London.
- Björklund, U. (1983): *Etnicitet. Ett antropologiskt perspektiv*, Socialantropologiska institutionen, Stockholm Universitet, Stockholm.
- (1981): *North to another country. The formation of a suryoyo community in Sweden*, Socialantropologiska institutionen, Stockholms Universitet, Stockholm.

- Blalock, H. M. (1967): *Toward a Theory of Minority-Group Relations*, Dodd, Mead and Co, New York.
- Blumer, H. (1965): "Industrialisation and race Relations" i Hunter, G. (red): *Industrialisation and Race relations*, Oxford University Press for The Institute of Race Relations, London.
- Bonacich, E. (1973): "A Theory of Middleman Minorities" i *American Sociological Review*, vol. 38, Okt, s. 583–594.
- Bourdieu, P. (1990): *The Logic of Practice*, Polity Press, Oxford.
- Brante, T. (1980): *Vetenskapens struktur och förändring*, Doxa, Göteborg.
- Brass, P. (1991): *Ethnicity and Nationalism*, London Sage Publications, New Delhi, Newbury Park.
- (1979): "Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity Among the Muslims of South Asia" i Taylor, D. & Yapp, M. (red.): *Political Identity in South Asia*, Curzon Press, London.
- (1974): *Religion, Language and Politics in North India*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Braude, B. (1982): "Foundation Myths of the Millet System" i Braude, B. & Lewis, B. (1982a) (red.): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol I, *The Central Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Braude, B. & Lewis, B. (1982a): "Introduction" Braude, B. & Lewis, B. (red.): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol I, *The Central Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- (1982b): "Introduction" Braude, B. & Lewis, B. (red.): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol II, *The Arabic Speaking Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Breuilly, J. (1992): *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester.
- van Bruinessen, M. (1992): *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structure of Kurdistan*, Zed Books Ltd, London.
- Brune, Y. (1985): "Journalisten som verklighetens dramaturg" i *Invandrare i tystandsspiralen*. En rapport från Diskrimineringsutredningen, Stockholm.
- Brysselrapporten, (1981): *Turkiets kristna minoriteter*, Svenska frikyrkorådet, flyktingenheten Älvsjö.
- Burgess, E. (1978): "The Resurgence of Ethnicity: Myth or Reality?" i *Ethnic & Racial Studies*, nr. 3, vol 1, juli, s. 267–285.
- Burgess R. (1991): "Sponsors, Gatekeepers, Members and Friends" i Shaffir, W., Stebbins, R. (red): *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*, Sage Publications, Newbury Park.
- Bäck, H. (1983): *Invandrarnas riksorganisationer*, Delegationen för invandrarforskning rapport 24, Stockholm
- Calhoun, C. (1997): *Nationalism*, Open University Press, Buckingham.
- (1995): "The Politics of Identity and Recognition" i Calhoun, C. *Critical Social Theory*, Blackwell, Oxford.

- (1994): "Preface" i C. Calhoun (red.): *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Oxford, UK & Cambridge, USA.
- (1993): "Nationalism and ethnicity" i *Annual Review of Sociology* vol. 19.
- Carleheden, M. (1996): *Det andra moderna. Om Jürgen Habermas och den samhällsteoretiska diskursen om det moderna*, Daidalos, Göteborg.
- Castell, S. & Mill, M. (1998): *The Age Of Migration. International Population Movements in the Modern World*. Macmillan Press Ltd, London.
- Chevallier, D. (1982): "Non-Muslim Communities in Arab Cities" i Braude, B. & Lewis, B. (red.) (1982b): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, *The Arab Speaking Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Cohen, A. (1974a): "Introduction: The Lesson of Ethnicity" i Cohen, A. (red): *Urban Ethnicity*. Tavistock, London.
- (1974b): *Two-dimensional man*, Tavistock, London.
- (1969): *Custom and Politics in Urban Africa*, Routledge, London.
- Cohen, A. (1982): "On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century" i Braude, B. & Lewis, B. (red.) (1982a): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, *The Arab Speaking Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Cohen, A. P. (1993): *The symbolic construction of community*, Routledge, London.
- Collier, A. (1994): *Critical realism. An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*, Verson, London.
- Collins, R. (1988): *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, Kalifornia.
- Conner, W. (1994): *Ethno-nationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton.
- (1990): "When is a Nation?" i *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, nr. 1, s. 92–100.
- (1984): *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton University Press, Princeton.
- (1978): "A Nation is a Nation, is a state, is an ethnic group..." i *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1, nr. 4, s. 378–400.
- (1972): "Nation-Building or Nation-Destroying?" i *World Politics*, nr. 3, vol. xxiv, s. 319–355, Princeton University Press, Princeton.
- Conzen, K. (1991): "Main and Side Channels: the location of Immigrant Cultures" i *Journal of American Ethnic History*, nr. 11, s. 10–12.
- Corlin, C. (1988): "Etnisk grupp" i Svanberg, I. & Runblom, H. (red.): *Det mångkulturella Sverige – en handbok om etniska grupper och minoriteter i Sverige*, Gidlunds, Stockholm.
- Dadesho, S. (1987): *The Assyrian National Question at the United Nations (A Historical Injustice redressed)*, Modesto California, USA.
- Dahlström, E. (1971): "Sociologiska synpunkter på nationella minoriteter" i Schwarz, D. (red): *Identitet och minoritet. Teori och politik i dagens Sverige*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.

