

Från rotlöshet till kosmopolitism. Ungdomar i den globala staden

Av María Borgström och Katrin Goldstein-Kyaga

Det här kapitlet handlar om hur ungdomar med usprung i andra länder än Sverige eller unga som levt utomlands identifierar sig i en global och alltmer kosmopolitisk stad som Stockholm. Att leva i en mångkulturell miljö kan leda till känslor av rotlöshet, som kan upplevas både negativt och positivt, men som framför allt är något ungdomarna mer eller mindre accepterar. Rotlösheten är krävande, eftersom den innebär att de ständigt måste växla mellan symbolsystem, de måste skaffa sig ny kunskap för att för att kunna behärska nya kodsystém, och de måste reflektera över sin identitet, som ofta ifrågasätts. Detta kräver både en förmåga till kodväxling, en öppenhet mot annorlunda värderingar och en medvetenhet om identiteten. Denna medvetenhet blir en styrka, när de tar ett beslut att själva bestämma över den egna identiteten. På detta sätt skapar sig många ungdomar en kosmopolitiskt formad identitet, som inte på samma sätt som tidigare är knuten till ett visst territorium. Kosmopolitismen kan alltså ses som den positiva aspekten av samma fenomen som uttrycks negativt i begreppet rotlös.

De moderna folkvandringarna och de globala städerna

Under ingen tidigare period i världshistorien har så många människor flyttat över så stora avstånd runt världen som idag. Människor har visserligen sedan urminnes tider rört sig över stora avstånd, men aldrig tidigare har det skett i en sådan omfattning och med en sådan snabbhet som under 1900-talet och 2000-talet. Som Held och McGrew påpekar tar människor med sig sina kulturer, när de migrerar och nya relationer skapas mellan migranterna och ursprungslandet och mellan migranterna och värdbefolkningen. Det ger möjligheter till jämförelser och kontrasteringar mellan kulturer. Med människorna följer också nya idéer, religioner och trosuppfattningar.¹

En annan aspekt av globaliseringen som påverkat människors identitet är framväxten av globala städer eller s.k. världsstäder. Dessa städer utgör centra

¹ Held m.fl. 2000, s. 285, 296-302.

för världens ekonomi och har en avgörande betydelse för den globala arbetsdelningen. De utgör knutpunkter för kommunikation och karaktäriseras av en hög täthet i trafiken av telefon, fax, telex och Internet. I en tid, när världens hamnar har minskat i betydelse för transporten, kan man lättast urskilja de globala städerna i nätverket av flyglinjer på en flygkarta. Dessa städer blir alltmer integrerade med varandra på bekostnad av det omgivande landet. De mister sin nationella prägel och deras betydelse ligger snarare i deras globala än deras nationella roll. De primära globala städerna är New York, London och Tokyo, medan städer som Paris, Zürich, Bryssel och Stockholm kan räknas som sekundära globala städer.²

Dessa städer blir alltmer kosmopolitiska, mångkulturella, multietniska och flerspråkiga. Där knyter människor ofta band med och identifierar sig med människor i andra storstäder, och nationalstaten är inte längre en självklar grund för identifikation. Dessa städer har en speciell yrkesprofil och har en hög andel högutbildade yrkesgrupper inom ekonomi, global information, media, mode, data- och nyhetsindustri, samtidigt som en stor grupp människor är sysselsatta med okvalificerade, dåligt betalda arbeten, ofta med svar- ta kontrakt för att minska kostnaderna för företagen.

Relativt stor uppmärksamhet har riktats mot koncentrationen av invandran inom den senare sektorn, och såväl inom svensk invandringsforskning som nationalekonomisk och forskning inom socialt arbete har ansatser gjorts för att kartlägga och analysera diskriminering och såväl mänskliga som ekonomiska kostnader av detta.³ Denna probleminriktade forskning i kombination med massmedias reportage har bidragit till att skapa en ganska negativ bild av ”invandrarungdomar” som avvikare och offer. De förutsätts bo i segregerade områden, vara utsatta för kulturkrockar, tala dålig svenska och i stor utsträckning avbryta skolan. Det är en bild som tenderar att bli en självuppfyllande profetia och förmodligen bidragit till att öka arbetslösheten bland ungdomar med ”icke-svenskt utseende och namn”. Den problemfyllda bilden har skapats som en följd av de ekonomiska förhållanden, som både forskare och journalister lever under. Det är ingen nyhet att det går bra för invandrarungdomar, och forskningsanslag delas sällan ut om inte ett problem kan identifieras. Det gör det lätt att glömma bort att andelen högskoleutbildade genomsnittligt är högre bland invandrare än bland svenskar,⁴ och att de flesta ungdomar av invandrarursprung faktiskt skaffar sig en gymnasieutbildning och många också en eftergymnasial utbildning. Som Similä visar i en studie av andra generationens invandrare i den svenska skolan, finns det inga större skillnader i skolframgång mellan dem vars föräldrar är födda i Sverige och dem vars föräldrar är födda utomlands. Tar man hänsyn till so-

² Cohen, 1997, s. 165-169.

³ Se t.ex. Lange, 1999; Lange & Westin, 1981 och Ekvall, 1997.

⁴ Ref. TCO-rapport publicerad den 9.12.03 i samband med Statistiska centralbyråns arbetsmarknadsdag i Stockholm.

cioekonomisk nivå visar det sig också att ungdomar med två utlandsfödda föräldrar oftare än andra går en teoretisk gymnasielinje.⁵ Migrationen har för stora grupper inneburit en kraftig höjning av utbildningsnivån och många barn till invandrade föräldrar har betydligt högre utbildning än första generationens invandrare. Liksom begreppet ”begåvningsreserv” myntades om arbetarbarn som fick tillgång till utbildning under mitten av 1900-talet, kan man tala om en liknande begåvningsreserv bland ungdomar av invandrarursprung idag.⁶ Cohen påpekar hur medlemmar i globala diasporor ofta är två- eller flerspråkiga och kan urskilja vad som saknas i de samhällen de besöker och bosätter sig i. De har en särskild kunskap och behöver ibland inte ens en formell utbildning, eftersom de snabbt kan urskilja ekonomiska nicher, t.ex. inom textil, kommunikation, detaljhandel, som de kan utveckla.⁷ Den mångkulturella kompetensen är alltså en tillgång i det globala rummet och utgör allt oftare en merit vid anställning. Samtidigt motverkas dessa tendenser av en ökande global konkurrens på etnisk, kulturell och nationell grund, där subtila etniska markörer som namn, en lätt accent eller klädstil är en grund för diskriminering och kan vara avgörande för vem som tillsätts på en tjänst där många sökande har de rätta kvalifikationerna.

Metod och undersökningsgrupp

De data som ligger till grund för det här kapitlet har samlats in inom ramen för det pågående projektet *Globalisering och identitet*, som finansierats av Vetenskapsrådet.⁸ Projektet genomförs med hjälp av Grounded Theory, vilket är en induktiv eller abduktiv metod vars syfte är att generera teori. Man undviker därför att utgå från tidigare formulerade teorier och använder sig endast av andras teorier mot slutet av undersökningen för att fördjupa den egna teorin, som växer fram. På så sätt kan man utveckla vad Glaser kallar *teoretisk sensitivitet*.⁹ Data har analyserats med hjälp av *Atlas*, ett program för analys av kvalitativa data.¹⁰

Undersökningsmaterialet har hämtats från intervjuer och gruppdiskussioner med ungdomar av invandrarursprung eller som levt utomlands, varav många är relativt välutbildade och präglade av en mångkulturell miljö. En av grupperna bestod av latinamerikanska ungdomar, en av assyrier/syrianer och

⁵ Similä, 1994.

⁶ För en historisk analys av svensk skola och social mobilitet, se t.ex. Frykman, 1998.

⁷ Cohen, 1997, s. 170-172.

⁸ Vi är tacksamma för den hjälp som såväl studenter som skolpersonal, särskilt Maud Trad och Guye Westerberg, bidragit med, när det gäller att samla data till projektet, inte minst de ungdomar och föräldrar, som deltagit i diskussioner och låtet sig intervjuas. Vi är också tacksamma för forskningsanslaget från Vetenskapsrådet som möjliggjort projektet.

⁹ Glaser, 1978. Se också Goldstein-Kyaga, 2000, för en kort översikt av Grounded Theory. Där finns referenser för vidare läsning om metoden.

¹⁰ För ett exempel på hur detta program kan användas, se t.ex. Liliengren & Werbart, 2005.

fyra grupper av blandat ursprung. Två av diskussionerna fördes på gymnasieskolor; för övrigt anordnades diskussionerna speciellt för projektet på kvällstid, bl.a. av studenter som skrev uppsats inom ramen för projektet.¹¹ Totalt medverkade drygt 40 ungdomar i diskussionerna, och de omfattade åldrarna 18-27 år. Senare samlades livsberättelser från åtta tre generationsfamiljer, men här begränsar vi oss till att beskriva diskussionerna.

Till en början diskuterade ungdomar i 20-årsåldern globalisering fritt utifrån vad de läst, vilket speglade den allmänna samhällsdebatten runt globalisering. Eftersom det blev för allmänt bad vi dem också diskutera hur globaliseringen påverkar deras egna liv och identitet. Vi undvek att styra diskussionerna och överlät diskussionerna i stor utsträckning till dem själva. Så småningom utkristalliserade sig vissa teman, t.ex. rotlöshet, kodväxling och betydelsen av informations- och kommunikationsteknik vid skapandet och uppehållandet av relationer över nationella gränser, och vid en uppföljningsdiskussion bad vi dem diskutera dessa teman närmare. Senare fick gymnasieungdomar i två skolor diskutera dessa teman.

Ett tema som mot projektets slut blev allt tydligare och som tycktes innefatta övriga teman var frågan om kontinuitet, dvs. hur människor formar sin identitet i ett sammanhang av relationer med andra som har betydelse för dem, och hur de försöker knyta samman sina liv utifrån livshändelser som ibland innebär avbrott – diskontinuiteter – och motstridiga krav, men samtidigt också innefattar deras familjers och omgivande gruppers erfarenheter. Detta tema var vad som med en Grounded Theory-term kallas för *kärnkategori*. I det här kapitlet begränsar vi oss emellertid till att beskriva två av de teman (koder) som framkom på ett tidigt stadium, nämligen rotlöshet och kodväxling. Alla namn som nämns vid resultatredovisningen är fingerade.

Att många av de intervjuade ungdomar som deltog i diskussionerna är välutbildade i bemärkelsen att alla befann sig på gymnasienivå eller över betyder långt ifrån att de alltid vuxit upp i en välbärgad och skyddad miljö. Det gäller en del, men många har också upplevt stora svårigheter i sina liv. De flesta representerar en generation som fått anstränga sig för att skaffa sig en utbildning.¹² Ett exempel är Edvard, en av deltagarna i gruppdiskussioner för de äldre ungdomarna. Han kom till Sverige tillsammans med sin familj från Argentina, när han var 19 år. Han kämpade hårt för att lära sig svenska och klara den svenska skolan. När föräldrarna några år senare bestämde sig för att återvända till Argentina, ville han inte följa med. Han fick bo hos sin morbror, så att han kunde avsluta skolan och utbilda sig på dataområdet. Han skaffade sig dessutom en utbildning som bartender. Numera arbetar han på en datafirma.

¹¹ Diskussioner anordnades av kapitelförfattarna samt av Feryan Deniz, Ulrika Fritz och Irma Miranda, och vi är tacksamma över att ha kunnat använda detta material.

¹² Diskussionerna har anordnats inom ramen för projektet *Globalisering och identitet* som finansieras av Vetenskapsrådet.

Ett annat exempel är Violeta, som deltog i en av de diskussioner som hölls i de två gymnasieklasserna. Hon föddes i Ecuador och bodde tre och ett halvt år där. Sedan flyttade hon till Sverige, men efter två år åkte hon tillbaka till Ecuador med sin familj. Hennes far Pedro kom för några år sedan tillbaka till Sverige med Violeta för att söka asyl.

Pedro arbetar nu svart och är hänvisad till att ta de timmar och tider, som andra inte vill ha. Han har inte någon egen bostad utan flyttar runt bland vänner. Det innebär att de enda tillhörigheter Pedro och Violeta har är kläderna de bär på kroppen.

För att stå ut med tillvaron försöker han och dottern sitta i parker och prata med varandra. De deltar också i ecuadorianska organisationer där Violeta kan uppleva en normal tillvaro. Violeta och Pedro äger inte ens en telefon, än mindre en TV-apparat eller en dator. Violeta däremot använder sig av Internet i skolan och har kontakt med en av sina bröder i Ecuador. Ungdomarna i gruppen i skolan använder alla Internet och går in på sajter, där de kan ta kontakt med andra ungdomar av samma etniska bakgrund.

Från territorialisering till deterritorialisering

Diskussionerna inleddes med en ekonomisk och politisk diskussion av globaliseringen för att sedan komma in på vad det på ett mer personligt plan innebär att leva i en mångkulturell miljö i ett globaliserat sammanhang. Ungdomarna inom projektet diskuterade olika typer av identifikation, som kan grupperas enligt en dimension som går från territorialisering och deterritorialisering, dvs. från en identitet som bygger på en anknytning till en viss geografisk plats till olika slags transnationella identiteter. Annorlunda uttryckt rör det sig om identiteter som varierar mellan polerna distinkta, etniska och/eller nationella identiteter och kosmopolitiska, ”rotlösa” identiteter anknutna till en världskultur eller diasporakultur, som inte definieras enligt nationella gränser. Deterritorialiserade identiteter växer inte bara fram bland ungdomar som ingår i en mångkulturell miljö utan dessa slags identiteter påverkas av en allmän teknisk utveckling, där en allt större del av kommunikationen sker via Internet, internationella media m.m.

I de diskussioner ungdomarna förde kan man också urskilja två andra dimensioner, nämligen kulturell homogenitet och heterogenitet. De flesta ungdomar i Sverige växer upp i en kulturellt sett relativt homogen miljö, men det gäller också ungdomar som vuxit upp i andra länder men kommit till Sverige, då deras identitet redan formats. Edvard vars bakgrund vi beskrev ovan har en tydlig argentinsk identitet, trots att han levat nästan tio år i Sverige. När frågan om rotlöshet kommer upp i diskussionen säger han:

Jag känner inte rotlöshet på grund av att jag är från Argentina. Jag är argentinare, så om jag skulle anpassa mig ... Jag skulle inte försöka bli svensk. Då

skulle jag förlora själv, och det vill jag inte heller. Jag har bott här i nästan tio år, jag har blivit en del av samhället också, jag har nästan lika många svenska kompisar, så jag känner ingen rotlöshet. Jag vet att dom identifierar mig som argentinare. Jag är född där och bott där i nitton år, men jag skulle inte överleva här om jag inte skulle anpassa mig till det svenska samhället. Jag tänker på dom som känner mig, jag spelar inte, jag säger: ”Jag är argentinare”. Vissa gånger frågar någon mig om jag känner mig som svensk, nej jag känner mig som en argentinare.

Även ungdomar som vuxit upp inom olika etniska minoritetsgrupper har ofta präglats av en kulturellt relativt homogen miljö. Detta gör att de får en identitet som upplevs som självklar, därför att de tydligt kan identifiera sig med en viss etnisk, nationell grupp. Det har också vuxit fram områden, som domineras av en etnisk grupp, t.ex. assyrier/syrianer som ofta koncentrerar sig till vissa orter i Sverige, och många känner en territoriell anknytning till den platsen, samtidigt som de direkt relaterar sig till en global diaspora utan omvägen via den svenska staten.

En växande grupp ungdomar har emellertid formats av kulturellt heterogena miljöer, antingen genom att deras föräldrar har olika nationellt och/eller etniskt ursprung och/eller att de präglats av flera kulturella system genom att de vuxit upp i Sverige, men är födda av utländska föräldrar. Det gäller särskilt om de bor i svenskdominerat område eller gått i skola, där de varit jämförelsevis ensamma som invandrare. I det senare fallet upplevs identiteten inte på samma självklara sätt som om de vuxit upp i en homogen icke-svensk miljö.

Rotlöshet

Känslan av rotlöshet, ett tema som återkommer i olika form under diskussionerna, kan uppkomma då människor måste hantera flera symboliska system, en känsla som förstärks av att omgivningen uppfattar detta, att vara delaktig i flera kulturer och samtidigt inte helt delaktig, som något onormalt och avvikande. Det är inte så mycket den faktiska känslan av rotlöshet som är problemet utan snarare omgivningens *föreställningar* om deras utseende, deras namn och överhuvudtaget om att man måste ha rötter i *en* nation, *en* kultur, *ett* språk och *en* religion, samt att dessa tillhörigheter är ömsesidigt uteslutande. Denna föreställning sammanhänger med okunnighet om vad det innebär att ha en multietnisk identitet, men i grunden också med framväxten av den moderna nationalstaten, som bygger på en idé om kulturell homogenitet och en evig anknytning till ett visst nationellt territorium, kort sagt vad Anderson kallar ”den föreställda gemenskapen”.¹³

¹³ Anderson, 1992.