- Danermark, B., Ekström, M., Jacobsen, L., Karlsson, J. (1998): *Att förklara sambället*, Studentlitteratur, Lund.
- Deniz, F. & Perdikaris, A. (1990): *Ett liv mellan två världar. En studie om hur assyriska ungdomar som andra generationens invandrare i Sverige upplever och hanterar sin livssituation*, Sociologiska institutionen, Högskolan i Örebro, Örebro.
- Deniz, F. (1992): *Kulturmöten*, Forum för Invandring och Kultur, Högskolan i Örebro, Örebro.
- Deutsch, K. (1961): "Social Mobilization and Political Development" i *American Political Science Review*, 55, Sept., s. 493–514.
- (1953): *Nationalism and Social Communication*, MIT Press, Cambridge.
- Devereux, G. & Loeb, E. M. (1943): "Antagonistic Acculturation" i *American Sociological Review*, nr. 8, s. 133–147.
- Diaz, J. A. (1993): *Choosing Integration. A Theoretical and Empirical Study of the Immigrant Integration in Sweden*, Uppsala Universitet, Uppsala, dok. avh.
- Dickens, D. R. & Fontana, A. (1995): "Postmodernism in the Social Sciences" i Dickens, D. R. & Fontana, A. (red.), *Postmodernism and Social Inquiry*, UCL Press, London.
- Djurfeldt, G. (1996): *Boström och kaminen*, Arkiv Förlag, Lund.
- Dooman, G.M. (1947): Who are these assyrians? Förlag och ort okänd.
- Douglas, M. (1996): *Natural Symbols Explorations in Cosmology*, Routledge, London.
- (1992): "Introduction" i Heap, Hargreaves (red.): *Understanding the Enterprise Culture*, Edinburgh: University Press, Edinburgh.
- (1986): *How Institutions Think*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Durkheim, E. (1991): "Sociologins metodregler" i *Tre klassiska texter*, Korpen, Göteborg.
- (1976): *The Elementary Forms of the Religious Life*, George Allen & Unwin, London.
- Durkheim, E. & Mauss, M.
- (1968): *Självmordet*, Argos, Uppsala.
- (1964): *The Division of Labour in Society*, The Free Press, New York.
- (1963): *Primitive Classification*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Eek, H. (1971): "Minoriteterna, folkrätten, NF och FN" i Schwarz, D. (red.): *Identitet och minoritet. Teori och politik i dagens Sverige*, AWE Geber, Stockholm.
- Ehn, B. & Löfgren, O. (1982): *Kulturanalys. Ett etnologiskt perspektiv*, Liber, Malmö.
- Eidheim, H. (1969): "When Ethnic Identity is a Social Stigma" i Barth, F. (red): *Ethnic Groups and Boundaries. The social organisation of Culture Difference*, Universitetsforlaget Bergen-Oslo, George Allen & Unwin, London.
- Ekberg, J. (1997): "Svårt för nya svenskar att få arbete" i *Mångfald och ursprung. Rapport från ett multietniskt Sverige*, Statens Invandrarverk, Norrköping.
- Elias, N. (1989): *Sedernas historia*, Atlantis, Stockholm.
- (1978): *What is Sociology?*, Columbia University Press, New York.
- Eller, J. & Couglan, R. (1993): "The Poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments" i *Ethnic and Racial Studies*, 16:2, s. 187–201.
- Eneroth, B. (1989): *Hur mäter man "vackert"?* Grundbok i kvalitativ metod, Natur och Kultur, Stockholm.

- Encyclopaedia Judaica, (u.-å.): Volume 3, Anh-AZ, Keter Publishing House, Jerusalem.
- Enloe, C. (1980): "Religion and Ethnicity" i Sugar, P. (red.): *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, ABC, Clio, Santa Barbara.
- Eriksen, T. (1993): *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, London.
- Esman, M. (1986): "Diasporas and International Relations" i Sheffer, G. (red): *Modern Diasporas in International Politics*, Croom Helm, London och Sydney.
- Eyerman, R. & Jamison, A. (1998): *Music and Social Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1991): *Social movements: a cognitive approach*, Polity Press/Basil Blackwell, Cambridge.
- Featherstone, M. (red.), (1990): "Global culture an introduction" i Featherstone, M. (red.): *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, Sage, London.
- Fein, H. (1993): *Genocide, A Sociological Perspective*, Sage Publications, London.
- Fergusson, R. (1994): "Introduction: Invisible Center" i Ferguson, R., Gever, M., Minh-ha T. T. och West, C. (red.): *Out there. Marginalization and Contemporary Cultures*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Festinger, L. (1954): "A Theory of Social Comparison Process" i *Human Relations* nr. 7, s. 117–140, London.
- Fishman, J. (1980): "Social theory and ethnography" i Sugar, P. (red.): *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, ABC, Clio, Santa Barbara.
- Foucault, M. (1983): *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, Arkiv förlag, Lund.
- (1987): *Övervakning och straff: Fängelsets födelse*, Arkiv förlag, Lund.
- Freyne-Lindhagen, M. (1997): *Identitet och Kulturmöte – syrianska kvinnors exempel. En diskussion om grounded theory*, Sociologiska institutionen, Lunds Universitet, dok. avh.
- Furnivall, J. S. (1946): "Political Education in the Far East" i *Political Quarterly*, vol xvii.
- Garcia, C. (1996): *The Making of the Miskitu People of Nicaragua. The Social Construction of ethnic Identity*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, dok. avh.
- Geertz, C. (1979): "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding" i Rainbow, P., Sullivan, W. M. (red.): *Interpretative Social Science: A Reader*, University of California Press, Berkely.
- (1963): "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States" i Geerts, C. (red.): *Old Societies and New States – The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, Glencoe.
- Gellner, E. (1983): *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford.
- (1978): "Scale and Nation" i Barth, F. (red.): *Scale and Social Organisation*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Giddens, A. (1990): *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California.
- (1987): *The Nation-States and Violence*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- (1976): *New Rules of the Sociological Method*, Basic Books, New York.