Samtidigt som rotlöshet ofta upplevs negativt har den emellertid också positiva aspekter, nämligen en känsla av oberoende, att inte behöva känna sig bunden till den ena eller andra gruppen. Även om ungdomarna inte själva använder uttrycket kosmopolitisk identitet skulle man kunna kalla den positiva aspekten av rotlöshet för kosmopolitism, d.v.s. att inte känna sig knuten till någon särskild nation.¹⁴

Orsakerna till känslan av rotlöshet är många. Det handlar om att vara ifrågasatt, därför att man skiljer sig från det gängse mönstret. Det kan bero på annorlunda hud- och hårfärg, en annan religion, annorlunda värderingar eller därför att man inte helt behärskar de sociala, kulturella eller språkliga koderna.

Rotlösheten har två sidor. Dels är det en fråga om att inte accepteras av omgivningen, och dels sammanhänger den med en personlig känsla av att inte dela omgivningens erfarenheter, värderingar, tänkesätt och referensramar. Det är ofta också en fråga om brist på kunskaper, t.ex. i språk, om kultur och samhälle, förhållningssätt med mera, en brist som innebär att man är rädd att tappa ansiktet, att inte riktigt ha kontroll. Samuel tar upp diskussionen om detta:

När det gäller olika bakgrund, i mitt fall då tibetansk, svensk och sen jude också. När jag är i Sverige känner mig inte som svensk, när jag är med tibetaner känner mig inte som dom, och när jag är med israeler känner mig inte heller som dom. Man känner sig inte riktigt hemma.

Laura fortsätter och tar upp hur känslan av delaktighet respektive rotlöshet har att göra med om man accepteras som man är eller inte.

Jag har också upplevt det så. Mina föräldrar är från Chile, och jag är uppväxt i Sverige. Det är samma sak, jag har inte någon riktig familj här i Sverige. Mina föräldrar umgås med latinamerikaner, och det är dom som har blivit min familj. Så är det svenskar, och det är vänner, som ... det har blivit en slags familj, som jag betecknar det i alla fall, och där är det ok att vara den jag är, det vill säga, man går in och ut i roller och man tänker inte så mycket ... utanför "familjen" kan man bli då ifrågasatt, och då får man en känsla av rotlöshet.

Vid diskussionen på gymnasiskolorna tar ungdomarna upp många skäl till att man känna rotlöshet, men den viktigaste orsaken som nämns är bristen på kunskap, att man inte behärskar språket och de kulturella koderna. När man väl behärskar koderna känner man sig hemma.

I grunden beror känslan av rotlöshet på omgivningens tendens att definiera människor som representanter för exklusiva nationer, som inte tillåter dubbla eller flerdubbla tillhörigheter. Denna tendens finns inte bara hos

¹⁴ Kosmopolit, från grekiskans *kosmos* värld, världsallt och *polites*, medborgare.

svenskar utan också bland dem som invandrat. Ricardo sammanfattar det i orden:

Människor tänker fortfarande i nationstermer, och det är det som ger ungdomarna problem. Man definierar människor utifrån att tillhöra ett visst land. Så resonerar några spansktalande ungdomar.

De flesta människor har en självklar tillhörighet i ett land eller i en etnisk grupp, som innebär en rättighet till samhällets resurser. Som medlem i gruppen delar man ett regelsystem, och man får en given plats i systemet, som man själv och andra accepterar som rättvis. Detta innebär att man identifierar sig med gruppen och känner sig delaktig. En enkel fråga om en människas ursprung kan emellertid ifrågasätta denna självklara rätt. Feben, vars föräldrar kommer från Eritrea, tar liksom flera andra, upp detta:

Det är när man blir ifrågasatt, när dom frågar: Var kommer du ifrån? Så, det blir då, när man känner rotlöshet.

Suheyra, som är född i Sverige, men vars far kommer från Iran, svarar med en något provokativ ton på frågan om varifrån hon kommer, när hon går in i rummet för att delta i diskussionen: ”Från Uppsala!” Uppenbarligen är det inte första gången hon får frågan, och hon tycker inte om den, även om den är naturlig med tanke på att de flesta i rummet har sitt ursprung i olika länder. Samtidigt kan hon inte svara på något annat sätt eftersom hon faktiskt är född i Sverige.

Känslan av att bli ifrågasatt kan bero på reaktioner på utseendet, men ofta också på namnet. Ibland kan ett typiskt svenskt namn i kombination med ett utseende som inte uppfattas som svenskt ge upphov reaktioner, som innebär ett ifrågasättande. Feben berättar om en vän som är mulatt:

Nä, jag tänkte bara, jag har en vän, som är halvsvensk. Han är mörk, han är mulatt, och han har helt svenska namn. Karl Bosse Svensson, typ, han heter inte det. Och när han söker jobb, och pratar, och innan han kommer ut och pratar och pratar och pratar och åker ut och träffar dom första gången, reagerar dom, för han ser ju inte alls ut som dom har tänkt sig. Han är ju lite mörk. Och när han presenterar sig ... Ja, heeejjjj ... (lite dröjande, sökande ton). Jag undrar, ... det första när folk möter en, ... hur känner du dig när folk ... men när dom hör ditt efternamn, då kanske dom inte har bildat sig en uppfattning, men när dom ser dig ...

Hon vänder sig till Samuel och frågar om han har ett svenskt eller utländskt namn. Han säger sitt namn. Feben frågar:

Vad sa du?

Samuel: Den där komplikationen blir ju alltså... jag måste alltid bokstavera mitt efternamn, och nu börjar det bli så att innan den här frågan kommer: "Ursäkta hur sa du?", så börjar man bokstavera.

Feben (skratt): Det var som mig då, "Vad sa du?"

Samuel: Ja, lite sådär (skratt). För att slippa det så kör man det, att man börjar bokstavera med en gång. ... y .. som i yxa, och det är klart, att det kanske förstärker lite den här ... liksom ... lite utanförkänslan, men i alla fall, känslan att man inte riktigt är till hundra procent som alla andra.

Det ofta omedvetna ifrågasättandet har att göra med omgivningens förutfattade meningar, en tendens att kategorisera. Ibland kan det röra sig om ren rasism, dvs. en ideologi om rasers eller folkslags medfödda över- eller underordning, men oftast beror det helt enkelt om okunnighet och generaliseringar. I diskussionen bland ungdomarna av assyriskt/syrianskt ursprung kommer diskussionen in på hedersmord.¹⁵ Ninveh tar upp det:

Ja, kategorisering, t.ex. det här med hedersmord. Hedersmord är ett begrepp som inte existerar alls för mig, varken i min familj eller i släkten. När en svensk journalist kommer och ska snacka om hedersmord, ja, då ska hon tvinga mig ta till mig det, hur ska jag ...? Att snacka om hedersmord är lika nytt för mig som för svenskar, det är sådär orättvist. Det är mycket nytt vi ska diskutera för att svenskar har en viss bild av oss, i det svenska samhället och svenska massmedia speciellt. Det är liksom inget som vi hade diskuterat annars.

Känslan av rotlöshet kan också sammanhålla med insikten om att man inte delar de värderingar som är gängse i en viss grupp, som man tror sig vara delaktig i. Många ungdomar av invandrarursprung måste hantera det faktum att de inte kan ta till sig värderingarna i ursprungslandet, samtidigt som de pga. av sitt utseende och av andra skäl ständigt påminns om att de inte heller accepteras som en självklar del av det svenska samhället. Laura identifierade sig tidigare som chilenska, eftersom det var vad föräldrarna ville. Den identifikationen stärktes av att hon inte kände sig accepterad av det svenska samhället som hon var. Många ungdomar reser till ursprungslandet eller till andra länder som en del av identitetsarbetet. Det gjorde också Laura och under en resa till Chile upplevde hon en chock, när upptäckte att hon hade internaliserat många av de svenska värderingarna, och att hon inte tänkte som sina släktingar.

När man kommer in i puberteten undrar man: Men vad är jag egentligen? Och då åkte jag till Chile för andra gången i mitt liv. Det var hemskt. Jag upptäckte verkligen att jag inte hörde dit alls, det var två dagar då jag ville hem, för att jag hade inga vänner. Det tog några månader för mig att inse, när

¹⁵ Diskussionen beskrivs mer utförligt i kapitlet "Att överleva i diasporan".

jag var där i en krets av ungdomar som inte hade samma syn på livet, på familj på vad jag ska göra sen och värderingar. Det gjorde, att man kände sig som en främling. Det var hårt, och det var då jag kände rotlösheten. Och därför att jag har hela min familj i Chile, trodde jag att detta var det som formade min identitet. När jag åkte dit upptäckte jag att det inte var så alls. Jag upptäckte att jag var helt olik mina släktingar.

Lauras resa och upptäckten att hon inte kunde identifiera sig med den grupp som hon tidigare trott sig vara en självklar del av är mycket vanlig bland människor i samma situation som Laura. Den mer eller mindre starka känsla av rotlöshet som kan uppkomma hanterar man på olika sätt, men gemensamt tycks vara att den sätter igång en process, som oftast leder till självinsikt om vem man är och ett beslut om vem man vill vara.

Rotlöshet inte alltid negativ

Känslan av rotlöshet har delvis att göra med bristen på en territoriell förankring, men vad ungdomarna också talar om är rotlöshet som en frånvaro av tillhörighet i en grupp och en känsla av att inte vara rotad i sin identitet. Det rör sig om en svårighet att ta kontroll över den egna identiteten, och många talar om behovet av att hitta en balans. En av diskussionsledarna, som själv är assyrier/syrian tar upp frågan om att känna sig som svensk eller assyrier/syrian.

Ilona: Om jag känner mig som assyrier/syrianer eller svensk?

Nahir: Vi är en blandning.

Ilona: Det ska vara lite balans. (Alla skrattar.)

Senare kommer diskussionen in på tillhörigheten både i västerländsk och österländsk civilisation, och att vara svensk eller icke-svensk, och Ilona återknyter till frågan om balans.

Man måste nog hitta en balans. Det är svårt att säga om man är västerlänning eller österlänning eller om man är svartskalle eller svensk. Det är en väldigt fin balansgång.

Identitetsarbetet handlar både om att lära sig behärska de symboliska system man ingår i, insikten om sin egen plats mellan olika kulturella system, men ofta också om ett beslut att själv ta kontrollen över sin identitet och våga framhäva aspekter av sin kultur. Det ger en styrka. Många ungdomar tar upp betydelsen av styrkan hos den egna kulturen men också den styrka man utvecklar genom att få insikt om vem man är, dvs. vem man väljer att vara i

relation till de olika kulturer man ingår i. För assyrierna/syrianernas del finns det en historisk tradition av att som kristen minoritet försöka uppehålla sin kultur i en muslimsk omgivning, vilket enligt ungdomarna stärkt kulturen. En stark kultur och identitet motverkar känslor av rotlöshet som lätt kan uppkomma i den situation de lever inom.

Nahir: Det är klart man måste ha stark kultur för att kunna nå ut; är man inte stark så når man inte ut.

Ninveh: Är man stark känner man inte rotlöshet.

Denna styrka utvecklas när man kommer till insikt om att det finns bra aspekter i båda eller alla de kulturer man ingår i. Detta underlättas om omgivningen är positiv. Ninveh och Ilona tar upp de positiva erfarenheter de har av svenska universitetsstuderandes intresse för deras kultur till skillnad mot negativa erfarenheter de har från gymnasiet.

Ilona: Grejen är att mina svenska kompisar är minst lika intresserade av min kultur som jag av deras, alltså dom är sådär ... i somras var jag bjuden på bröllop i Skåne. Vi var sex personer som åkte. Det var jättemycket svenskt; det var jättemycket etikett. Jag satt där liksom, herregud vad är det här? Dom e sådär, när ska du gifta dig, vi vill komma på ditt bröllop. Och dom är helt beredda - dom ska lära sig folkdanser och dom ska lära sig lilili och allt.

Om man har en stark identitet kan rotlösheten vara positiv som Samuel påpekar:

När man är rotlös känns det som negativt laddat. Det känns så där som om man är fri från traditioner, och man känner sig inte som svensk, och man har en möjlighet att uttrycka sig som något annan än som svensk. Det kan vara något positivt också, men samtidigt kan man se att man behöver ha en stark identitet att vila på, så att man kan våga liksom. Man måste vara trygg i sig själv; då behöver det inte vara en balansgång. När jag var femton, sexton år så var det balansgång väldigt mycket - fortfarande kan jag känna att det är balansgång. Men idag är jag 27 år, och jag är trygg i mig själv.

Många upplever en känsla av rotlöshet under puberteten, därför att de söker en viss tillhörighet. Så småningom accepterar de flesta sina olika tillhörigheter även om detta sker på en skala från en icke-svensk nationell, territoriell identitet till olika typer av deterritorialiserade identiteter inklusive en vägran att överhuvudtaget identifiera sig etniskt. Den mångkulturella tillhörigheten upplevs som något som vare sig är positivt eller negativt, utan snarare som ett faktum som de måste acceptera. Feben uppfattar inte längre bristen på full tillhörighet som negativ:

Jag tror inte alls att det är negativt. Jag har alltid känt det helt som ”jag är inte svensk och jag inte är helt eritreansk”, men vad faan, jag tillhör ingenting, men nu ... ja, ja, jag får väl stå ut. Det är bra som det är.

Det positiva med rotlösheten är, som många säger, att de är oberoende i den bemärkelsen att de själva kan välja vad de vill tillhöra. Eftersom de kan gå in och ut i olika kulturer behöver de inte känna att de kvävs. Möjligheten att lämna en kultur upplevs som en frihet. Samuel ger uttryck för detta:

Man blir på nåt sätt mer oberoende, man är inte knuten ... jag behöver inte vara svensk, liksom, ... mitt utländska utseende visar att jag inte är svensk. Jag kommer inte undan den jag är.

Homogen och heterogen identitet

Att ha invandrarursprung behöver inte innebära svårigheter att forma en stabil identitet. Edvard, som vi nämnde i inledningen har en svensk farfar, som bott i Argentina mellan 19 och 60 års ålder. Efter det flyttade farfadern till Sverige. Edvard har också farmor, farbror och kusiner i Sverige. Självt kom han till Sverige med sin familj. Han ser det som självklart att han är argentinare, eftersom han har vuxit upp i Argentina och formats av en relativt homogen argentinsk miljö. För honom var det inte så mycket en fråga om att skapa sig en svensk identitet utan snarare att anpassa sig socialt i Sverige. Han hade inte en tanke på att överge sin argentinska identitet. Samtidigt som han har en naturlig anknytning till Sverige har han ett utseende så att han skulle kunna vara svensk. Dessutom har han ett svenskt namn från födelsen.

På samma självklara sätt som Edvard identifierar sig som argentinare identifierar sig Ricardo som chilensare. Han har levt åtta år i Chile. Diskussionen är politisk och handlar bl. a. om att strejka. Ricardo identifierar sig med en filosofi, ett beteende och värderingar, som han uppfattar som chilenska i motsats till svenska:

Jag ser inte något negativt att vara immigrant i detta land (Sverige), jag är chilensk ... Min etniska och filosofiska tillhörighet är chilensk. Till exempel svensken brukar vara mer passiv och chilensare mer aktiva, svenskarna föredrar att inte strejka i vanliga fall. Vårt sätt att agera i praktiken är annorlunda ... Jag vågar säga saker som jag känner...

Även Pedro definierar sig som chilensare, som bor i Sverige. När någon frågar: Är du chilensare eller svensk, svarar han: Jag är chilensare! ”Yo soy chileno!”

Bland många ungdomar av assyriskt/syrianskt ursprung finns en liknande självklarhet i att känna sig som ”assyrier i Sverige” eller ”syrianer i Sveri-

ge?”. Jämfört med dem som kom tidigare, och som fick kämpa för att få en plats i samhället, har deras uppväxt liksom Edwards på sätt och vis också varit homogen, kulturellt sett, eftersom de har formats av en miljö i ett område i Sverige, där huvudsakligen en etnisk grupp eller några få grupper dominerat. I den assyriska/syrianska diskussionsgruppen tar de äldre upp hur mycket svårare de hade att hävda sig som en etnisk minoritet än sina yngre kamrater och hur det påverkade deras identitet. De beredde vägen för dem som växte upp senare. När de yngre, som t.ex. Leyla, konfronterades med majoritetssamhället var kunskapen om assyrier/syrianer större, och deras identitet hade redan formats i en jämförelsevis kulturellt homogen miljö:

Ilona: Vi som växte upp för tio år sen hade större problem. Det var inte lagt såhär och såhär ska det vara. För er tror jag att det är mycket...

Leyla: För mig kom det där mycket tidigare tror jag.

Ilona: Nej men vi har gjort jobbet åt er.

Leyla: Nej, men liksom att man funderar på var man kommer ifrån och börjar forma sig som person, som människa. Det var inte när jag började på universitet, för dom visste redan så mycket om syrianer och så mycket om vår kultur.

Ninveh: Vi hade det mycket tuffare.

Leyla: Ja, precis. Det var inte så revolutionerande för min del. I och för sig så var det grupperingar på gymnasiet, det var svenskar, syrianer och iranier. Men på universitet var det en från Sri Lanka, en kurd, en från Thailand, massor med olika. Vi kunde sitta och käka lunch tillsammans, det var liksom man förstod varandra på ett sätt, men det kändes ändå annorlunda än vad man var van vid tidigare för då hade man bara umgåtts med sina egna, och så kommer man till ett ställe som är blandat, visst lär man sig mycket så också.

Ungdomarna diskuterar identitet på olika nivåer, bl.a. på civilisationsnivå. De som är av assyriskt/syrianskt ursprung nämner både den västerländska och österländska traditionens betydelse för den assyriska/syrianska identiteten. Å ena sidan innebär kristendomen en anknytning till den västerländska civilisationen, samtidigt som den kristendom de tillämpar i grunden är österländsk. Å andra sidan var man, då man levde i Mellanöstern, präglad av den muslimska traditionen i det dagliga livet.¹⁶

Ungdomar av sydamerikanskt ursprung tar upp den västerländska traditionen och hur den relaterar sig till kultur och språk som ett viktigt element för känslan av tillhörighet. Detta talar bl.a. Edvard om:

¹⁶ Se vidare kapitlet om assyriska/syrianska ungdomar.

Visst finns det skillnader mellan länder, men vi i västvärlden är ganska lika, vi har samma alfabet, vi talar svenska, engelska. Många tror att det är stora skillnader, men det är inte så. Kanske det är fler skillnader bland dom som inte har bott utomlands, som bara har bott här i Sverige eller bara i Argentina.

För ungdomar som levt närmare majoritetssamhället och/eller med föräldrar av olika nationellt/etniskt ursprung är det inte lika självklart vem de är, etniskt sett. De måste tidigare utveckla strategier att handskas med sin mångkulturella tillhörighet, och har ofta inte hjälp av andra i samma situation, om de inte tillhör en stor invandrargrupp.

Många ungdomar utvecklar en kosmopolitisk identitet, vilket inte bara sammanhänger med att de har flerkulturell tillhörighet utan också med storstadsmiljön, som i sig innebär att de exponeras för en mängd olika influenser. I en intervju kommenterar Edvard den tidigare diskussionen, bl.a. frågan om rotlöshet som Samuel tagit upp, och påpekar att det inte bara är fråga om en skillnad mellan civilisationer utan också mellan storstad och landsbygd. Storstäder som Buenos Aires är ganska lika och är dessutom mångkulturella.

Jag kommer från en stor stad; jag är van och se folk från alla andra länder. Hemma hos mig det har alltid varit svenskar som kommit på besök ... från andra länder också. Kanske om jag skulle komma från nån liten stad i Argentina, då skulle det vara större skillnader. Men jag kommer från Buenos Aires som är en stor stad; jag är rätt så van och se folk från olika kulturer. Jag kunde till exempel italienska, inte bara för att jag jobbade på en italiensk restaurang. Jag kunde italienska på grund av att jag hade tre kompisar under skolan och gymnasiet, och deras föräldrar var italienare ...

Suheyla har lidit av att vara den enda mörka i en skola med bara helsvenskar, men ser det samtidigt som positivt att hon kan använda sig av sina kunskaper i språk och växla mellan olika tillhörigheter. Hon beskriver tiden i den svenskdominerade skolan som negativ, men tar sedan upp fördelen av att kunna vara delaktig i flera grupper. Samtidigt som många kan uppleva en rotlöshet av att inte känna sig riktigt delaktiga i någon grupp kan de alltså liksom Suheyla uppleva en positiv känsla av delaktighet i många grupper:

Det var tyst och ... jobbigt ... Det var inte olika språk, som man kunde höra i Tensta gymnasium. Det var bara svenska... Jag var den enda mörka tjejen i hela lågstadiet och mellanstadiet, så kom jag tillbaka till en ganska svensk omgivning igen. Man kände sig ... det var annorlunda.

[...] Jag använder det (språkkunskaper), när jag [...] försöker tjuvlyssna på folk i tunnelbanan. Jag tycker det är ganska kul. T.ex. killar som sitter och pratar persiska, och man säger "jaha, hej då på persiska",...och dom bara ...ahhh (förskräckt utrop), när man förstår. Men mest är det att man använder den mångkulturella erfarenheten. När jag träffar svenskar, då ser dom mig som svensk, och om jag träffar invandrare på jobbet, då ser dom inte mig som svensk. Det kan vara skönt att vara accepterad, även om det kan vara jobbigt att höra skit om dom andra i gruppen.

Andra vill inte alls definiera sig etniskt. Ilona, som tidigare citerats, uttrycker sig med hetta om sin identitet och definierar sig som: "Människa för helvetet!" Hon tar upp frågan om att vara kosmopolit, eller som hon uttrycker det att vara "världsmedborgare":

Hur och när språket, det mångkulturella. Jag kan typ springa på universitet och prata olika språk med professorerna. Jag skriver många språk hela tiden. Jag skriver brev på italienska pratar franska med mina kompisar. Jag skulle nog säga att jag är världsmedborgare helt klart.

Nahir protesterar och menar att ordet "världsmedborgare" är lite av en kliché. Diskussionen kommer in på att utveckla en kosmopolitisk identitet är mer komplicerat än att kunna språk och konsumera kultur. Man måste leva länge i ett andra länder eller exponeras på ett djupare plan av många kulturer för att kunna kalla sig för världsmedborgare. Men även om man lever utomlands länge, som Ilona gjorde, då hon bodde många år i ett annat land i Europa, och anpassade sig så fullständigt att hon uppfattades som infödd av omgivningen, längtade hon hem till Sverige och sin egen miljö. Fullständigt kan man kanske aldrig klippa av rötterna med den grupp och den omgivning man formats av. Det kosmopolitiska är snarare en fråga om perspektiv, att förhålla sig till det som annorlunda. Detta behöver inte vara fråga om främmande länder utan kan gälla annorlunda miljöer i den egna närheten.

Leyla: Det är annorlunda än andra städer i Sverige också. De gör saker lite annorlunda i och med att de bor i städer, där det finns människor från olika nationer. Kusinen som bor i Amsterdam, där är det massor med andra folk och det blir utbyte och man ser på saker och ting på lite olika sätt, liksom hon har ju kompisar som är från andra nationer också då är hon berikat på det sättet så ändå så har man ju saker att lära sig av varandra.

Nahir: Nej, absolut när det gäller sånt behöver man inte gå så långt. Det räcker om man går till en annan stad i Sverige så får man nya perspektiv.

Leyla: Det var precis så jag menar.

Socialantropologen Ulf Hannerz beskriver de personer som kosmopoliter som är skickliga och samtidigt är beredda att gå in i andras kulturer genom att lyssna, att observera, att använda sin intuition och att reflektera. Det är personer som har kulturell kompetens, en utvecklad skicklighet att smidigt omvandla system av betydelser. Att vara kosmopolit är enligt Hannerz inte bara en kompetens utan också en livsinställning, en *vilja* att öppna sig mot den andre. Det innebär en intellektuell och estetisk öppenhet inför annorlunda kulturella erfarenheter, ett sökande efter kontraster snarare än enhetlighet.¹⁷ Nahir blir medveten om just detta drag hos sig själv, när han inser att

¹⁷ Hannerz, 1998, s. 103.

hans helsvenska skolkamrat har betydligt svårare att anpassa sig än han själv, när de är ute och reser. Han ser det dock snarare som ett uttryck för assyrisk/syriansk kultur än som en personlig erfarenhet, eftersom assyrierna/syrianerna länge levt som en minoritet och är vana vid att anpassa sig till andra kulturer.

Jag med min kultur har lättare att smälta in i andra kulturer än kanske vad en svensk har. En svensk, som har bott i Sverige och som har tusen år gamla förfäder, som är lite så här homogen ... det märkte jag i Afrika... För där var jag tillsammans med en svensk tjej från min skola. I Afrika var det helt annorlunda än i Sverige... där var det många kulturer, själva sättet att se på människan var helt enkelt annorlunda. De hade väldigt olika värderingar. Hon hade väldigt stora problem, ja, hon förstod sig inte på professorerna, och jag tror inte hon trivdes så mycket som jag tror att jag kanske gjorde. Jag tror att det är för att jag har min bakgrund, ja, att jag kommer från en annan kultur. Ja, jag känner igen det här.

Detta att exponeras för många kulturer och samtidigt vara tvungen att reflektera över den egna identiteten leder, som flera ungdomar påpekar, till att man lättare kan se människor som personer istället för som representanter för en nationell eller etnisk grupp. Man uppfattar också identiteten som mångdimensionell, där olika faktorer påverkar identitetsbildningen.

Felipe gör en politisk, ekonomisk tolkning av fenomenet identitet i ett europeiskt perspektiv. För honom bygger den europeiska identiteten på ekonomiska intressen:

Carl Bildt har skrivit att han är smålänning, svensk och europé. Man börjar söka en ny identitet, men på samma sätt som den nationella identiteten bygger på territoriella aspekter och bygger den europeiska identiteten på ekonomiska intressen.

Att känna sig som en kameleont

Ett annat tema som diskussionen kommer in på, förutom rotlöshet, är känslan av att vara som en kameleont, som ständigt förändrar sig för att passa in i omgivningen. Ordet kameleont kan uppfattas som något negativt, som en beteckning på person som inte har någon bestämd personlighet, som inte är äkta, och de flesta av ungdomarna använder inte heller just det ordet. Fenomenet, däremot, att vara van vid att växla kultur, att mer eller mindre behärska ständiga kulturbyten, på samma sätt som en kameleont byter färg i en ny omgivning, är en fråga som många ungdomar tar upp i olika sammanhang under diskussionerna.

Mats: Man känner sig som en kameleont precis när man byter kultur. Jag har varit i Frankrike precis och bott där åtta år tidigare, så jag vet hur man beter

sig där. Då först, när jag umgås med fransmän, känner jag mig som dom, men sedan när jag träffar svenskar så blir det meddetsamma den svenska kulturen som tar över. Man byter från det ena till det andra.

De flesta av de ungdomarna som deltog i diskussionerna har vuxit upp i miljöer, där de blivit vana vid att gå ut och in i olika kulturer, och lärt sig att smälta in och känna sig mer eller mindre delaktiga. Ofta är de så vana vid dagliga växlingar mellan olika kulturella system, att de inte ens tänker på det. Detta är till hjälp i en globaliserad tillvaro.

Samuel berättar om en svensk vän, som tillbringat en stor del av sitt liv i Frankrike:

När jag såg honom i Frankrike i sin ursprungsmiljö såg man att han transformerades, att han var fransman även om han var svensk. Att man kan slå om kan vara någonting positivt, speciellt nu när det blir mer globaliserat. Att man kan anpassa sig till olika kulturer, nya miljöer.

De som blir förtrogna med många olika kulturella koder kan känna sig hemma i många sammanhang, även om de inte tillfullo behärskar de koder som gäller. De tränas i att på ett naturligt sätt agera i många olika kontexter och att snabbt byta från ett förhållningssätt till ett annat. Detta att många tvingas att interagera med människor vars värderingar kan skilja avsevärt medverkar till att utveckla ett öppet förhållningssätt. Som Lundin och Karlsson skriver i sitt kapitel om identitetens kännetecken i den här antologin spelar värden en viktig roll i identitetsskapandet. Det öppna förhållningssättet blir ett värde i sig och många nämner att de dras till personer med liknande sätt att vara. De identifierar sig med människor som tänker som på samma sätt, och med dem som har samma typ av värderingar som de själva har.

Ungdomarna har mer eller mindre kunskap om och är förtrogna med de olika sociala, kulturella och språkliga koder som används i de etniska kontexter de ingår i. Det gäller familjesammanhanget och de andra miljöer de konfronteras med. Genom att de ofta ingår i två eller flera kulturer, att de kan se saker ur olika perspektiv, vilket de upplever som positivt. Laura beskriver det som att ha jokern i kortleken:

Jag har lätt för att anpassa mig till olika kulturer, och jag ser bara fördelar, eftersom jag kan se saker från olika vinklar. Jag har en joker i handen. Jag kan smidigt gå in både i det spanska och det svenska samhället.

Detta att de måste anpassa sig till flera kulturella system påverkar deras identitet. Det leder till att många av dem inte kan välja en svensk eller någon annan nationell identitet. Snarare använder de olika strategier för att sammanfoga de olika kulturerna i en identitet, som inte är knuten till ett enda territorium. Carlos uttrycker sig på följande sätt:

Jag känner mig varken som svensk eller chilensk, jag kan båda mallarna, jag vet hur man ska jag uppföra sig. Det är en blandning av allt. Att använda dom olika koderna beror på vem jag träffar.

Språkkunskaperna i kombination med den nya informations- och kommunikationstekniken ökar möjligheterna att se samma fenomen från olika perspektiv. Genom sina språkkunskaper kan de följa samma politiska händelser utifrån helt olika utgångspunkter. De flesta har tillgång till utländska TV-kanaler i sina hem, och även om de inte själva följer dem på samma sätt som sina föräldrar ser de flesta tillräckligt mycket på utländsk TV för att bli medvetna om skillnaderna. Att på ett betydligt mer direkt sätt än många hellsvenska ungdomar kunna följa den politiska utvecklingen i olika delar av världen kan göras från föräldrarnas vardagsrum utan att de behöver åka dit. Det hjälper dem att utveckla en förmåga att samtidigt analysera en fråga ur skilda perspektiv genom att applicera olika filter. Situationen i Mellanöstern tas upp av flera av ungdomarna. Samuel säger:

Om man ser vad som händer mellan Palestina och Israel utifrån svensk nyhetsförmedling, försöker de inte förstå situationen, utan de använder det svenska synsättet och applicerar det på konflikten i en annorlunda kultur. Jag som har fötter på båda ställena kan lättare se vad som händer. Var och en filterar information utifrån egna erfarenheter. Det kan vara en styrka om man har förmågan att sätta sig in i andras situation och kunna förstå, så kan man applicera olika filter.

Ett tema som återkommer i diskussionerna är att de som är vana vid att hantera kulturell olikhet ofta förhåller sig öppna mot sin omvärld. Denna öppenhet förstärks om de har högre utbildning, och om de vuxit upp i en storstad. Genom den globaliserade, mångkulturella miljön tränas de i att se varandra som människor och inte bara som personer tillhörande en viss kultur. Ett öppet förhållningssätt gör att man accepterar att kulturen kan vara annorlunda på olika platser utan att man lägger en värdering i detta:

Jag åkte till Vitryssland för tre veckor sen. Jag var så här flexibel och anpassa mig till hur det är. Det var väldigt annorlunda, det var verkligen EN ANNAN VÄRLD helt enkelt. För mig var det absolut inga problem att stå på flygplatsen och vänta många timmar, det var man van vid, man blir visiterad och dom frågar dumma frågor och läser passet upp och ner. Jag bryr mig inte - sånt är man van vid - eller liksom jag bryr mig inte heller att det är kallt i husen. Men min svenska kompis som var med mig sa: Kan dom inte hålla tiden?! ... Hon är van ... du vet, ”vi svenskar ska bestämma vad som rätt och fel. Enligt våra värderingar är det fel att dricka på seminarier”. Vi tog den diskussionen hemma. Jag sa: ”För min del, om vi ska vi få respekt där och folk ska lyssna på oss, och vi ska smälta in, så kan vi inte hålla på så.”

Ungdomarna utvecklar skilda identiteter genom att välja vad de vill internalisera som sina egna värderingar inom de olika etniska kontexter de rör sig mellan. En del har en tydlig homogen identitet och integrerar inte nya kulturella aspekter på ett sätt så att detta förändrar ursprungsidentiteten. Andra låter sig påverkas och förändras på ett mer djupgående sätt. Inom ramen för den mångkulturella miljö ungdomar lever inom har de möjlighet att plocka de delar, som de bedömer som viktiga och positiva för dem själva, och som de tycker överensstämmer med deras identitet.

Diskussion

I det här kapitlet har vi tagit upp två aspekter av identitetsbildningen i en globaliserad kontext, nämligen ”rotlöshet” och ”kodväxling” och hur identiteten utvecklas bland ungdomar med erfarenhet och ursprung från flera länder. Många tar upp perioder då de upplevt identitetskriser, men kommit över dem. De kommer fram till en identitet, som visserligen utvecklas i kontrast till andra och i samspel med omgivningen, men som i allmänhet inte utesluter andra utan snarare leder till förståelse av andra. En flicka uttryckte det som att man måste veta vem man själv är för att kunna förstå andra. Identitetskriser är inte speciellt just för ungdomar med tillhörighet i flera länder, även om de kan vara svårare. Det är en del av uppväxten. För dessa ungdomar tillkommer dock att de måste hantera olika kulturella system och reflektera över sin egen plats i dessa system.