- Gilje, N. & Grimen, H. (1992): *Samhällsvetenskapernas förutsättningar*, Daidalos, Göteborg.
- Gilroy, P. (1993): *The Black Atlantic, modernity and double consciousness*, MA, Harvard, Cambridge.
- Glans, H. J. (1979): "Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Group and Cultures in America" i *Ethnic and Racial Studies*, nr. 1, vol. 2, jan., s. 1–18.
- Glazer, B. (1978): *Theoretical sensitivity*, Sociology Press, Californien.
- Glazer, B. & Strauss, A. (1967): *The discovery of grounded theory*, Aldine, Chicago.
- Glazer, N. & Moynihan, D. P. (1970): *Beyond The Melting Pot*, MIT Press, Cambridge. (1975): *Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Goffman, E. (1990): *Stigma*, notes on the management of spoiled identity, Penguin, Harmondsworth.
- Gordon, M. (1964): *Assimilation in American Life*, Oxford University Press, New York.
- Gramsci, A. (1971): *Selection from the prison notebooks*, Heenemman, London.
- Grönfors, M. (1977): *Blood Feuding among Finnish Gypsies*, sociologiska institutionen, Universitet Helsingfors, Helsingfors, dok. avh.
- Gustafsson, B. (1997): "Invandrades försörjning" i *Mångfald och ursprung. Rapport från ett multietniskt Sverige*, Statens Invandrarverk, Norrköping.
- Gustafsson, I. (1970): *Studier i en minoritetsgrupps strävan att bevara sin kulturella autonomi*, pedagogiska institutionen, Stockholm Universitet, Stockholm, dok. avh.
- Gutman, A. (1994): "Introduction" i Gutman, E, (red): *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton.
- Habermas, J. (1994): "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State" i Gutman, E. (red.): *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton. (1987a): *The Theory of Communicative Action*, vol. II, Polity Press, Cambridge. (1987b): *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts. (1984): *Den rationella övertygelsen. En antologi om legitimitet, kris och politik*, Akademilitteratur, Stockholm. (1981): "Modernity versus postmodernity" i *New German Critique*, 22:3–14.
- Hacker, J. (1982): "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century" i Braude, B. & Lewis, B. (red.) (1982a): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, *The Central Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Hall, S. (1989): "Cultural Identity and Cinematic Representation" i *Framework*, nr. 36. (1992): "The new ethnicities" i Donland, J. & Rattansi, A. (red.): *Race Culture and Difference*, Sage Publications Ltd, London.
- Hammar, T. (1994): *Om IMER under 30 år. En översikt av svensk forskning om internationell migration och etniska relationer*, Socialvetenskapliga forskningsrådet, Stockholm.
- Hammarlund, A. (1990): "Etnicitet, nationalism och musik bland assyrier/syrianer" i Ronström, O. (red.): *Musik och kultur*, Studentlitteratur, Lund.

- Handelman, D. (1977): "The organization of ethnicity" i *Ethnic Groups*, 1, s. 187–200.
- Handlin, O. (1973): *The Uprooted*, Little, Brown and Co, Boston.
- Hanf, T. (1980): "De kristna minoriteternas situation i Främre Orienten" i *Signum*, nr. 7, s. 208–213.
- Hannerz, U. (1981): "Sverige som invandrarsamhälle: Några antropologiska frågeställningar" i Hamberg, E. & Hammar, T. (red.): *Invandringen & framtiden*, Publica, Stockholm.
- (1990): *Cosmopolitians and Locals in World Culture*, i Featherstone, M. (red.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, London.
- Hechter, M. (1975): *Internal colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*, Routledge & Kegan Paul, London.
- (1987): *Principles of Group Solidarity*, University of California Press, Berkeley.
- Hedin, S. (1917): *Bagdad, Babylon, Nineve*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm.
- Hedman, L. (1985): "Invandrare i tystnadsspiralen" i *Invandrare i tystnadsspiralen*. En rapport från Diskrimineringsutredningen, Stockholm.
- Hettne, B. (1992): *Etniska konflikter och internationella relationer*, Studentlitteratur, Lund.
- Hinno, S. (1998): *Massakern på syrianerna i Turabdin 1914–1915*, Syrianska Riksförbundet, Södertälje.
- Hobsbawm, E. J. (1997): "The end of Empires" i Barkey, K. & von Hagen, M. (red.): *After Empire. Multiethnic societies and nation-building. The Soviet and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*, Westview Press, Oxford.
- (1994): *Nationer och nationalism*, Ordfronts Förlag, Stockholm.
- Hogg, M. A. & Abrams, D. (1990): "Social motivation, self-esteem and social identity" i Hogg, M. A. & Abrams, D. (red.): *Social identity theory. Constructive and critical advances*, Springer Verlag, New York, London, Berlin.
- Holstein, J. & Gubrium J. (1995): *The Active Interview. Qualitative Research Methods*, Sage Publications, Newbury Park.
- Horowitz, D. L. (1985): *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Hutchinson, J. (1987): *The Dynamics of Cultural Nationalism*, Allen and Unwin, London.
- Hutchinson, J. & Smith, A. (1996): "Introduction" i Hutchinson, J. och Smith, A. (red.): *Ethnicity*, Oxford University Press Oxford, New York.
- (1994): "Introduction" i Hutchinson, J. & Smith, A. (red.): *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Häll, L. (1997): "Hälsa och sjukdom" i *Mångfald och ursprung. Rapport från ett multietniskt Sverige*, Statens Invandrarverk, Norrköping.
- Ignatieff, M. (1999): *Någons liv står på spel. Vems?* I DN 1999-04-01.
- Invandrare & Minoriteter (1999): Nr. 3, juni, s. 9.
- Ishaya, A.B. (1985): *Class and Ethnicity in Rural California: the Assyrian Community of Modesto-Turlock 1910–1985*, University of California, dok. avh.
- Issacs, H. R. (1975): *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Harper & Row, New York.