Många beskriver perioder, då de tänkt mycket över vilka de är. Att flytta till eller att resa i ett annat land, om det inte är tillfälligt som turist, leder till oftast till tankar om den egna identiteten. Resorna har påverkat identitetsarbetet, antingen så att resorna lett till konflikt, där de inser att de inte kan, vill och ofta inte heller tillåts identifiera sig helt med människorna i landet, eller att de medvetet har rest till länder som de själva eller föräldrarna kommer ifrån för att få klart för sig vem de är. En del beskriver konflikter med familjen, som ofta rör värderingar och levnadssätt. För att bli delaktig och accepteras krävs kunskap – kunskap om språk, om koder och om beteende. Man lär sig mer eller mindre att kodväxla för att kunna delta i de olika grupper man ingår i. Så småningom kommer man till insikt om den egna identiteten. Många beskriver det som om detta är något man är klar med. Man kommer fram till vem man är, som t.ex. Feben, som säger att hon vare sig är riktigt svensk eller eritreansk och att hon accepterar det. Detta innebär i allmänhet också ett beslut att vilja vara en viss person och stå för det. Det kan också innebära en insikt att man aldrig kan lära sig eller är beredd att helt vara alla de nationaliteter man har erfarenhet av.

När man kommer fram till detta beslut kan negativa känslor av rotlöshet omvandlas till en mer positiv kosmopolitisk känsla. Denna typ av identitet kan vara mer eller mindre stark beroende på den egna erfarenheten av att

ingå i flera kulturella system. Den kan kombineras med andra typer av mångkulturella identiteter som diasporaidentitet, transkulturell identitet och etnisk identitet. Den kan också vara situationell och kontextuell, dvs. variera beroende på situationen och sammanhanget. Den är emellertid typisk för mångkulturella, globala städer.

Svensk migrationsforskning har behandlat invandras identitet i en rad studier. Inte minst Langes och Westins standardverk *Etnisk diskriminering och social identitet* ger en bred översikt över identitetsbegreppet, som det angripits i sociologisk, socialpsykologisk och psykologisk teori.¹⁸ Ålund har bl.a. beskrivit invandrarungdomars hybrida och flytande identiteter.¹⁹ Detta är ett tema som också tagits upp av Haglund i en avhandling om ungdomar i multietniska förorter i Sverige.²⁰ Ahmadi har i en artikel diskuterat invandras identitet ur ett postmodernistiskt perspektiv, och han har också gett ut en antologi, som speglar ungdomars kultur och identitet i flera artiklar.²¹ Dessa studier har dock i liten utsträckning analyserat hur globaliseringen påverkar identiteten.

På senare år har postkolonial forskning tagit upp hur identitet skapas genom att man konstrasterar sig mot ”den andre” och hur den andre därmed nedvärderas och segregeras. Därmed knyts frågan om identitet till kolonialismens fortlevande i diskurser om ”den andre” och rasismen.²² Dessa senare studier handlar i stor utsträckning om konstruktionen av västerländsk identitet, nationell identitet eller vad Castells kallar ”legitimerande identitet”.²³

I den här kapitlet beskriver vi identitet ur ett annat perspektiv med utgångspunkt från de diskussioner ungdomar deltagit i, som vi analyserat. De identiteter de talar om kan snarare beskrivas som motsånds- och projektidentiteter, dvs. identiteter som motsätter sig den legitimerande identiteten och omvandlar samhället.²⁴ I synnerhet kosmopolitiska identiteter kan ses som samhällsomvandlande, dvs. projektidentiteter, såtillvida att nationalstaten, åtminstone i dess nuvarande form ifrågasätts.

Mycket av det ungdomarna talar om i det här kapitlet är typiskt för sådant som tidigare beskrivits inom svensk invandringsforskning. Man kan fråga sig på vilket sätt ungdomar som lever i en multikulturell miljö idag skiljer sig från ungdomar som migrerat under tidigare perioder. Vi tror att det är fråga om en grundläggande skillnad i identifikation, som inte bara påverkar ungdomar som har sitt ursprung i andra länder än Sverige, men som är mer uttalat bland dessa ungdomar. Det rör sig om en förskjutning av perspektiv, där man inte längre definierar sig nationellt utifrån ett ”antingen-eller”, utan

¹⁸ Lange & Westin, 1981.

¹⁹ Ålund, 2000.

²⁰ Haglund, 2005.

²¹ Ahmadi, 2000 och Ahmadi, 2003.

²² För svenska studier, se Jonsson, 2005 och Molina & de los Reyes, 2002.

²³ Castells, 2000, s. 21-23.

²⁴ Ibid.

att det är fråga om ett ”både-och”. Ulrich Beck diskuterar i sin bok *Den kosmopolitiska blicken* identiteten i dagens samhälle. Han tar upp svårigheten att definiera sig utifrån gamla mallar som kräver en avgränsning av det egna mot det annorlunda, vilket tidigare var en förutsättning för identiteten, politiken och samhället och demokratin. Detta kan kallas för en exkluderande identitet, som bygger på ett fast rum mentalt sett och som utgör grunden för självinsikt och social integration. Vad han efterlyser är en omdefinition av det lokala och det nationella, där människor inte åtskiljs och organiseras i motsats till varandra för att kunna agera politiskt. Istället måste man acceptera att lokala, etniska, religiösa och kosmopolitiska kulturer och traditioner går i varandra, relaterar sig till varandra och blandas. Som han skriver är ”kosmopolitism utan provinsialism tom, och provinsialism utan kosmopolitism är blind”.²⁵ Detta illustrerar i hög grad mycket av det ungdomar pratat om i de diskussioner vi tagit del av.

Glick Schiller och Fouron skriver om invandrare i USA, att man tidigare såg dem som rotlösa personer, som skurit av banden med sina ursprungsländer för att rota sig i det nya landet. Istället blir det numera allt vanligare att vara ”transmigrant”, dvs. känna tillhörighet och agera i två eller flera länder. Glick Schiller och Fouron introducerar också en ny term: långdistansnationalism. Det innebär att man inte bara verkar i två länder utan att man också strävar efter att förändra och förbättra situationen i sitt gamla hemland. Som exempel tar de Fourons hemland, Haiti, som Fouron älskar och hans arbete för att återupprätta haitiernas ära, respekt och rättvisa bland världens folk.²⁶ I den här kapitlet skriver vi om en ny typ av rotlöshet eller - i dess positiva bemärkelse - en typ av kosmopolitism, som inte i första hand beror på att man klippt av rötterna med sitt hemland, utan snarare att man inte identifierar sig med någon särskild nationalstat.

Kosmopolitism har av globaliseringskritiker beskrivits som elitens kännetecken. Det ses utifrån detta perspektiv som ytterligare en variant av västerländsk imperialism eftersom världens eliter domineras av företrädare för västerlandet. Som framgått av det här kapitlet, är det en helt annan typ av kosmopolitism, som tas upp.

Idag står vi inför en situation där många ungdomar omöjligen kan känna tillhörighet till det ”svenska samhället” i termer av nation. Inte ens det vidare begreppet civilisation utgör en självklar tillhörighet. Många rör sig mellan civilisationer och skapar en inte bara transnationell identitet, utan ”transcivilisationell” identitet. De agerar som kameleonter, för att använda en av intervjupersonernas ord.

Detta, att kunna växla mellan olika kulturella system, är nödvändigt i det globala samhället, där människor av olika kulturellt ursprung måste interagera. Som en reaktion mot detta uppkommer politiska och religiösa rörelser

²⁵ Beck, 2004, s. 22.

²⁶ Glick Schiller & Fouron, 2001.

som ställer krav på att uppehålla autentiska kulturer och autentiska identiteter. Detta baserar sig på idén om en värld uppdelad i suveräna nationer eller civilisationer, var och en behållare för homogena, autentiska kulturer. Som vi ser det kan den svenska integrationspolitiken svårligen genomföras i praktiken, eftersom den baseras på idén att invandrare ska anpassas till en verklighet som definieras utifrån idén om den suveräna, exklusiva nationalstaten. Det är en verklighet som inte längre finns. De flesta av de ungdomar vars diskussioner vi har beskrivit i det här kapitlet identifierar sig inom ramen för ett komplicerat nätverk av relationer som sträcker sig mellan globala städer som Stockholm och Buenos Aires, Paris och Hongkong, och utgörs av globala diasporor och transnationella relationer mellan flera "hemland". De växlar mellan olika språk, kodsystém och identiteter beroende på den situation de befinner sig inom, och även om de har en relativt homogen och territoriellt förankrad identitet är det långt ifrån självklart att Sverige är deras första förankringspunkt. Detta gäller i högre grad dem som är välutbildade och har yrken som kräver internationella kontakter, men också andra som har transnationella kontakter.

Debatten om invandrare domineras av idén om att invandrarskap är lika med utanförskap och den självklara referenspunkten är Sverige. De diskussioner vi följt tyder på att de flesta av dessa ungdomar - även om de kan känna en rotlöshet i den negativa bemärkelsen - innehar ett symboliskt kapital, som de kan använda i sitt dagliga liv. De har utvecklat olika typer av mångkulturella identiteter som är synkretistiska, hybrida eller kosmopolitiska i den bemärkelse som Hannerz och Ålund beskriver dem.²⁷ Det är identiteter som de antingen har utvecklat tack vare att de har vuxit upp med många olika kulturella tillhörigheter från början (föräldrar som kommer från olika länder), dvs. mer heterogena miljöer eller att de har växt upp i mer homogena miljöer (föräldrar som kommer från samma land), men som någon gång under uppväxten har haft kontakt med andra sätt att tänka och vara. De ungdomar som ingår i transnationella nätverk är influerade av sina transnationella kontakter både genom sina resor, släktskap, arbeten och den kommunikation de har via IKT, och de etablerar relationer på kort tid över långa avstånd, vilket är ett uttryck för vad vi kallar *globalschaft*. De är utrustade med vissa färdigheter, språkkunskaper, kulturkompetens och ofta en öppenhet mot och nyfikenhet inför kulturell variation. Kort sagt är det egenskaper som är till nytta i ett globaliserat sammanhang.

Många av dessa ungdomar har i likhet med de marockanska ungdomar i Spanien som Borgström beskriver i sitt kapitel i den här antologin varit tvungna att hitta ett sätt att förhålla sig till omgivningen. Merparten av ungdomarna som vi diskuterat med har en stark identitet, vilket sammanhänger med att de varit framgångsrika yrkes- och utbildningsmässigt, men också att de reflekterat över sin identitet och tagit beslut om hur de ska förhålla sig till

²⁷ Hannerz, 1998, s. 103; Ålund, 2000.

den mångkulturella kontext de befinner sig i. En del ingår i etablerade invandrargrupper där de tidiga invandrarna har tillkämpat sig acceptans i samhället. De döljer inte sin identitet och använder aktivt sin mångkulturella kompetens för att placera sig socialt. Det ger dem möjlighet att förverkliga sig och uppträda på ett sätt som de själva väljer, även om det kan kännas svårt då den egna identiteten ifrågasätts.

Ju mer ungdomarna lär sig att behärska olika kulturella koder kan de smidigt gå ut och in i skilda kulturella kontext. Även om deras namn och utseende kan verka begränsande har de större möjligheter att själva påverka den plats i samhället de vill inta. För de marockanska ungdomar, som beskrivs i Borgströms kapitel i den här antologin innebär stigmatiseringen att de place-ras i position som de har svårt att ta sig ur. För dem blir en strategi att i vissa sammanhang dölja sin identitet medan man vid andra tillfällen visar den.

Ungdomarna som vi beskrivit i det här kapitlet måste ges möjlighet att erkänna och bekräfta alla aspekter av sin identitet. Det är många faktorer som ska samverka för att ungdomar ska vara delaktiga i samhället på såväl lokal, nationell som global nivå, och det är viktigt att den mångkulturella tillhörigheten erkänns och understöds som en resurs, som kan utvecklas och inte en brist som måste åtgärdas.

Block III: Globala sociala rörelser och identitet för fred

När stora grupper av 68-generationen flyttade ut på landet eller sökte sig till gurus i Indien noterade en del journalister besviket, att de hade lämnat den politiska kampen och istället börjat ägna sig åt att utveckla sitt eget medvetande. Dessa rörelser förebådade emellertid uppkomsten av en ny typ av social och politisk organisation, nämligen globala rörelser och nätverk som har vissa värderingar och/eller vissa frågor som de samlas runt. Detta skriver Britta Jonsson i det här blocket. Sociala rörelser är sällan organiserade enligt den representativa demokratins principer men representerar ändå stora folkgrupper och kan kanalisera mer eller mindre makt. Det kan röra sig om feminism, miljön eller fred, men också om religiös fundamentalism och rasism. Många av dessa rörelser har stora påtryckningsmöjligheter, dels för att de kan mobilisera stora folkmassor och dels för att många av dem, s.k. non-governmental organisations (NGO) ingår i globala organisationer, som t.ex. FN på alla nivåer. Som Ishtiaq Ahmed skriver kan en människa sitta i en liten fransk by med trettio invånare och samordna ett globalt nätverk av fredsaktivister.

Genom informations- och kommunikationstekniken har de globala nätverken en helt annan möjlighet till sammanhållning och informationsutbyte än tidigare och utgör därmed en ny social kraft och en möjlighet till identifikation med människor som ingår dessa nätverk. De blir därmed en grund för att identifiera sig med andra ”föreställda gemenskaper” än nationen.¹ Dessa gemenskaper är i allt större utsträckning transnationella och nationen är inte längre den enda och självklara grunden för identitet.

Globala rörelser och nätverk kan ha både konstruktiva och destruktiva mål, men i det här blocket presenterar vi artiklar som på olika sätt beskriver rörelser för personligt medvetandegörande och för fred. Vi har tidigare framhållit att globaliseringen inte bara innebär en kulturell homogenisering utan också kulturell heterogenisering, vilket också kan leda till kulturella konfrontationer och i sin förlängning nationellt och etniskt våld. Vi vill med dessa artiklar visa på att den nya utvecklingen också medfört möjligheten till gränsöverskridande fredsaktiviteter och att människor kan identifiera sig

¹ Jfr Anderson, 1992, och hans begrepp ”den föreställda nationen”. Jfr de båda artiklarna om kurdernas identitet i den här antologin.

över gränserna med en gemensam uppgift och knyta kontakter i globala nätverk. Som Ishtiaq Ahmed skriver kan många pga. Internet för första gången i historien identifiera sig som världsmedborgare. Numera är tanken om en kosmopolitisk värld inte bara ett vackert ideal utan en realitet.² Genom de nya möjligheter till omedelbar kommunikation som uppkommit kan människor trotsa de inskränkningar som nationell högfärd, rädsla och överdrivna krav på säkerhet ger upphov till.

Internet kan också medverka till att understödja en traditionell ickevåldskultur och dess omvandling till en modern, sekulär ickevåldsrörelse. Som Katrin Goldstein-Kyaga skriver i exemplet om de tibetanska flyktingarna kan en sådan rörelse utgöra en viktig aspekt av flyktingars identitet. Människor som drivs på flykt kan bli hatiska och misstänksamma, som Ahmed skriver om de flyktingar som blev offer för delningen i Indien och Pakistan 1947. Sådana känslor kan lätt utnyttjas i politiska syften av makthavare. I tibetanernas fall utvecklades den traditionella buddhistiska fredskulturen till en modern ickevåldsrörelse, inte minst p.g.a. deras ledare Dalai lamas politik. Liksom medlemmar i den indiska och pakistanska diasporan skapat ett fredsnätverk ingår även tibetanerna i ett globalt fredsnätverk. Medlemskapet i en global diaspora kan alltså utgöra ett viktigt villkor för kosmopolitism och fredsarbete.

² Beck, 2005, s. 14.

Vågor av sociala rörelser

Av Britta Jonsson

Globala händelser i tiden

Det vi ser av det som sker globalt, när detta skrivs en bit in i 2000-talet, är minst sagt skrämmande och djupt tragiskt. Våldsamma konfrontationer och krig rasar på flera håll i världen med många lemlästade och döda till följd. Ingen kan undgå att dagligen ta del av dessa övergrepp. Terroristdåd och självmordsbombningar kan genomföras var som helst och när som helst och det skapar fruktan världen över. Samtidigt skapar de USA-ledda och USA-stödda krigen mot terrorismen kanske ännu mer avsky och rädsla då de i hög grad drabbar civilbefolkningar. Krigen och konfrontationerna kommer att fortsätta "as long as it takes" som USA:s president Bush uttrycker sig. Det kan betyda mycket länge såvida inte dessa tragiska händelseförlopp tar någon helt ny och kanske oväntad vändning, kanske på initiativ från något oväntat håll.