- Issawi, C. (1982): "The Transformation of the economic Position of the *Millets* in the Nineteenth Century" i Braude, B. & Lewis, B. (red.) (1982a): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. I, *The Central Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Izikowitz, K. G. (1969): "Neighbours in Laos" i Barth, F. (red.): *Ethnic Groups and Boundaries. The social organisation of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Bergen-Oslo, George Allen & Unwin, London.
- Jakubowski, J. (1999): *Lite mer chutzpah* i DN 1999-03-23.
- Jenkins, R. (1998): *Rethinking Ethnicity, Arguments and Explorations*, Sage Publications, London.
- Johansson, R. (1993): "Nationer och Nationalism: Teoretiska och empiriska aspekter" i Tägil, S. (red.): *Den problematiska etniciteten, Nationalism, migration och samhälls-omvandling*, Lund University Press, Lund.
- Jonsson, S. (1993): *Amerikanska kulturkrig och europeisk rasism. De andra*, Norstedts, Stockholm.
- Kanitkar, H. (1993): "Upanayana Ritual and Hindu Identity in Essex" i Barot, R. (red.): *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis*, Kok Pharos Publishing House, Kampen.
- Karlsson, I. (1991): *Korset och halvmånen. En bok om de religiösa minoriteterna i Mellan-östern*, Wahlström & Widstrand, Stockholm.
- Karpat H. K. (1982): "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era" i Braude, B. & Lewis, B. (red.) (1982a): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. I, *The Central Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Kasaba, R. (1997): "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities" i Bozdogan, S. & Kasaba, R. (red.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle and London.
- Kedourie, E. (1995): *Nationalism*, SNS, Stockholm.
- Keyder, C. (1997a): "The Ottoman Empire" i Barkey, K. & von Hagen, M. (red.): *After Empire. Multiethnic societies and nation-building. The Soviet and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*, Westview Press, Oxford.
- (1997b) "Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s" i Bozdogan, S. & Kasaba, R. (red.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle and London.
- Khalaf, S. (1982): "Communal Conflict in Nineteenth-Century Lebanon" i Braude, B. & Lewis, B. (1982b) (red.): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, *The Arabspeaking Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Kinlund, H. (1995): "Förtidspensionering och sjukfrånvaro 1990 bland invandrare och svenskar" i *Invandrades hälsa och sociala förhållanden*, Socialstyrelsen, Stockholm.
- Kjeldstadli, K. (1982): "Muntlig historie" i Behre, & Odén, (red.): *Historievetenskap och historiedidaktik*, Liberförlag, Lund, Universitetsforlag, Oslo.
- (1981): "Kildekritik" i Hodne, B. & Kjeldstadli, K. & Rosander, G. (Red): *Muntlige kilder. Om bruk av intervjuer i etnologi, folkminnevitenskap og historie*, Universitetsforlag, Oslo.



- Klich, N. & Svanberg, I. (1988): Assyrier/syrianer i Svanberg, I. & Runblom, H. (red.): *Det mångkulturella Sverige – en handbok om etniska grupper och minoriteter i Sverige*, Gidlunds, Stockholm.
- Knocke, W. (1994): ”Kön, etnicitet och teknisk utveckling” i Schierup, C-U. & Paulson, S. (red.): *Arbetets etniska delning*, Carlssons Förlag, Stockholm.
- Knutsson, B. (1982): *Assur eller Aram*, SIV-rapport 4/82, Statens invandrarverk, Norrköping.
- Krejci, Y. & Velimsky, V. (1981): *Ethnic and Political Nations*, Croom Helm, London.
- Kymlicka, W. (1996): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- Lange, A. (1995): *Invandrare om diskriminering. En enkät- och intervjuundersökning om etnisk diskriminering på uppdrag av Diskrimineringsombudsmannen (DO)*, CEIFO, Stockholms Universitet, Stockholm.
- Lange, A. & Westin, C. (1994): *Den mångtydiga toleransen. Förhållningssätt till invandring och invandrare 1993. Centrum för invandringsforskning*, Stockholms Universitet, Stockholm.
- (1981): *Etnisk diskriminering och social identitet*, Liber Förlag, Stockholm.
- Larsen, M. T. (1996): *Sjunkna Palats. Historien om upptäckten av Orienten*, Brutus Östling Bokförlag, Symposium, Stockholm.
- Layard, A. H. (1853): *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, 2 volymer, Murray, London.
- (1849): *Nineveh and its Remains*, 2 volymer, Murray, London.
- Layder, D. (1997): *Modern Social Theory. Key debates and new directions*, UCL Press, London.
- (1995): *Understanding Social Theory*, Sage Publications, London.
- (1993): *New Strategies in Social Research*, Polity Press, Cambridge.
- Leiniö, T-J. (1995): ”Invandrarernas hälsa” i *Invandrares hälsa och sociala förhållanden*, Socialstyrelsen, Stockholm.
- Lewis, B. (1997): *The Middle East. 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the present Day*, Phoenix Giant, London.
- Liebersohn, S. (1961): ”A Societal Theory of Race and Ethnic Relations” i *American Sociological Review*, nr. 26.
- Lijphart, A. (1977): ”Political Theories and the Explanation of ethnic Conflict in the Western World” i Esman, M. (red.): *Ethnic Conflict in the Western World*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Lindqvist, B. (1991): *Drömmar och vardag i exil*, Carlssons, Helsingborg.
- Lithman, Y. (1981): ”Andra generationen och ett flerkulturellt Sverige” i Hamberg, E. & Hammarberg, T. (red.): *Invandringen & framtiden*, Publica, Stockholm.
- Loomis, C. P. & Mckinney, J.C. (1996): ”Introduction” i Tönnies, F. (1996): *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Transactions Publishers, New Brunswick (USA) och London.

- Lorde, A. (1994): "Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining" i Ferguson, R., Gever, M., Minh-ha T. T. och West, C. (red.): *Out there. Marginalization and Contemporary Cultures*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London.
- Ludwig, K. (1990): *Bedrohte Völker, ein Lexikon nationaler und religiöser Minderheiten*, München.
- Lundberg, D. (1997): *Ett virtuellt Assyrien*, lundberg@music.su.se.
- Lundberg, S. (1989): *Flyktingskapet. Latinamerikansk exil i Sverige och Västeuropa*, Arkiv, Lund.
- Macfie, A. L. (1998): *The end of the Ottoman Empire 1908–1923*, Longman, London and New York.
- MacIntyre, A. (1992): "Justice as a Virtue: Changing and Conceptions" i Avineri, S. & de-Shalit Avner (red.): *Communitarians and Individualism*, Oxford University Press, New York.
- Ma'oz, M. (1982): "Communal Conflict in Ottomans Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economical Factors" i Braude, B. & Lewis, B. (red.) (1982b): *Christians, and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, *The Arab Speaking Lands*, Holmes & Meier Publishers, New York.
- Marcsson, S. (1950): "A Theory of Inter-marriage and Assimilation" i *Social Forces*, vol. 29, s. 75–78.
- Mardin, S. (1997): "The Ottoman Empire" i Barkey, K. & von Hagen, M. (red.): *After Empire. Multiethnic societies and nation-building. The Soviet and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*, Westview Press, Oxford.
- Mar Ignatius Ephrem I (1953): *The Syrian Church of Antioch – Its name and History*, Hagensack. N.J, USA
- Mar Ignatius Yacoub III, H H. (1985): *The Syrian Orthodox Church of Antioch*, St. Ephrem the Syrian Monastery, Holland.
- Marshall, C. & Rossman G. (1995): *Designing qualitative research*, Sage Publications, London.
- Martling, C. H. (1990) *Gud i orienten. Om de orientaliska kyrkornas framväxt och egenart*, Verbum, Stockholm.
- McNeill, W. (1986): *Polyethnic and National Unity in World History*, Toronto University Press, Toronto.
- Melluci, A. (1991): *Nomader i nuet*, Daidalos, Göteborg.
- Merton, R. (1941): "Inter-marriage and the Social Structure. Fact and Theory" i *Psychiatry*, s 361–375.
- Michelleti, M. (1996): "Den mångkulturella demokratin" i *Vägar in i Sverige*. Bilaga till invandrarpolitiska kommitténs slutbetänkande, SOU 1996:55, Stockholm.
- Mitchel J. C. (1956): *The Kalela Dance*, Manchester Univ. Press, Manchester.
- (1974): "Perception of Ethnicity and Ethnic behaviour: An Empirical Exploration" i Cohen, A. (red.): *Urban Ethnicity*, Tavistock, London.
- Månsson, S. A. (1984): *Kärlek och kulturkonflikt – invandarmäns möte med svensk sex- och samlevnadskultur*, Prisma/Socialstyrelsen, Stockholm.

- Nash, M. (1989): *The Cauldron of ethnicity in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- Nelhans, B. (1977): "Introduktion" i Nelhans, B. (red.): *Assyrier – vilka är de?* Forskningsrapport nr. 45, Göteborgs Universitet, Göteborg.
- (1977): "Terminologi" i Nelhans, B. (red.): *Assyrier – vilka är de?* Forskningsrapport nr. 45, Göteborgs Universitet, Göteborg.
- Nietzsche, F. (1954a): *Beyond Good and Evil* i Kaufmann, W. (red.): *The Portable Nietzsche*, Penguin Books, New York.
- (1954b): "Toward a Genealogy of Moral" i Kaufmann, W. (red.): *The Portable Nietzsche*, Penguin Books, New York.
- Nisbet, R. (1996): *The Sociological Tradition*, Transaction Publishers, New Brunswick (USA) och London.
- Nobel, P. (1981): "Assyrierna och folkrätten" i *Tidskrift för Sveriges Advokatsamfund* (numera *Advokaten*), Sveriges Advokatsamfund, Stockholm, Häfte 7–8.
- Nordahl, I. P. (1994): *Weaving the Ethnic Fabric. Social Networks among Swedish-American Radicals in Chicago 1890–1940*, Institutionen för Historia, Umeå Universitet, dok. avh.
- Nordlund, S. (1992): *Varför blir invandrare företagare i Sverige? Teorier och förklaringar rörande invandrar- och etnisk företagsambhet*. Umeå Papers in Economic History, No. 5, Umeå Universitet, Inst. för Ekonomisk historia, Umeå.
- Nye, M. (1993): "A Place for our Gods: Tradition and Change among Hindus in Edinburgh" i Barot, R. (red.): *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis*, Kok Pharos Publishing House, Kampen.
- Nöldeke, T. von (1886): "Über den namen Assyriens" i *Zeitschrift für Assyriologie*, Band 1, s. 268–273, Leipzig.
- O'Neill, J. (1994): *The Poverty of Postmodernism*, Routledge, London.
- Ong, W. (1977): *Interfaces of the Word*, Cornell Univ. Press, Ithaca.
- Olson, M. (1995): "Saknar egen nation. Södertäljes mest seglivade minoritet har lärt sig att hålla ihop ändå" i *Migranter*, Om världen i Sverige, 95/4, Norrköping.
- Owen, D. (1995): *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publications, London.
- Palava, H. (1977): "Om de syriska kristnas historia" i Nelhans, B. (red.): *Assyrier – vilka är de?* Forskningsrapport nr 45, Göteborgs Universitet, Göteborg.
- Palmer, R. R. & Colton J. (1990): *Nya Tidens världshistoria*, vol II, Esselte Studium, Stockholm.
- Parenti, M. (1970): "Ethnic Politics and the Persistence of Ethnic Identifications" i Hawkins & Lorindskas (red): *The Ethnic Factor in American Politics*, Merill, Columbus, Ohio, s 63–79.
- Park, R. (1914a): "Racial Assimilation in Secondary Groups" i *American Journal of Sociology*.
- (1914b): "Human Migration and the Marginal Man" i *American Journal of Sociology* vol. xxxiii, maj, s. 881–893.