I epilogen till sin bok *Globaliseringens dimensioner* (2002) antyder Håkan Thörn en förhoppning om en transformering av den globala solidaritetsrörelsen, som också innebär att den manifesterar sig som en ny freds-rörelse.¹ Den kommer enligt honom i så fall att knytas till antiimperialism och global solidaritet, som Vietnamrörelsen på 60-talet en gång gjorde. Thörn antar att det i dagens solidaritetsrörelse pågår en läroprocess som innebär att se, förstå och skapa fördjupade analyser av sambanden mellan å ena sidan förhållanden i nord, som urholkningen av demokratin, ökade sociala klyftor, arbetslöshet, nedskärningar på dagis etc. och å andra sidan aidsepidemier, hungersnöd och framväxten av terroriströrelser i syd. Thörn sätter sin förhoppning till att sådana läroprocesser ger förutsättningar för en världsvid mobilisering för demokrati och rättvisa, som inte liknar någon annan i historien.

Blodiga våldsamma konfrontationer och krig är inget nytt i mänsklighetens historia. Man kan väl bara konstatera att det är djupt tragiskt att mänskligheten inte nått en tillräcklig mognad för att kunna hantera konflikter med mer civiliserade och fredliga metoder. Det nya kunde möjligen vara att globaliseringen i sig inte bara medför nya sociala misärer och konfrontationer

¹ Thörn, 2002, s. 230.

som följd av det transnationella kapitalets flöden. Globaliseringen tillhandahåller samtidigt utökade möjligheter och förutsättningar för globalt politiskt handlande. Teoretiskt kan många sådana möjligheter påvisas, men avgörande är givetvis vad som faktiskt sker. Icke minst viktigt är att se till den unga generationens engagemang. Det är framför allt möjligheter och hot i deras framtid detta kapitel handlar om.

Dialektiken i skeendet

I detta kapitel ska vi studera sociala rörelserns långsiktiga betydelse för utvecklingen i samhället. Som illustration ska vi gå hundra år tillbaka i tiden och särskilt uppmärksamma två brytningsperioder i samhällsutvecklingen och de rörelser som var verksamma då i Sverige. Genom en sådan historisk återblick kan vi kanske belysa den nu aktuella situationen och dess hinder och möjligheter för unga att agera.

På ett teoretiskt plan ska vi försöka förstå uppkomst och långsiktig utbredning av sociala rörelser och nya värderingar mot bakgrund av strukturella förändringar i samhällsutvecklingen. En teoretisk grund för detta kapitel är att samhällen utvecklas i dialektiska språng, som symboliskt kan liknas vid vågor som bryts då de nått sin kulmen. När ett samhälle utvecklats så långt som är möjligt inom sin struktur och når sin höjdpunkt blir dess brister och inre motsättningar tydliga.

Innebörden i detta är, i extremt korta ordalag, att i alla samhällsstrukturer finns inre motsättningar. Under lugna framgångsrika utvecklingsfaser är befolkningen ännu inte medveten eller uppmärksam på dessa motsättningar. Men när utvecklingen når sin höjdpunkt börjar vissa grupper i samhället reagera på hotfulla konsekvenser av utvecklingen. De kan då samlas i rörelser för radikala förändringar. Samhällsvillkoren har då kommit att utvecklas så att den ger både möjlighet och anledning att agera för kvalitativ förändring av själva strukturerna.

De sociala rörelserna under 1900-talet har haft en central roll för utvecklingen av det moderna samhället. De kan tolkas som både bärare av moderniseringen och uttryck för modernitetens motsättningar och ambivalens. En social rörelse kan enligt Håkan Thörn förstås som

en form av kollektivt handlande som verkar för genomgripande samhällsförändringar. ... Sociala rörelser har satt sin prägel på det moderna samhället och haft ett betydande inflytande i de förändringar som kännetecknar moderniseringsprocessen.²

² Thörn, 2002, s. 156.

Ett villkor för uppkomsten av en social rörelse är en gemensam erfarenhetsbas. En sådan central aspekt är generationstillhörighet. Sociala rörelser är oftast främst förankrade i den yngre generationen.

Inom ungdomskulturforskning på 90-talet liknades ungdomars agerande symboliskt många gånger vid seismografer som på ett tidigt stadium kände av djupa motsättningar och konflikter i samhällsutvecklingen. Ungdomar ansågs mer känsliga för tidsandan och reagerade på behov och framtidshot på mer okonventionella och kreativa sätt än äldre generationen, som ansågs vara mer passivt tolerant.³ Mot denna teoretiska bakgrund kan ungdomliga sociala rörelser antas ha långsiktig betydelse i samhälleliga brytningsperioder. Detta är en anledning att lyssna noga på yngre generationen, deras förväntningar och även farhågor inför framtiden.

Vågor av sociala rörelser och vågor i moderniseringsprocessen

På ett starkt förenklat sätt kan moderniseringen under 1900-talet symboliskt beskrivas som tre väldiga vågor, som avlöst varandra då de nått sin kulmen. De stora vågor av gamla och nya sociala rörelser som uppkommit och vunnit utbredning kan förstås i förhållande till dessa moderniseringsvågor.

Första vågen

Den första vågen av sociala rörelser vann utbredning i början av förra seklet. Exempel på dessa är nykterhetsrörelsen, idrottsrörelsen, frikyrkorörelserna och framför allt arbetarrörelsen. Dessa exempel återspeglar vilka hot och problem som människor blev medvetna om och verkade för att lösa då. Vi ska kort se hur samhällssituationen var vid denna brytningsperiod.

I Sverige inleddes den industriella revolutionen jämförelsevis sent, men väl den kommit igång gick utvecklingen desto snabbare. De ännu dominerande värderingarna i befolkningen var basbehovsstyrda, nära kopplade till överlevnad och ödmjuk gudfruktig tacksamhet för utbytet mot hårt arbete. Sådana värderingar är typiska i traditionella jordbrukssamhällen. Dessa puritanska värderingar var ännu dominerande under den första tiden av växande industrialism då billig och hårt arbetande arbetskraft var en förutsättning för den snabba industriella utvecklingen. Stor del av produktionsvinsten återinvesterades i tekniska innovationer i stället för att arbetarna ersattes med högre löner.

Men under denna tid, i början av 1900-talet, växte sig arbetarrörelsen och fackföreningsrörelsen allt starkare, som hävdade arbetets värde i sig och

³Roszak, 1973, s. 22. Christie, 1975, s. 40. Fornäs, et al, 1990.

stälde krav på rättvisare fördelning. Denna första våg av sociala rörelser kan i efterhand ses som upprinnelsen till den nationella moderniseringsfasen då såväl radikalt annorlunda livsvillkor som värderingar utvecklades i dialektisk kontrast till det förindustriella samhället. Någon generation senare, på trettio-talet vann socialdemokraterna, arbetarrörelsens parti, regeringsmakten och behöll den i fyrtio år i Sverige. Det var under denna period som det moderna välfärdssamhället byggdes upp.

Det svenska välfärdssystemet expanderade snabbt, speciellt efter andra världskriget. Det svenska samhället ansågs ha utvecklat ett av de högsta välfärdssystemen i världen, internationellt känt som ”den svenska modellen”, som innebar balans mellan utvecklingen i den privata och offentliga ekonomiska sektorn. Omfattande sociala reformer genomfördes efter hand som marknadsekonomin expanderade.

De dominerande värderingarna under den nationella moderniseringsfasen har kommit att kallas materialistiska och omvärldsstyrda. De karakteriserades framför allt av solidaritet mellan arbetare och rationalitet och effektivitet i produktionsprocessen. Värderingarna låg i linje med idealet att bygga upp nationalstaten, det gemensamma Folkhemmet. Ingen skulle lämnas utanför utan alla skulle medverka och ta del av den snabbt ökande materiella levnadsstandarden. Utbytet för arbete var den allmänna sociala tryggheten i välfärdsutvecklingen och allt mer ökad privat konsumtion. Konsumtion uppmuntrades eftersom den industriella massproduktionen förutsatte masskonsumtion för att utvecklas vidare. Uttrycket köp – slit – släng, som lanserades under denna tid förenklades så småningom till köp – släng. Personlig framgång och status markerades genom konsumtionsmönster och ”statusprylar”.

Andra vågen

Den andra vågen av rörelser vi här ska uppmärksamma är de som kallats de ”nya sociala rörelserna” på sextio- och sjuttioalet. Exempel på dessa är freds-, solidaritets, kvinno-, miljö- och framför allt alternativrörelserna med dess motkulturer. Motkultur på 60 - 70- talet var en utbredd reaktion mot välfärdstaten med dess storskaliga rationella byråkratiska organisationer och materiella överproduktion. Men samma välfärdsstat gjorde motkulturen möjlig genom att den grundläggande tryggheten kunde tas för given av alla. Unga människor kunde ta risken att säga ”nej tack” till de professionella karriärer som förväntades av dem för att i stället pröva alternativa livsformer och i liten skala söka förverkliga sina visioner om ett helt annat samhälle.

Allt sedan 60-talet, händelsevis då den nationella moderniseringsfasen nådde sin höjdpunkt, vann antimaterialistiska, anti-auktoritära, nyandliga och ekologiska motkulturella rörelser utbredning i den unga generationen i

Sverige liksom i hela den industrialiserade västvärlden.⁴ Trots att rörelserna hade många olika källor och skilde sig åt i många avseenden var den gemensamma essensen global solidaritet och samtidigt individualiserat ”inrevärldsstyrt” självförverkligande och livskvalitet i stället för överdriven materialistisk konsumtion. Roszak, som myntade begreppet ”motkultur” inom forskningen menade att essensen var ”*medveten* medvetenhet”⁵ som kontrast till omvärldstyrt, falskt, alienerat, indoktrinerat, vetenskapligt, teknokratiskt ... medvetande.

I backspeglarna kan man alltså konstatera att den framgångsrika balansen mellan den privata och offentliga ekonomiska sektorn började rubbas redan i slutet av 60-talet. Sedan tog det mer än tjugo år för politikerna att inse att de ekonomiska problemen alltsedan dess inte var temporära och övergående utan att de var betingade av strukturella förändringar. På 90-talet ledde detta till en allvarlig kris för det moderna storskaliga teknokratiska rationella systemet. Den stora, kraftfulla offentliga servicesektorn, som sysselsatte så mycket som 30 procent av all arbetskraft, försvagades snabbt och marknadsökonomi erbjöds att ta över delar av den sociala servicen. Arbetslösheten i Sverige steg snabbt och nådde högre andel än någonsin tidigare.⁶

I stället hade globaliseringsprocessen kommit att präglade utvecklingen allt mer. Övergången från den samhällsutveckling som provisoriskt kommit att kallas post- sen- eller högmodern kan helt kort beskrivas som övergången från den nationella till den globala moderniseringsfasen. Betoningen har skiftat från sociala och ekonomiska strukturer till processer, från status till funktion, från roll till initiativ, från socialisationsprocesser till individualiseringsprocesser, från politiska samlande projekt som syftar till kollektiva sociala framsteg till individuella livsprojekt, från social trygghet för alla till individuellt ansvar och vidgade möjlighetshorisonter.⁷

Tredje vågen?

Postmateriella inrevärldsstyrda individualiserade värden som kommit att vinna viss utbredning under den postmoderna globala utvecklingen i samhället framstår i många avseenden som bjärt kontrast till de dominerande värderingarna i den tidigare nationella moderniseringsfasen. Denna utveckling har nu pågått sedan 70-talet. Den frihet och det personliga ansvarstagande som individualiseringen innebär är dock inte enbart av godo. Tvånget att välja och personligen ta konsekvenserna av sina val är för många unga en tung börda.

⁴ Jonsson, 1983.

⁵ Roszak, 1973, s. 188.

⁶ Den totala arbetslösheten var 14 procent 1996.

⁷ Många forskare har på ett tillspetsat sätt sammanfattat de mest karakteristiska kontrasterna mellan det s.k. moderna och senmoderna/postmoderna samhället. Se exempelvis Wallace. & Kovatcheva, 1998. Furlo & Cartmel, 1997.

Med den teoretiska utgångspunkten om dialektiken i skeendet ställer vi frågan om det finns någon upprinnelse till en ny tredje våg av sociala rörelser och värderingar som står i kontrast till globaliseringsprocessen och de individualiserade värderingarna? Eller har den andra vågen av moderniseringsvågen av globalisering och individualisering ännu inte nått sin kulmen?

Vi ska nu försöka belysa denna fråga genom att göra något djupare beskrivningar och jämförelser av vågorna av sociala rörelser.

40-talisternas alternativa livsstilar och livsformer på 70-talet

Det var i slutet av 1960-talet som något av en explosion inträffade och spreds över hela den industrialiserade västvärlden med å ena sidan hårt politiska protestaktioner och studentrevolter och å andra sidan hippie- och flower power- livsstilar. Det var också då som det nya begreppet motkultur präglades som samlingsbegrepp för dessa uppseendeväckande rörelser. Begreppet anammades inom forskning först av Roszak 1969 i boken *The making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, och senare av många efterföljare genom hela 1970-talet. Följer man publikationer om motkultur kronologiskt finner man att tillämpningen av begreppet efter hand förändrades. Denna förändring av begreppets innebörd motsvarades av att fenomenet som sådant förändrades till något annat eller mycket annat. Motkultur var aldrig något statiskt och stabilt. Tvärtom karakteriserades den av ständig förändring, flexibilitet och öppenhet för alla typer av erfarenheter i motsats till konventioner, traditioner, normer och låsta föreställningar.

Av de två förgreningar som ursprungligen omfattades av begreppet motkultur avtog de hårt politiskt aktiva efter några år. Den andra förgreningen fortlevde däremot, den som på sin tid utgjordes av de mjukare och enligt många flummigare hippiekulturerna. Men efter några år drog de sig tillbaka ifrån offentligheten och de massmediala skrivierna. Många sökte sig i mindre grupper ut till landsbygden och skapade egna kollektiva livsformer i försök att leva i ekologisk samklang med naturen. Begreppet motkultur kom att åsyfta just sådana landsbygdskollektiv. Andra sökte sig till gurus och andra andliga lärofäder och levde i ashrams efter mycket strikta normer och regler.

De ekologiska och de nyandliga rörelserna på 1970-talet motsvarade två olika vägar, en yttre och en inre för att skapa en alternativ framtid. I de ekologiska kollektiven betonades inte bara nödvändigheten av en renare miljö utan även social gemenskap och personligt ansvar för de egna livsbe-
tingelserna – livsaspekter som ansågs ha gått förlorade i det storskaliga konsumtionssamhället.

Motkultur kom alltså att anta många former efter hand. Men det nya och gemensamma var enligt många skribenter ”ett nytt medvetande” karakteriserat av helhetssyn, ett medvetande som förutsatte frigörelse från låsta föreställningar till oförställd ärlighet och solidaritet med andra och med naturen. Det gick alltså bortom ideologi och politik till medvetandet självt, till den djupaste förnimmelsen av självet, av andra, av hela tillvaron.⁸

Förspelet till det som på 1960-talet kom att benämnas motkultur av utomstående betraktare var en grupp författare, filosofer, konstnärer och bohemer som träffades på kaféer i San Francisco och kallade sig Beatniks. Helhetsfilosofin var utmärkande redan i beat-eran. I all korthet innebar den att människan blivit alienerad från sig själv, sitt egentliga ursprung i den västerländska kulturen därför att hon fostrats att uppfatta sig själv som ett separat ego i konkurrens med andra människor och arter.

Det fanns inte fler än ungefär 200 beatniks, men de väckte uppseende i massmedia även internationellt. Beats började producera egen litteratur, men de höll sig för sig själva. Enligt Reich representerade beats bara en ytterligare hopplös protest.⁹ De resignerade men i lugnet fanns en otillfredsställelse som försökte komma till uttryck. Det stora genombrottet kom när motkultur i stor skala anammades av vanliga klipska, känsliga ungdomar ur medelklassen, framtidens hopp.

Vad som således gjorde att motkultur uppmärksammades som något helt nytt på 1960-talet var att den uppträdde mitt i samhällets väletablerade centrum, vid medelklassfamiljernas egna köksbord, att de var ungdomar som gick i täten för de omfattande händelserna utan vuxen ledning och att allt skedde i så stor skala på många platser i hela västvärlden ungefär samtidigt.

Långvarighet

Redan tidigt antogs den gryende alternativrörelsen bli långvarig och inte gå över på samma sätt som återkommande generationskonflikter och ungdomskulturer. Det var sannolikt också därför som ett nytt begrepp uppfanns, motkultur i st f ungdomskultur. Motkultur på 1960-talet väckte inte bara förfäran i vuxenvärlden utan flera skribenter knöt förhoppningar till att den kunde ha samhällsomvälvande betydelse. Se exempelvis Roszak's formulering: ”... the saving vision our endangered civilization requires ...” eller Flacks: ”A society in deep historical crisis has reached the point where fundamental social and cultural transformation is necessary. That society, quite unwittingly, has produced a generation capable of making that transformation.”¹⁰

Att många som deltagit i de uppmärksammade händelserna drog sig tillbaka från offentligheten till communes och ashrams konstaterades med viss

⁸ Roszak, 1973.

⁹ Reich, 1971.