- Paschalis, K. (1989): "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans" i *European History Quarterly* 19:2, Sage Publications Ltd, London.
- Patton, M. Q. (1990): *Qualitative research and evaluation methods*, Sage, Mewbury Park.
- Peel, J. D. Y. (1989): "The cultural work of Yoruba ethnogenesis" i Tonkin, E., McDonald, M., och Chapman, M. (red): *History and Ethnicity*, Routledge, London.
- Persson, H. (1991): "Fjärde världen" i *Invandrare & Minoriteter*, nr 1, s 29–32.
- Petersson, O. (1999): *Folkstyre i pluralis* i Svenska Dagbladet, 1999-05-30.
- Piore, M. J. (1979): *Birds of Passage*, Cambridge University Press.
- Platt, J. (1992): "Cases of Cases... of Cases" i Ragin, C. & Becker, C. (red.): *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1981): "On interviewing one's peers" i *British Journal of Sociology*, vol. 32, No. 1 March, s. 75–91.
- Poulantzas, N. (1970): *Politisk makt och sociala klasser*, Partisan, Mölndal.
- Pripp, O. (1991): *Att vara sin egen. Om småföretag bland invandrare – mönster, motiv och möten*, Månkulturellt Centrum, Sveriges Invandrarinstitut och Museum, Botkyrka.
- Rawls, J. (1992): "Justice as Fairness: Political and not Metaphysical" i Avineri, S. & de-Shalit, A. (red.): *Communitarians and Individualism*, Oxford University Press, New York.
- Reisman, D. (1961): *Den ensamma massan*, Aldus/Bonniers, Stockholm.
- Religionslexikonet (1997): Forum, Stockholm.
- Renan, E. (1994): "Qu'est-ce qu'une nation?" i Hutchinson, J. & Smith, A. (red.): *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Rex, J. (1992): *Race and Ethnicity*, Open University Press, Buckingham.
- (1970a): "The concept of Race in Sociological Theory" i Zubaida, S. (red.): *Race and Racialism*, Tavistock, London.
- (1970b): *Race Relations in Sociological Theory*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- Richmond, A. (1984): "Ethnic nationalism and postindustrialism" i *Ethnic and Racial Studies*, vol. 7, nr. 1, s. 4–18.
- Rikspolisstyrelsen (1981): Redovisning för polisiär kartläggning av den assyrisk/syrianska invandringen, Stockholm.
- Rojas, M. (1993a): *I ensamhetens labyrint. Invandring och svensk identitet*, Bromberg, Stockholm.
- (1993b): "Invandrapolitik, ekonomisk mångfald och kulturell öppenhet" i Furth, T. & Ornbranth, B. (red): *I samma hus*, Carlssons, Stockholm.
- Ronström, O. (1992): *Att gestalta ett ursprung*, Institutet för folklivsforskning, Akademiktryck, Stockholm, dok. avh.
- Roosens, E. E. (1989): *Creating Ethnicity*, Sage, London.
- Said, E. (1993): *Orientalism*, Ordfronts förlag, Stockholm.