¹⁰ Flacks, 1972.

besvikelse av utomstående betraktade. Det uppfattades som att de lämnat drömmen om ett alternativt samhälle bakom sig för att enbart vara upptagna av att förändra sig själva och sina liv.¹¹ I stället för att förändra samhället fyllde de en funktion för samhället genom att i tider av arbetslöshet hålla sig borta från arbetsmarknaden och dessutom vara helt belåtna med att vara arbetslösa.

Men den norske författaren Nils Christie betraktade motkultur som ett svar på framtida samhällsbehov. Motkulturisterna kunde ses som spejare och spanare för alla. De prövade nya lösningar och samlevnadsformer som kunde bli till nytta för många om samhället tog ännu ett steg in i teknokratien.

När teknokratien roterat ännu ett varv, när ännu fler sysslor fråntagits vanliga människor, när det återstår ännu mindre luft och jord, då visar det sig kanske att det inte var så dumt att några långhåriga barfota ynglingar eller tvärarga protestanter tog ut sig själva helt och fullt i försöken att återfinna en balanspunkt mellan nöd och överflöd, mellan träldom och fullständig obrukbarhet.¹²

Spår av alternativten 30 år senare

Som framgick ovan antog många samtida forskare på 70-talet, som studerade och analyserade motkultur och alternativrörelser, att de skulle komma att få långsiktig betydelse och att de t o m kunde vara upprinnelsen till en ny historisk era, en ny medvetenhet. *Alternativa livsformer i sjuttioalets Sverige* var titeln på min doktorsavhandling, som publicerades 1983. Min avhandling avslutas med följande kommentar:

Huruvida dagens alternativa idéinriktningar och livsformer är upprinnelsen till ett alternativt samhälle och om de i så fall är början till lösningar på de nu aktualiserade framtidshoten och problemen kan dock endast bedömas i en avlägsen framtid.¹³

Det har nu gått trettio år sedan sjuttioalet. Vad hände sedan? Kom det hela att få mer långsiktig betydelse? Frågan kan besvaras på flera sätt.

Ett svar är att många, som på 70-talet sökte sig ut till landsbygden för att från grunden bygga upp alternativa livsformer var mycket seriösa och gav aldrig upp, trots många initiala svårigheter och problem. På flera håll i Sverige finns idag familjer och minisamhällen i vilka nu trettio år äldre före detta hippies och gröna vågen-entusiaster lever ett väl etablerat lantliv, trogna sina miljötillvända ideologier och sin helhetssyn. Även nya ekobyar och eko-kollektiv har byggts upp med miljöriktig byggteknik och energianvändning, många gånger numera med stöd av kommuner. Att nya boende hela

¹¹ Have, 1974.

¹² Christie, 1975.

¹³ Jonsson, 1983, s. 152.

tiden medverkat i uppbyggnaden av dessa ekobyar tyder på att såväl idéer som praktiska erfarenheter från 70-talets pionjärer vidareutvecklats och tagits tillvara.

Ett annat svar är att de värderingar och den moral, som utgjorde viktiga aspekter av motkulturerna inte förblev begränsade till en generation utan att många yngre har tagit till sig dessa under decennierna som gått även om de inte tagit ett så långt steg som att flytta till ekobyar. Tvärsnittsundersökningar, som gjordes på 90-talet bland ungdomar som då gick i skolan/ gymnasiet tyder på att t o m en majoritet av dem omfattade så kallade postmateriella värderingar.¹⁴

Ett tredje svar är att hela tanken på ekologiskt anpassad livsföring sedan länge är väl etablerad. ”Agenda 21” har anammats som programförklaring av snart sagt alla kommuner i Sverige. Källsortering av sopor och miljömärkning av varor i vanliga butiker är inslag i hela befolkningens vardagsliv. Det kan också påpekas att bland de punkter som exemplifierar vår gemensamma värdegrund i Lpo94 och Lpf94 framhålls bl a ”respekt för vår gemensamma miljö”, som ett av de värden som alla skolungdomar förväntas ta till sig. Vad gäller de orientalistiskt inspirerade nyandliga inslagen i dåtidens motkulturer är utbredningen idag mindre känd och synlig. Å ena sidan är Sverige ett av de mest sekulariserade länderna i världen, vilket bl a framkommit i studier bland dagens ungdomar.¹⁵ Å andra sidan florerar i skymundan en mångfald varianter av ”New Age” bland medelålders och äldre.

En fjärde typ av hypotetiskt svar är mer analytiskt än empiriskt. Motkulturerna på 60- 70- talet var i korthet reaktioner emot teknokratsamhället. Centralt i de ideologier som spreds var att återta det personliga ansvaret för den egna konsumtionen och arbetsinsatsen som protest emot att obetingat underkasta sig de livskarriärer i storskaliga hierarkiska organisationer och den masskonsumtion som externa krafter pådyvlade var och en, och som ansågs både hotfulla mot miljön och den enskilda personen. Ord som självförverkligande och frihet att utvecklas efter sin egen bestämning var centrala. Utmaningen var att söka sitt egentliga själv. Det vi idag ser är en långtgående individualisering, som just innebär personligt ansvar för egna livsval, val av livsstil och konsumtion.

70-talisternas upplevda risker och framtidshot

I detta kapitel har uppkomst och utbredning av sociala rörelser tolkats som medvetna reaktioner mot konflikter och hot orsakade av processer i samhällsutvecklingen. De har också tolkats som upprinnelser till alternativa utvecklingsmöjligheter och lösningar på de upplevda hoten.

¹⁴ Andersson Fürth, Holmberg, 1993; Jonsson, 1995, 1999, 2001.

¹⁵ Jonsson, 1995.

Ett sätt att studera i vilken utsträckning risker och hot upplevs och även tankar om möjliga lösningar är att göra tvärsnittsstudier. Jag ska här kort referera till en undersökning som genomfördes 1993 bland skolungdomar, födda på 70-talet. Sammanlagt 62 skolklasser i årskurs 7 och 9 i grundskolan samt årskurs 2 på gymnasiet utvaldes i tio skolor. Totalt deltog 1 193 ungdomar i enkätundersökningen.

Formuleringen i den inledande enkätfrågan var: ”Det talas i vår tid ibland om kriser och olika faktorer som kan hota vår framtid. Nedan finns några sådana faktorer uppräknade. Ange för varje faktor hur pass stort hot mot framtiden Du tror den utgör, genom att ange en punkt i skalorna.” Frågan omfattade 16 påståenden som ungdomarna först markerade sina svar på i de femgradiga skalorna från ”inget hot” till ”stort hot”. Därefter besvarade ungdomarna följande öppna fråga: ”Av de olika hot som vi hittills nämnt, vilket skulle Du säga är DET ALLRA STÖRSTA hotet?”

I all korthet utkristalliserades två typer av hotupplevelser med hjälp av en faktoranalys.

Den ena typen uttrycker oro över kollektiva hot mot och samtidigt en kamp för ”global överlevnad”. Den andra typen kan snarare tolkas som upplevelse av hot mot den egna gruppens trygghet och samtidigt en inställning att skydda och försvara gruppen.

Så många som 87 procent uppfattade *miljöförstörelsen* som ett stort eller ganska stort hot mot framtiden. Av alla de 16 uppräknade hoten markerades detta som det allra största hotet av så många som 43 procent. *Kärnvapenkrig* uppfattades också som ett stort hot mot vår framtid av så många som 72 procent och 17 procent markerade detta som det allra största hotet.

För att så övergå till den andra typen av upplevda hot kan man lägga märke till att så många som 48 procent av alla ungdomarna uppfattade *flyktingströmmarna* som ett stort hot och 5 procent markerade detta som det allra största hotet av alla¹⁶. Öppna kommentarer av dem som markerade flyktingströmmarna som det största hotet mot framtiden gav tydligt uttryck för rasistiska attityder. Å andra sidan markerade 65 procent just rasism som ett stort hot och 50 procent markerade att främlingsfientlighet var ett stort hot mot vår framtid.

Det var fler unga kvinnor i studieinriktade program på gymnasiet och med högutbildade föräldrar som oroade sig för hot mot global överlevnad. Flyktingströmmarna uppfattades som det allra största hotet av relativt få (5 %), men huvudsakligen av unga män (unga män 8 %, unga kvinnor 2 %) i yrkesförberedande program.

¹⁶ Denna studie gjordes 1993. I Sverige hade vi 1991–1994 en borgerlig regeringskoalition bestående av fyra partier. Valet 1991 lyckades dessutom ett nytt politiskt parti, ”Ny Demokrati”, ta sig in i riksdagen, ett parti som offentligt och kraftigt protesterade mot den generösa flyktingpolitik som de uppfattade som ett hot mot vårt samhälle. Frågan diskuterades intensivt, och på sätt och vis blev det under denna period politiskt legitimt att protestera mot flyktinginvandring.

Ansvar att komma till rätta med framtidshot

Frågan om hoten mot vår framtid följdes av ytterligare fyra öppna frågor som avsåg att fånga in ansvars känsla och strategier för att hantera hoten.

På frågan "Vad bör man göra för någonting för att göra något åt det här hotet eller problemet?" föreslog majoriteten (61 %) olika konkreta åtgärder. Men en skillnad i fråga om ansvar framträdde tydligt i den andra frågan: "Vem är det som bör göra någonting?" Den grupp av ungdomar som upplevde sin trygghet hotad la i mycket högre grad över ansvaret att göra något på politiker än majoriteten i den andra gruppen. De svarade i stället att alla människor har ett ansvar att göra något. Alla kan till exempel medverka till att lösa miljöproblemen genom att handla miljövänligt och ändra livsstil etc., och det är den typen av svar som återfanns i denna majoritet.

Denna skillnad mellan de två grupperna var ännu tydligare i svaren på frågan "Vad kan du göra i det här sammanhanget?" Mer än 54 procent av gruppen för Egen trygghet svarade "ingenting", vilket kan tolkas som maktlöshet eller t.o.m. vanmakt. De öppet formulerade förslag till individuell handlande som ändå lämnades var alla kriminella eller våldsamma, som till exempel "döda några", "köpa vapen" eller "terrorisera". Detta kan också tolkas som maktlöshet, men tyvärr har det förekommit att denna typ av förslag på "lösningar" satts i verket¹⁷.

Till sist ställdes frågan "Vilka är de största hindren för att man ska kunna komma till rätta med (det största hotet)?" Den majoritet som oroade sig för den kollektiva eller globala överlevnaden betraktade huvudsakligen människan själv, dvs. människans tröghet och ignorans, som det största hindret för att kunna lösa problemet. Gruppen för Egen trygghet sköt återigen över ansvaret på politikerna, på de partier som sitter vid makten. Som ett annat exempel på hinder att lösa hotet med flyktingströmmarna nämndes också "samvete" och "medkänsla". Tydligt sågs okänslighet som en dygd i denna minoritet.

Sammanfattningsvis har vi här kunnat se en variation eller t o m en polarisering inom den unga generationen av synpunkter på ansvar för att komma till rätta med framtidshot. Tvärsnittsundersökningen visade indikationer om att majoriteten i 70-talsgenerationen var oroad för hot mot den kollektiva och globala överlevnaden på jorden. Framför allt uppfattades miljöförstöring och kärnvapenkrig som verkliga och allvarliga hot mot deras framtid. Men en viktig poäng är att de flesta av dem inte upplevde dessa hot med apatisk maktlöshet. De flesta hade idéer om vad som måste göras för att lösa de globala problemen och de utpekade sig själva och alla och envar som personligt ansvariga att bidra till dessa lösningar.

Som nämnts genomfördes denna undersökning 1993 bland skolungdomar. Redan då var således majoriteten av dem inställd på att ta individuellt ansvar

¹⁷ 1995 då undersökningen var aktuell mördades så många som åtta flyktingar i Sverige.

för att bidra till lösningar på globala problem. Att ta ansvar för sina val av livsstil och konsumtion snarare än att enbart förlita sig på etablerade institutioner och politiska partier har senare kommit att kallas för ”livspolitik”¹⁸ eller ”livsstilspolitik” som en form av livspolitik.¹⁹

Jämförelse mellan generationer

I jämförelse med den äldre generationens ungdomstid tycks dagens ungdomsgeneration i detta avseende vara mer personligt berörd och ansvarskännande. Detta framkom i en jämförelse med en studie från 1977 där precis samma frågor användes²⁰. Den största gruppen respondenter pekade också 1977 ut miljöproblem som det största hotet mot framtiden, men de öppet formulerade förslagen om hur man skulle komma till rätta med problemen gick i högre grad ut på att förlita sig på politiker, auktoriteter, lagar och maktkontroll. Denna skillnad indicerar en empiriskt underbyggd attitydförändring över en generation i fråga om upplevt personligt ansvar.

Samma frågor användes återigen i en mindre intervjuundersökning 1980 med personer som var aktivt involverade i 1970-talets ”alternativrörelse”²¹. De öppna svar som majoriteten av dagens ungdomar ger liknar de svar som gårdagens minoritet av alternativa aktivister gav. I efterhand kan sålunda 40-talisternas motkultur och alternativrörelse tolkas som upprinnelsen till det individuella ansvarstagande, som var representerat bland 90-talets skolungdomar, födda på 70-talet.

Nya fenomen har emellertid dykt upp, mer eller mindre okända i Sverige för 40-talisterna på 70-talet, vilka en minoritet av dagens ungdomsgeneration uppfattar som de allra största hoten, allvarligare än miljöförstöring eller kärnvapenkrig. De huvudsakliga exemplen är smittsamma sjukdomar som HIV och flyktingströmmarna, två olika typer av hot som tycks uppfattas som relaterade. Deras moral och ansvarskänsla tycks vara inriktad på att skydda den egna gruppen och den egna tryggheten. Enligt de öppna svaren i enkäten var några beredda att tillgripa våld i detta syfte.

Sociala rörelser och alternativ idag

Uppenbarligen finns olika typer av hot, problem och motsättningar i samhället, som de unga, födda på 70- och 80-talet, är medvetna om och engagerade

¹⁸ Giddens, 2002, s. 247 ff.

¹⁹ Thörn, 2002, s. 183. Livsstilspolitik betecknar en konsumtionsorienterad politisk handlingsform. Det gäller t ex den gröne och/ eller den globalt solidariske konsumenten, som handlar ekologiska eller rättvisemärkta varor.

²⁰ Himmelstrand et.al. 1981

²¹ Jonsson, 1983.

i. Det finns också olika strategier att agera för lösningar. Så omfattande vågor av ungdomsuppror och rörelser av olika typer som bredde ut sig på 60 - 70- talet lyste länge med sin frånvaro i den yngre generationen född på 70 - 80-talet. Den långt gångna individualiseringsprocessen skulle eventuellt kunna tjäna som förklaring till detta. Att ta ställning och påverka genom livspolitik, personligt ansvar i val av livsstil och livsform, som nämndes tidigare, kan vara väl så strategiskt.

Icke desto mindre har omfattande ungdomsrörelser och manifestationer såväl lokalt som globalt gjort sig bemärkta, särskilt det senaste decenniet. Internet har blivit den nya mötesplatsen för kommunikation och organisation. Dessutom möts ungdomar i stora festivaler med dans och musik där de ger uttryck för ställningstaganden, snarare än i traditionella demonstrationståg.

Exempel på livsstilsrörelser är Lesbian och Gay Rights som har regelbundna Pride-festivaler, Straight Edge, Reclaim the street.

Straight Edge är en livsstilsrörelse med Ian McKaye som förgrundsfigur. I grunden handlar det om renlevnad i form av avståndstagande från alkohol, rökning och droger. Inom vissa falanger förespråkar man dessutom vegetarism/veganism. Begreppet Straight edge myntades av Minor Threat i deras låt Straight Edge. I Sverige har rörelsen sina rötter i Umeå, där band som Refused, Abhinanda och Final Exit förespråkade straight edge.²²

Reclaim the street och Reclaim the city är ett annat handlingsinriktat nätverk för global och lokal socio- ekologisk revolution mot hierarkiska och auktoritära samhällen. Aktivisterna har demonstrerat mot överdriven bilism exempelvis genom att dansa på gatorna, och att bryta upp asfalt och plantera träd. Reclaim the streets existerar knappast som organisation mellan de olika fester de arrangerar.²³

Djurrättsaktivister agerar mer målinriktat genom att exempelvis släppa ut djur ur sina burar som protest mot djurplågeri i profitskapande syften. De bildar nätverk och försöker få människor att ta sitt ansvar för djuren genom att bli veganer.

Vi finner också såväl lokala som globala nätverk som bildats kring någon specifikt uppmärksammas aktuell motsättning, diskriminering eller förtryck. Exempel på problem på hemmaplan som engagerat ungdom är homofobi, rasism, pedofili, barnporrhandel, brist på ungdomsbostäder och ungdomslokaler samt den i och för sig traditionella men ändå förnyade kampen emot ojämlikhet mellan könen och former av förtryck av kvinnor.