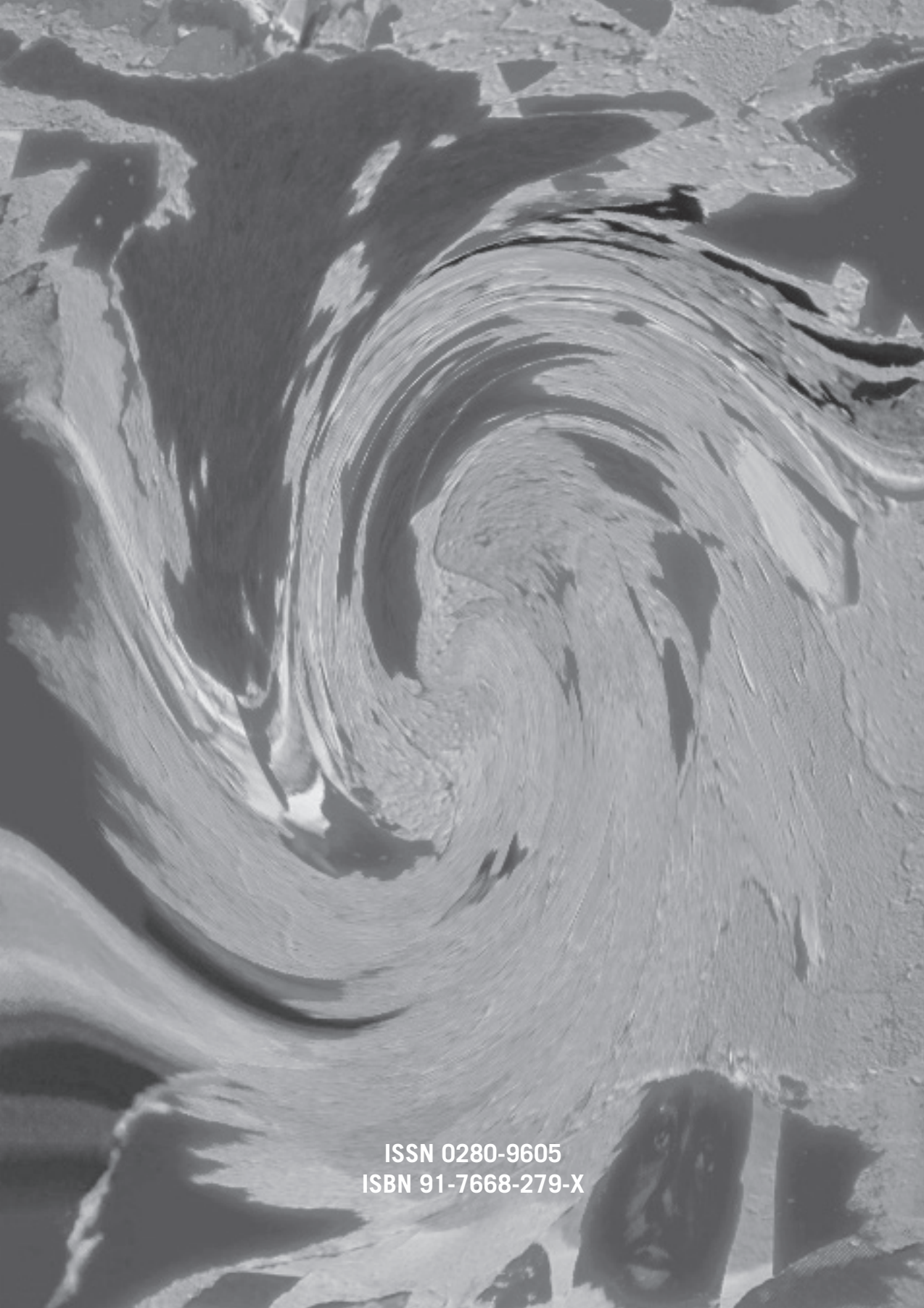
- Samples, J. (1996): "Introduction to transaction edition" i Tönnies, F. (1996): *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Transactions Publishers, New Brunswick (USA) och London.
- Sandel, M. (1992): "The Procedural Republic and the Unencumbered Sell" i Avineri, S. & de-Shalit, A. (red.): *Communitarians and Individualism*, Oxford University Press, New York.
- Sayer, A. (1992): *Method in Social Science. A Realist Approach*, Routledge, London.
- Schierup, C-U. (1991): Ett etniskt babels torn och den uteblivna dialogen i *Sociologisk forskning*, nr. 3, s. 3–23.  
(1988): *Immigrants and the nordic welfare states*, Sociologiska institutionen, Umeå Universitet, Umeå.
- Schierup, C-U. & Paulson, S. (1994) (red.): *Arbetets etniska delning*, Carlssons, Stockholm.
- Shaffir, W. & Stebbins, R. (1991): "Introduction" i Shaffir, W. & Stebbins, R. (red.): *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*, Sage Publications, Newbury Park.
- Shils, E. (1957): "Primordial, personal, sacred and civil ties" i *British Journal of Sociology*, vol. 8, nr. 2, s. 148–71.
- Smith, A. (1996): *The ethnic origins of nations*, Blackwell, Cambridge, Mass, USA.  
(1992): "Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive" i *Ethnic and Racial Studies*, 15:3, s. 440–9.  
(1991): *National Identity*, University of Nevada Press, Reno, Las Vegas, London.  
(1981): *The ethnic revival*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Socialstyrelsen, (1979): *I utlandet Sverige. En presentation av flyktingar från Mellersta Östern och Turkiet*, Socialstyrelsen, Stockholm.
- Sollors, W. (1986): *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*, New York.  
(1989): *The Invention of Ethnicity*, New York, Oxford University Press.
- Songur, W. (1992): *Att åldras i främmande land*, Om mellanösternspensionärer i det svenska samhället, FoU rapport, FoU-byrån Stockholms socialtjänst.
- SOU, 199:55, (1997): *Sverige framtiden och mångfalden*. Slutbetänkande från invandrapolitiska kommittén.
- Starrin, B. (1994): "Om distinktionen kvalitativ – kvantativ i social forskning" i Starrin, B. & Svensson, P.G. (red.): *Kvalitativ metod och vetenskapsteori*, Studentlitteratur, Lund.
- Statens invandrarverk, (1991): *Mellersta Östern*, SIV, Norrköping.  
(1982): "Assyriska och syrianska kvinnor" i *Invandrarkvinnor – kvinnans situation i några invandrar- och minoritetsgrupper*, SIV Rapport 2/82, Norrköping.
- Steinberg, S. (1989): *The Ethnic Myth. Race, Ethnicity, and Class in America*, Beacon Press, Boston.
- Stone, J. (1978): *Race, Ethnicity and Social Change. Readings in the Sociology of Race and Ethnic Relations*, Duxbury Press, North Scituate, Massachusetts.
- Strauss, A. & Corbin, J. (1990): *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory and Procedures and Techniques*, Sage Publications, Newbury Park.

- Svanberg, I. & Runblom, H. (red.) (1988): *Det mångkulturella Sverige – Handbok om etniska grupper och minoriteter*, Gidlunds, Stockholm.
- Taylor, C. (1995): "Interpretation and the sciences of man" i *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical papers 2, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1994): *The Policies of Recognition* i Gutman, E. (red.): *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton.
- (1992): "Atomism" i Avineri, S. & de-Shalit A. (red.): *Communitarians and Individualism*, Oxford University Press, New York.
- (1991): *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Taylor S. J. & Bogdan, R. (1984): *Introduction to qualitative research methods: The search for meaning*, John Wiley, New York.
- Tema invandrare. Rapport 69 (1991): Sveriges officiella statistisk, SCB, Örebro.
- Thomas, W. I. & Znaniecki, F. (1918-1920): "The Polish Peasant in Europe and America", Vol. 5 i Stone J. (1978) (red.): *Race, Ethnicity and Social Change. Readings in the Sociology of Race and Ethnic Relations*, North Scituate, Massachusetts, Duxbury Press.
- Thompson, E. (1980): *Det förgångnas röst. Den muntliga historieforskningens grunder*, Gidlunds, Stockholm.
- Thompson, M., Ellis, Wildavsky, A. (1990): *Cultural Theory*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.
- Thuren, T. (1986): *Orientering i källkritik. Är det verkligen sant?* Esselte Studium AB, Stockholm.
- Thörn, H. (1997): *Modernitet, sociologi och sociala rörelser*, Sociologiska institutionen, Göteborgs Universitet, Göteborg, dok. avh.
- Tibi, B. (1991): "The Simultaneity of the unsimultaneous: old tribes and imposed nation-States in the modern Middle East" i Khoury, P. & Kostiner J. (red.): *Tribes and State Formation in the Middle East*, The Regent of the University of California, Berkeley och Los Angeles.
- Tilly, C. (1990): *Coercion, Capital and European States. AD 990–1990*. Blackwell, Cambridge.
- Tonkin, E., McDonald, M., Chapman, M. (1989) (red.): *History and Ethnicity*, Routledge, London.
- Tosh, J. (1991): "History by word of mouth", kap. 10, i *The pursuit of history- aims, methods, and new direction in the study of modern history*, Longman, London, New York.
- Tuchman, B. (1992): *Bibeln och Svärdet. England och Palestina från bronsåldern till Balfour*, Atlantis, Stockholm .
- Tur Abdin Solidarity Group (1993): *Tur Abdin 1993. Report of the situation of the christians in the southeast of Turkey*, Linz, Tyskland.
- Tägil, S. (1993): "Den problematiska etniciteten. Nationalism, migration och samhällsomvandling" i Tägil, S. (red.): *Den problematiska etniciteten. Nationalism, migration och samhällsomvandling*, Lund University Press, Lund.