Ett exempel på rörelse är AFA (Anti Fascist Action). AFA uppkom 1993 efter en omfattande demonstration i Stockholm som var en motdemonstration emot det fascistiska firandet den 30 november, årsdagen för Karl XII:s död. AFA är ett löst nätverk av sympatisörer utan ledare. På Internet beskri-

²² Ref: http://susning.nu/Straight_edge

²³ Ref: <http://www.reclaimthestreets.net>

ver den sig som antihierarkisk, decentraliserad, militant och resultatinkriktad antifascistisk praktik. Det övergripande målet är att skapa en bred och stark frihetlig, socialistisk rörelse. Rörelsen agerar framför allt emot rasism, sexism, homofobi och kapitalism.²⁴ På kort varsel som på bara ett par timmar, kan tusen sympatisörer mobiliseras i en demonstration mot fascism. Sympatisörerna själva uttrycker att de föredrar att agera för sina åsikter än att bara sitta och prata som de etablerade politiska partierna gör enligt dem.²⁵

Som reaktion på globaliseringsprocessen har flera rörelser organiserats. Ett väl känt exempel på detta är Attac, som verkar för en så kallad ”Tobinskatt” och för en avskrivning av de fattiga ländernas skulder. Stora manifestationer av denna globala solidaritetsrörelse har ägt rum i Argentina, Seattle, Quebec, Genua och i Göteborg. Dessa rörelser samlar deltagare från flera generationer, inte bara från den yngre.

Reclaim the streets’ fester har ofta urartat i kravaller som fått stor massmedial uppmärksamhet. AFA’s icke organiserade aktionsorienterade strategi har medfört konfrontationer med polisen och orsakat uppseendeväckande sensationer i media. Attac’s globala nätverk är väl organiserade, men incidenter har inträffat på alla platser med våldsamma konfrontationer mellan polis och demonstranter. Det är dessa olycksaliga händelser som tagit upp större utrymme i rapporteringarna än innehållet i de budskap och krav, som framförts. Dessa problem leder till frågor om demokratin i vårt land och globalt.

Demokrati

Många studier visar att intresset för traditionell representativ demokrati har sjunkit så till den grad att själva systemet börjat bli hotat.²⁶ Det är dock viktigt att framhålla att det minskade medlemskapet i de politiska partierna uttrycker en misstro mot de hierarkiskt organiserade politiska partierna. Som vi redan sett innebär inte detta att den yngre generationen är ointresserad av politiska frågor.

Det sjunkande medlemsantalet i de politiska partierna har fått politikerna att reagera genom att framställa ungdomar som viktiga resurser för samhället som bör tas till vara i beslutande församlingar. För att komma från politiskt håll är detta en ny syn på ungdomar. Traditionellt har ungdomar snarare uppfattats som problematiska och politiken har förenklat uttryckt gått ut på att styra, påverka, fostra, behandla och utbilda ungdomarna i syfte att integrera i samhället som goda medborgare. Då nu ungdomar som värdefulla re-

²⁴ Ref: <http://www.antifa.se/index.php?sida=4>

²⁵ Ref. Ander, Birgitta (2000): “Alla andra sitter bara och pratar”. D-uppsats, Gbg universitet, inst. för socialt arbete. <http://www.rif.o.se/kommande/afa1.htm>

²⁶ Ungdomsstyrelsen, 1998.

surser betonas, så diskuteras också möjligheter att erbjuda ungdomar möjligheter att få mer direkt inflytande i beslutande sammanhang. Allmänt diskuteras decentralisering av politisk makt i Sverige för att försvara demokratin och för att ta tillvara ungdomars särskilda erfarenheter och kompetens för förnyelse och vidareutveckling av samhället. Den ändrade inställningen till ungdomar och den yngre generationen kan också tolkas som en fördröjd följd av alternativrörelsen på 70-talet. Den inställning som kan spåras är att det inte bara är ungdomarna som är problemet, utan det är motsättningar i samhällsutvecklingen som är problemet och att de ungas farhågor, motstånd och protester kan alltså vara befogade och väl värda att beakta.

Diskussion

I detta kapitel har vi påvisat att motkulturen och alternativrörelsen på 70-talet i flera avseenden verkligen hade långsiktiga konsekvenser, så som redan förutspåddes av en del samtida forskare. Dessa rörelser spreds över den industrialiserade världen just i en brytningstid då det stora rationella moderna samhällsbygget nådde sin framgångsrika höjdpunkt. Inte förrän betydligt senare kunde det konstateras att den strukturomvandling som sedan skett i samhället inleddes då, i slutet av sextioalet. Omvandlingen har senare beskrivits som ett historiskt skifte från den moderna till post-, sen-, eller högmoderna eran, framför allt karakteriserat av globalisering och individualisering. Global solidaritet och individuellt självförverkligande var ett par av de centrala temana i sjuttioalets alternativrörelser, som på ett ideologiskt plan fått långsiktiga konsekvenser.

En ny generation, född på 70-talet, har vuxit upp sedan dess. Ungdomarna är mycket medvetna om problem av politisk art, men i stället för att underkasta sig partiorganisationer agerar de genom att ta mer personligt ansvar exempelvis genom sitt val av livsstil och sin konsumtion. Denna trend från förlitan på traditioner och hierarkier till individuellt ansvar och medveten reflexion har uppmärksamats som den huvudsakliga aspekten i individualiseringsprocessen.

Sammanfattningsvis finns en bred variation av rörelser som engagerar den yngre generationen även idag. De unga förenas i att söka lösa risker och framtidshot mot global överlevnad som miljöförstöring och klimatförändring eller kämpar för diskriminerade gruppers rättigheter och även djurens rätt. Metoden att agera kollektivt tycks ha förskjutits från traditionell massmobilisering till kommunikation på Internet och även festivaler eller karnevaler som utnyttjar symboliska och dramaturgiska uttryck för sina budskap i dans och musik. Det finns också rörelser som ser det som nödvändigt att använda våld och tyvärr har just våldsamma inslag i samband med demonstrationer och manifestationer en tendens att få större uppmärksamhet i massmedierna än själva budskapen och åsikterna. Detta är mycket olycksaligt eftersom det

skrämmar bort många från deras demokratiska rätt att offentligt uttrycka sina åsikter.

Såväl individualiseringen som globaliseringen har dock mörka och hotfulla sidor. Den frihet och det personliga ansvarstagande som individualiseringen innebär är inte enbart av godo. Tvånget att välja och personligen ta konsekvenserna av sina val är för många unga en tung börda. Dessutom är inte valmöjligheterna jämnt fördelade. Även om valmöjligheterna framställs som vidgad för alla, så är inte möjligheterna lika tillgängliga för alla.

Någon återvändo från globaliseringens allt snabbare flöden av varor, kapital, finanser, människor och idéer lär knappast finnas. Men frågan är om den globaliserings- och individualiseringsprocess som alltmer kommit att påverka vardagslivet under ett antal decennier är på väg att nå en kulmen. Är det vi bevittnar en växande brunsvart våg i världen, en våg som även finns företrädd i Sverige? Eller rymmer denna dominerande globala process också livskraftiga möjligheter till någon radikalt annorlunda vidareutveckling, kanske i riktning mot ett mer fredligt världssamhälle?

Globalisering och fredsrörelsen i diasporan. Provsprängningarna av kärnvapen i Sydasien 1998

Av Ishtiaq Ahmed

I efterspelet till de provsprängningar av kärnvapen som Indien och Pakistan genomförde i maj 1998 visade sig Internet vara ett enastående redskap som gjorde det möjligt för intellektuella i förskingringen få kontakt, sluta sig samman och ibland även fungera som förmedlande länk mellan fredsrörelserna i de båda länderna. Det här kapitlet är ett försök att skissera den roll som indiska och pakistanska intellektuella bosatta utanför Sydasien spelar i den sydasiatiska fredsrörelsen. Den behandlar två huvudfrågor:

1. Hur och varför spelade intellektuella i diasporan en förmedlande roll?
2. Vilka implikationer har globala nätverk, särskilt sådana där sydasiater i diasporan fungerar som förmedlande knutpunkter, för sydasiatisk politik i allmänhet och i synnerhet för främjandet av ett civilt samhälle och institutioner som ägnar sig åt att främja fred och fredlig konfliktlösning?

Bakgrund

Den 11 och 13 maj 1998 sprängde Indien sammanlagt fem kärnladdningar. Pakistan följde efter med en egen serie om sex provsprängningar. Ett perverst lyckorus i regeringarna inspirerade folk till att börja dansa på gatorna och att dela ut sötsaker för att fira den storhet man menade hade uppnåtts. Plötsligt hade de självuppfyllande profetierna från fruktans, hatets och aggressionens krafter på båda sidor blivit bekräftade för femte gången (den blodiga delningen 1947 av Indien i två olika stater – Pakistan och Indien, kriget 1948, 1965 och 1971 samt sprängningarna 1998) på inte mer än drygt 50 år: dom på andra sidan är oförfärliga fiender, ett dödligt hot mot oss på den här sidan, mot vår identitet och mot vår överlevnad. Den grundläggande orsaken till de två staternas hektiska och eskalerande ansträngningar att få

kapacitet att slå till först och att slå hårt var det fundamentala problemet nationell säkerhet.

Begreppet säkerhet är emellertid en komplicerad social konstruktion som har olika innebörd bland olika grupper, samhällen och stater. Det speglar i sin tur identitetsproblem.¹ En gång i tiden utkämpade katoliker och protestanter bittra krig i Europa. Det är endast på Irland som denna fiendskap alltså tar sig våldsamt uttryck. Vad gäller den indiska subkontinenten har relationerna mellan hinduer, muslimer och kristna också växlat genom tiderna. Präster och t o m lekmän bland intellektuella i de tre grupperna (i lös mening för det finns olika riktningar inom alla tre religionerna) har rutinemässigt medverkat när deras kollektiva medlemskap avgränsats gentemot andra. Från och med andra hälften av 180-talet började religiösa identiteter att ta sig allt starkare politiska uttryck. På 1920-talet började hinduer, muslimer och sikher på högerkanten att organisera sig längs religiösa linjer. I den processen framträdde militaristiska religiösa rörelser närda av misstänksamhet, fruktan och aggression.²

Det gjordes också ansträngningar i motsatt riktning, att skapa mer sammansatta och smidigare identiteter, men delningen av Indien 1947 ledde till mellan 1 och 2 miljoner människors död, hinduer, muslimer och sikher, och en påtvingad förflyttning av 14 till 18 miljoner människor. I nyckelprovinsen Punjab, som delades efter religiösa linjer, följdes den påtvingna förflyttningen av etnisk rensning. Detta var en draksådd av djup misstänksamhet och hat mellan de två nya staterna Indien och Pakistan liksom också, föga förvånande, mellan deras befolkningar, särskilt flyktingarna. Den kontroversiella internationella gränsen som fastställdes i den s.k. Radcliffe Award 17 augusti 1947 skapade bitterhet på båda sidor men det var först vid mitten av 1950-talet som man vidtog åtgärder för att strama åt kontrollen.³ Den fullständiga åtskillnaden blev dock verklighet först i och med kriget mellan de båda staterna 1965 och 1971. Efter dem förekom det knappast någon kontakt eller något utbyte mellan de två folken. Det blev nästan omöjligt att få visum om man inte kunde hävda att man hade släkt på den sidan. Trots att de två staterna gränsade till varandra, trots att deras folk levit i tusen år i samma region, trots att den folkliga kulturen var densamma och att samma språk och dialekter förekom i de båda länderna – samtidigt som människor på båda håll var medvetna om att de tillhörde si eller så grupp med dess egna kännetecken – bröts banden mellan de indiska och pakistanska folken och skars helt av.

Det är därför inte förvånande att båda sidorna har en bedrövlig tradition av dåligt uppträdande gentemot grannen. Varje kväll när fanan halas på

¹ Weiner, 1993, s. 1-35.

² Farquhar, 1967.

³ Ahmed, 1999, s. 116-64.

ömse sidor gränsen vid Wagah och Attari (belägna mellan Lahore på den pakistanska sidan och Amritsar på den indiska) manifesteras denna fiendskap på ett utstuderat och ostentativt sätt. Före Indiens delning brukade en del människor ta morgontåget de ca 45 kilometrarna från Lahore eller Amritsar till arbetet i den andra staden och sedan återvända hem på kvällen. Nu förseglar soldaterna gränsen symboliskt varje kväll genom att slå igen järngrindarna med en våldsamt smäll för att visa att det mellan de båda länderna och folken finns en oöverstiglig barriär. Vanligen är det stora folksamlingar på båda sidor som beskådar denna skräckinjagande scen av ömsesidig förkastelse. De förhöjer stämningen vid ceremonin ytterligare genom att nervöst klappa händerna och genom andra gester.

På en annan nivå kunde kontakterna emellertid inte helt skäras av – kontakten som radion gav. Sändningar med indisk filmmusik fortsatte att åtnjuta stor popularitet i Pakistan, medan Lahore-radions program i Västpunjab regelbundet följdes i det indiska Östpunjab (kanske av gammal vana sedan tiden före Indiens delning då Lahore-radion sörjde för hela Punjab). Detta slags kontakter ökade dramatiskt med televisionens ankomst. På 1970-talet började den statsägda indiska Doordarshan television sändningar som nådde över gränsen. Indiska filmer hade varit otroligt populära i Pakistan och chansen att få se sådana igen väckte entusiasm hos dem som bodde inom räckhåll för sändningarna. Jag minns hur en del människor till att börja med försummade sina affärer och sina arbeten. Det rapporterades om fall, där människor för andra gången uppgivit att deras far- eller morföräldrar dött för att på så sätt slippa gå till sitt college eller kontor och i stället se en indisk film. I sinom tid skulle också Pakistans överlägsna TV-pjäser vinna ivriga och lojala tittare i Indien.⁴ Alltsedan 1990-talet har kommersiell TV starkt ökat möjligheterna att se nyheter och underhållning. Åtskilliga indiska och på senare år även pakistanska privata kanaler har nått en ivrig allmänhet. Begränsad kontakt återupptogs i och med att många cricket- och hockeymatcher spelades mellan de båda länderna. Trots att fysisk kontakt och möten öga mot öga bara förekommer i försumbar utsträckning, har alltså nyfikenheten på den andre retats både bland indier och pakistanier.

Emellertid måste det starkt betonas, att relationen mellan de båda ländernas makteliter från och med 1970-talet gick från dålig till sämre. Botten nåddes med kärnsprängningarna i maj 1998.⁵ Båda sidor har stött och uppmuntrat separatist rörelser på andra sidan gränsen. Båda ger igen med terroristattacker som utförs av agenter från underrättelsetjänsten på lättillgängliga mål som marknadsplatser, gator, bussar och tåg på andra sidan. Dispyten om Kashmir – ett klassiskt exempel på det nyckfulla och mångtydiga resultatet av en kolonialmakts tillbakadragande – väcktes på 1980-talet till liv igen i den av Indien administrerade delen av den före detta furstestaten Jammu och

⁴ Bernstroff, 2000, s. 6.

⁵ Samad, 1999, s. 14-22.

Kashmir.⁶ De kashmiriska muslimerna kräver rätt och slätt ett slut på det indiska vanstyret. Indierna hävdade att Pakistan var inblandat, men Pakistan tillbakavisade alla sådana anklagelser.⁷ Under 1990-talet fick vi se hur ultranationalistisk retorik och smädelser nådde en feberaktig höjdpunkt när extremister demoniserade och avhumaniserade folket på andra sidan gränsen. Följaktligen fick hökar ledningen i de båda ländernas försvars- och säkerhetsetablissemang.⁸ I Indien kom det nationalistiska partiet *Bharatiya Janata Party (BJP)* till makten 1998 på ett program med djupa klanger av stormaktsambitioner. Hinduiska extremister hade blivit starkt uppmuntrade sedan de i december 1992 lyckats riva en moské i Ayodhya i norra Indien, vilken påstods ha byggts år 1528 på order av grundaren av mogulimperiet Zahiruddin Mohammad Babur på exakt den plats där den hinduiska guden Rama anses ha fötts.⁹ I Pakistan hade en regering under Nawaz Sharif kommit till makten med mandat att genom förhandlingar få fred med Indien och nå en hedersam lösning av Kashmirkonflikten. Väljarnas stöd för detta var massivt, och Nawaz vann två tredjedelar av platserna i parlamentet. Folk i allmänhet tycks inte ha brytt sig om den annars starkt laddade, vanvetligt anti-indiska retoriken från högerextremistiska islamister, som en del betraktare träffande beskrev som ”jihadis” (muslimska erövrare).¹⁰

Det var i detta läge som de två stridslystna staterna genomförde sina provsprängningar. Euforin och jublet i de båda ländernas storstäder återspeglade både hat och fruktan, känslor som griper samhällen och kollektiv när de överhetsade reagerar på följderna av att tillfoga fienden och sig själva ömse-sidig skada.