- Tönnies, F. (1996): *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Transaction Publishers, New Brunswick (USA) och London.
- van den Bergh, P. (1970): *Race and Ethnicity. Essays in Comparative Sociology*, kap. 1, *Paternalistic versus Competitive Race Relation: An Idealtyp Approach*; Basic Books, Inc.
- (1976): "Ethnic plural in industrial societies: a special case?" i *Ethnicity* 3, s. 242–255.
- Wagner, P. (1987): *Social Sciences and Political Projects: Reform Coalitions between Social Scientists and Policymakers in France, Italy and Germany*, Wissenschaftszentrum, Berlin.
- Wagner, P. & Wollman, H. (1986): *Patterns of the Engagment of Social Sciens in Policy Research and Policy-Consulting: Some Cross-National Considerations*, Wissenschaftszentrum, Berlin.
- Wallach, J. (1997): *Öknens drottning. Gertrud Bell (1868-1926) äventyrska, spion, rådgivare till kungar, Lawrence av Arabiens förtrogna*, Rabén Prisma, Falun.
- Wallman, S. (1986): "The Application of Anthropological Theory to the Study of Boundary Process" i Mason, D. & Rex, J. (red.): *Theories of Ethnic and Race Relations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1979): "The Boundaries of Race. Processes of Ethnicity in England" i *Man*, nr. 13, s. 200–217.
- Walzer, M. (1992): "Membership" i Avineri, S. & de-Shalit A. (red.): *Communitarians and Individualism*, Oxford University Press, New York.
- Weber, M. (1987): *Ekonomi och Samhälle*, del 3, *Politisk sociologi*, Argos, Lund.
- (1983): *Ekonomi och Samhälle*, del 1, *Sociologins begrepp och definitioner*, Argos, Lund.
- (1978): *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Argos, Lund.
- (1977): "Samhällsvetenskapernas objektivitet" i *Vetenskap och politik*, Bokförlaget Korpen, Göteborg.
- West, C. (1994): "The New Cultural Politics of Difference" i Ferguson, R., Gever M., Minh-ha T. T. och West, C. (red): *Out there. Marginalization and Contemporary Cultures*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England .
- Widgren, J. (1982): *Svensk invandrapolitik*, Liber förlag, Lund.
- Wittrock, B. & Wagner, P. & Wollman, H. (1987): *Social Science and the Modern State: Knowledge, Institutions, and Societal Transformations*, Wissenschaftszentrum, Berlin.
- Wittrock, B. & Wagner, P. (1988): *Social Science and State Developments*, IPSA's World Congress, Washington DC.
- Wolf, E. R. (1966): *Peasants*, Engewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- Wong, B. (1977): *Elites and Ethnic Boundary Maintenance. A Study of the Roles of Elites in Chinatown*, New York City, nr 1, vol 6, s 1–22.
- Zenner, W. P. (1991): *Minorities in the Middle*, Albany, State University of New York, New York.

- (1987): *Middleman Minority Theories. A Critical Review* i Fein, H. (red.): *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*, Walter de Gruyter, Berlin & New York.
- Yacoub J. (1992): *Assyro-Kaldeerna, Ett bortglömt folk*, Ashur Banipal Bokförlag, Stockholm.
- (1986): *The Assyrian Question*, Alpa Grafic, Chicago.
- (1961): *The Nestorians and their Muslim Neighbours*, Princeton University Press, Princeton.
- Yin, R. K. (1993): *Applications of Case Study Research*, Sage Publications, Newbury Park.
- (1989): *Case study research – Designs and Methods*, Sage, Kalifornien.
- Yohannan, A. (1916): *The Death of a Nation, or the Ever Persecuted Nestorians of Assyrian Christians*, G. P., Putnam's Sons, New York.
- Yonan, G. (1998): *Det okända folkmordet på assyrier*, Darbos Bokförlag, Stockholm.
- (1997): *Massakern på nestorianer i Kurdistan 1843 och 1846*, Sargons Bokförlag i Södertälje och Assyriska kulturföreningen i Norrköping.
- (1978): *Assyrer heute. Kultur, Sprache, Nationalbewegung der aramäisch sprechende Christen im Nahen Osten*, Reihe Pogrom, von der 'Gesellschaft für bedrohte Völker', Hamburg och Wien.
- Ålund, A. (1985): *Skyddsmurar. Etnicitet och klass i invandrarsammanhang*, Liber förlag, Stockholm.
- Ålund, A. & Schierup, C-U. (1991): *Paradoxes of Multiculturalism*, Gower, Avebury.
- Ålund, A. & Karlsson, L.G. (1996): "Svensk kulturpluralism i omvandling" i *Vägar in i Sverige*. Bilaga till invandrarpolitiska kommitténs slutbetänkande, SOU 1996:55.
- Åström, L. (1986): *I kvinnoled. Om kvinnors liv genom tre generationer*, Liber förlag, Lund.
- Öberg, P. (1997): *Livet som berättelse. Om biografi och åldrande*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Universitet, dok. avh.
- Özmen, B. D. (1999): *Naum Faik 1868–1930*, Assyriska föreningen, Södertälje.





ISSN 0280-9605  
ISBN 91-7668-279-X