Globalisering

De idag gängse definitionerna av globalisering beskriver alla en tendens mot sociala fenomenens världsomspännande räckvidd, inflytande eller samman-knytning. Den ögonblickliga och samtidiga kommunikation som genom den

⁶ Kashmir är ett omstritt område i gränsområdet mellan nordvästra Indien och Pakistan med huvudsakligen muslimsk befolkning. Vid delningen mellan Indien och Pakistan 1947 styrdes det av en hinduisk furste och tillföll därför Indien. Huvuddelen av befolkningen vill dock tillhöra Pakistan. 1948 besatte Pakistan den nordvästra tredjedelen av Kashmir. Den sydöstra delen tillhör nu den indiska delstaten Jammu Kashmir. Kina ockuperar sedan 1962 den nord-östra delen av Kashmir. Krig utbröt 1965 och 1971 mellan Indien och Pakistan pga. Kashmir.

⁷ Schofield, 2000.

⁸ Hoodbhoy, P., *Our Blind Nuclear Prophets*, opublicerat paper distribuerat med e-post av Ishtiaq Ahmed 9 februari 2001 inom Pakistanis for Peace and Alternative Development (PPAD)

⁹ Jaffrelot, 1998, s. 449-68.

¹⁰ Gardezi, H. N., *The Islamist and Hindutva Politics: Identities of Outlook and Objectives*, paper presented to a joint session of Pakistan Council of Social Sciences, Islamabad Cultural Forum and Islamabad Social Sciences Forum on January 5, 2001.

allra senaste uppfinningen under den nu pågående revolutionen inom kommunikationer – Internet – gjort möjlig är unik i historien. Den syns ha gjort territoriella begränsningar föråldrade och överflödiga. Territorialitet ersätts av supraterritorialitet.¹¹ Kraften bakom denna förändring är den ständigt expanderande globala marknadsekonomin.

Appadurai förstår den globala ekonomin som ett antal ”brott” (disjunctures) mellan ekonomi, kultur och politik. Sådana brott är resultatet av den dialektiska spänning som skapas av att det samtidigt pågår dels en process av kulturell homogenisering, dels en med kulturell heterogenisering.¹² För sin analys använder han en ram med fem dimensioner av kulturella flöden: etnoskap (ethnoscapes), mediaskap (mediascapes), teknoskap (technoscapes), finansskap (financescapes) och ideoskap (ideoscapes). Idén bakom är att dessa skilda former av landskap är oregelbundna och flytande, och de ser annorlunda ut beroende på varifrån de betraktas. Etnoskap, ideoskap och så vidare är inte objektivt givna relationer utan

... konstruktioner där perspektivet bryts av olika slags aktörers historiska, språkliga och politiska belägenhet. Det kan gälla nationalstater, människors med blandad nationell bakgrund, grupper i diasporan liksom subnationella grupper och rörelser (religiösa, politiska eller ekonomiska) och familjer. I denna uppsättning av perspektiv för landskap kommer den enskilde aktören i sista hand, för dessa landskap styrs ytterst av krafter som både erfar och bildar större formationer, delvis beroende på deras egen uppfattning av vad dessa landskap erbjuder.¹³

Landskapen är byggstenar i föreställningsvärldar, och dessa mångfaldiga världar är danade av de historiskt betingade föreställningarna bland enskilda och grupper spridda runt jordklotet. Dessutom lever många enskilda och grupper i sådana föreställda världar och kan ibland t o m undergräva de officiella världarna som stater föreställer sig.¹⁴

För denna undersöknings syften är etnoskap och ideoskap relevanta. Ett etnoskap är ett landskap bestående av personer som bildar den föränderliga värld vi lever i. Fastän det alltjämt finns stabila grupper och nätverk baserade på olika slags solidaritet, präglas alla mänskliga relationer av rörlighet. Folk fantiserar om att flytta, långt eller kort, och många förverkligar också sådana drömmar och flyttar av ekonomiska skäl, blir politiska flyktingar eller söker humanitär asyl. De etniska banden kan lätt politiseras vilket får till resultat att de ursprungliga banden blir globala. Det är genom ideoskapet – den kedja av idéer som till stor del härrör från upplysningstiden på 1700-talet, sådana

¹¹ Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, Houndsmill and London: Macmillan, 2000, s. 48-9.

¹² Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, s. 32-33.

¹³ *Ibid.*, s. 33.

¹⁴ *Ibid.*

som frihet, rättigheter, välfärd, suveränitet osv. – som etnisk politik artikuleras. Tidigare ingick dessa i det västliga systemet men de sprids nu globalt och bärs upp av grupper i diasporan liksom av enskilda, särskilt intellektuella.¹⁵

Nedan vidareutvecklar jag några centrala begrepp för att skapa en ram för analysen av den roll intellektuella i forskningsringen spelar i fredsrörelsen. Termen diaspora förknippas traditionellt med en grupp människor som lämnat sitt land under tvång men som längtar efter att återvända dit en dag. I en ideal mening fjärrar diasporan sig från eller isolerar sig mot den plats eller den kultur där den befinner sig och riktar sitt känsloliv mot minnet av det förlorade hemlandet.¹⁶ En sådan diasporisk grupp försöker vidmakthålla banden mellan gruppmedlemmar varthelst de må ha spritts sedan de fördrevs från hemlandet, och det görs genom att man särskilt betonar troheten mot det landet.

Vad beträffar de sydasiatiska diaspororna gäller detta endast med viktiga modifieringar. I den rådande ordningen med territoriellt bestämda stater kategoriseras människor vanligen med hänvisning till en statsorienterad nationalitet. Så snart gränsen överskrids, definieras individer av det internationella systemet huvudsakligen på grundval av den statsbaserade nationaliteten – de är indier, pakistanier, bangladesher, spanjorer osv. För folk som inte lämnat sina hem under direkt hot mot sina liv utan snarare för att förbättra sin levnadsstandard eller allehanda slags ekonomisk vinnings skull, blir etnoskapet ännu mer varierat än för grupper som lever under politiskt hot.

De flesta indier i diasporan som kommit till väst hör till höga kaster, och de flesta pakistanierna kommer från Punjab eller är urdu-talande med ursprung i Indien (dvs. de hör till de dominerande grupperna i sina respektive länder), och de har flyttat dit av olika ekonomiska skäl. Efter andra världskriget lättade reserestriktionerna från Syd till Nord, först av de före detta europeiska kolonialmakterna men senare också av Kanada, USA, Australien och Nya Zeeland. Som en följd härav har betydande antal indier och pakistanier bosatt sig i västerländska samhällen. En del är högutbildade, men de flesta är arbetare. Eftersom tendensen mot assimilering är stark i den västerländska kulturella miljön, finns det också en tendens till att utveckla ett överkänsligt förhållande till ursprungsstaten och till dess dominerande religiösa kultur.¹⁷ Därtill kommer att man sänder pengar hem för att hjälpa familjemedlemmar eller för att förvärva fastigheter, land för jordbruk eller företag förstärker det emotionella bandet med diasporan.

Samtidigt är dessa människor involverade i verksamheter som stärker deras band till de nya omgivningarna. De viktigaste är att de skaffar sig ett hem, gör affärer eller karriär. När det etableras centrer för grupper för kultu-

¹⁵ Ibid., s. 34-41.

¹⁶ Faist, 1997, s. 273.

¹⁷ Ballard, 1996, s. 1-34; Se även Leonard, 1997.

rella möten och för gudstjänster, moskéer och tempel, blir de symboler som visar att ”hemma” är i den nya omgivningarna.¹⁸ Många vill ha dubbelt medborgarskap. De mer politiskt sinnade börjar ta på sig rollen som lobbyister för sina respektive stater i det nya samhället och knyter på så sätt de två platserna samman på en global aktionsarena och till ett globalt maktspel. Sådana miljöer har också visat sig vara en grogrund för fundamentalistiska religiösa organisationer och för deras rekrytering.

Således finns det numera åtskilliga tidningar, tryckta och på Internet, tillgängliga i Nordamerika och i Storbritannien liksom också websajter för diskussion, där människor från Sydasien förfäktar sitt fosterlands sak och där man sprider kännedom om sin religion och försvarar sina trosfränder.¹⁹ En del sydasiater har också lyckats i politiken; t ex finns det idag flera indiska och pakistanska lordar i det brittiska överhuset. Men det kan också finnas mer perifera grupper som inte vill identifiera sig med majoriteten i sitt ursprungsland. Bland dem kan den politiska verksamheten ta en annan inriktning – man söker stöd för ett separatistiskt projekt. Sådana grupper, t. ex. tamiler, sikher, kashmiris, sindhier, balucher och andra, som i sina hemländer har kämpat för separata stater mot Sri Lanka, Indien och Pakistan, drar fördel av den frihet och säkerhet som finns i väst och stöder idéer och krav som anses landsförrådiska av diasporans huvuddel.²⁰ I den här antologin tar de två artiklarna om kurderna och den om tibetanerna upp den typen av grupper/folk.

Här måste också bildandet av hybridstrukturer och -nätverk, som för samman den indiska diasporan med den pakistanska, tas med i analysen. Det gäller både majoritetsbefolkningen i dessa länder och mer perifera grupper. När indier och pakistanier i diasporans huvudfåra kommer i direkt kontakt med varandra på arbetsplatsen eller i gemensamma bostadsområden är det en erfarenhet helt annorlunda än den som deras landsmän hemma haft. Ett mått av själsfrändskap börjar växa fram, eftersom problemen med att anpassa sig till värdlandets samhälle, kultur och språk är gemensamma. Erfarenheterna av diskriminering och rasistiska hot ger upphov till en sydasiatisk/asiatisk/svart etnisk identitet och därmed ett nytt landskap där nya föreställda världar börjar ta form. Sikher, hinduer och muslimer förs samman av identiteter de delar med andra såsom punjabier, bengaler och sindhier.²¹

Vidare får en gemensam kultur bland de bildade nytt liv när författare, poeter och dramatiker umgås i väst. Den grundas på ett delat poetiskt och konstnärligt arv som har sitt ursprung i de två huvudspråken på subkontinenten, urdu och hindi, vilka visserligen skrivs med olika alfabet men lätt förstås i sin talade form av alla skikt i subkontinentens norra del. Den gemensamma

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Samad, 1998, s. 3-5.

²⁰ Ahmed, 1998, s. 273-4.

²¹ Ibid., s. 22-3.

kulturen förstärks ytterligare av att man har ett gemensamt arv av klassisk musik. Och utanför den klassiska musikens kretsar finns en ännu bredare krets som lyssnar på pop- och filmmusik. Till följd härav finns det websajter, radiostationer och andra reguljära medier för kommunikation, där människor från båda grupperna är engagerade.²² Förutom de sammanhang då vägarna korsas på så vis är relationerna i det omedelbara grannskapet de mest stabila. Där leker barnen i samma parker och på samma lekplatser och går i samma skolor. I vilket fall som helst har Sydasiens politik, antingen den rör förhållandena mellan regionens olika stater eller inom dem, oundvikligen omedelbara följder för diasporiska grupper, och deras reaktioner varierar.

När kärnsprängningarna i Indien och Pakistan ägde rum år 1998, trädde de nationalistiska lobbygrupperna omedelbart in till stöd för sina respektive staters officiella ståndpunkter. Väletablerade och förmögna hinduiska väckelserörelser i förskingringen såsom *Vishwa Hindu Parishad*, *Bajrang Dal*, *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) and BJP firade explosionerna. Några dagar senare såg deras motsvarigheter bland majoriteten av pakistanierna skäl att jubla. Många menade att en islamisk bomb behövdes för att omintetgöra de planer som Indien ansågs nära på att göra slut på Pakistan. För några var det en bedrift som ställde den islamska civilisationen på samma nivå som andra rivaliserande civilisationer. De nationalistiska diaspororna fungerade vid den här tiden som bastioner för patriotism, och såväl den indiska som den pakistanska lobbyen började samla in pengar för att hjälpa sina fosterland, när USA, Japan och andra länder införde sanktioner.²³

Men det uppstod också en motrörelse av traditionella intellektuella – författare, vetenskapsmän, lärare osv.²⁴ Antonio Gramsci tilldelar traditionella intellektuella en nyckelroll i en demokrati. De är relativt autonoma i förhållande till den härskande klassen tack vare sin i lag skyddade ställning. Därför fungerar de som medlare mellan de politiska och civila instanserna genom att ta upp frågor rörande demokratiska rättigheter och rättssäkerhet. Fastän Gramsci utformade sina teorier i den miljö som den moderna nationalstaten Italien erbjöd, noterade han att traditionella intellektuella också kan bli spridare av kosmopolitiska idéer.²⁵

Demokratiskt sinnade indier och pakistanier är kritiskt inställda till den styrande klasen. Vidare har globaliseringen inneburit, att de har integrerats i världsomspännande rörelser för fred och mänskliga rättigheter. Många NGOs hade redan etablerats, en del med pengar från Väst eller Japan. Tillsammans med andra aktörer i det civila samhället har de spritt och förmedlat kosmopolitiska värden, eller upplysningsidéerna som Appadurai kallar dem. Ett kosmopolitiskt synsätt har historien igenom fungerat som motvikt till

²² Samad, 1998, s. 3-5. Se även Leonard, 1997, s. 131-43.

²³ Ibid, 1999, s. 10

²⁴ Se särskilt Roy, 2000, men också många andra bidrag i Bidwai & Vaniak, 2000.

²⁵ Gramsci, 1971, s. 2-25.

etablerade maktstrukturer i alla samhällen, och i modern tid har det stått för längtan efter fred, vänskap och förståelse över gränser, både kulturella och andra gränser. I Indien åtnjuter intellektuella mycket större frihet att agera och ge uttryck åt sina åsikter, eftersom staten är bunden av olika konstitutionella och juridiska begränsningar. I Pakistan är det civila samhället dåligt utvecklat beroende på långa perioder av diktatur och militärstyre.²⁶

I detta hänseende får den roll som intellektuella i diasporan har speciell betydelse. De etnoskap och ideoskap, som formar sydasiaters i diasporans föreställda världar, förser dem med kanaler och vägar för kommunikation, identifiering och mobilisering som är både globala och lokala men också i rörelse, de möts på skilda nivåer och vid olika knutpunkter. Tack vare att de befinner sig i en intellektuellt stimulerande, fri och relativt säker miljö i Väst, har de ganska stor frihet att ge uttryck för vad de tänker och att sluta sig samman. Samtidigt föds hos dem ett känslomässigt och kulturellt främlingskap, dels på grund av att de lever i en främmande kultur, dels på grund av de statsorienterade nationalistiska lobbygrupperna bland landsmännen omkring dem. Detta får dem att identifiera sig närmare med kampen för demokrati, fred och rättvisa i det land de lämnat. De etniska banden med Syd-asien, särskilt för de typiska representanterna i dessa länder, knyter dem till det gamla hemlandet och ger dem läsare och lyssnare där.

Det innebar, att när kärnsprängningarna ägde rum och chauvinistiska stämningar nådde en feberaktig höjdpunkt i båda länderna, fick kosmopoliterna gott bistånd av sina kolleger i diasporan. Eftersom de senare var utom fysiskt räckhåll för staten, kunde de utnyttja Internet, e-post och websajter friare för att sprida kännedom om den demokratiska agendans krav på fred, samförstånd och samarbete. Den nya teknologin var väl förankrad i Pakistans och Indiens viktigare städer. Genom nätverk med e-post och websajter deltog redan NGOs i de båda länderna i diskussioner och debatter runt hela världen rörande allehanda slags spörsmål. För aktörer i det civila samhället har detta slags förändring vidgat möjligheterna till internationellt samarbete och stöd utifrån.

Föga överraskande hotar denna förändring den traditionella basen för statens makt och suveränitet. Och detta för oss tillbaka till frågan om suveränitet och territorialitet. Fastän den gamla typen av totalitära staters tid kanske är förbi – då man bl a noga kunde kontrollera post och internationell telefoni – kan staten icke desto mindre i den nationella säkerhetens namn inskränka många medborgerliga friheter. Eftersom staten innehar suveränitetens tolkningsföreträde, kan den utan straff klara sig undan medan repressionen mot den politiska oppositionen är omfattande. I Pakistan, där en civil stat ännu inte etablerats trots att det gått mer än 50 år sedan oberoendet, härskar när-

²⁶ Bernstroff, 2000, s. 84-6.

mast permanent politisk repression.²⁷ Det är därför alltför tidigt att anta att den territoriella staten har blivit föråldrad.

Å andra sidan kan staten inte hävda sin vilja utanför sina gränser, och detta ger utrymme för dess kritiker i diasporan att trotsa regeringen mer framgångsrikt. I kritiska ögonblick, t ex när krig bryter ut eller hotar, när övervakning och trakasserier av fredsrörelser ökar starkt, kan intellektuella i diasporan spela en betydande roll för att underlätta kommunikationerna mellan fredsaktivister på andra sidan gränsen och med internationella aktörer.

Mot ett sydasiatiskt globalt nätverk för fred

En sydasiatisk fredsrörelse hade börjat ta form, när ett civilt samhälle bestående bl a av NGO-grupper främjades under FNs beskydd från 1980-talet och framåt som en nödvändig förutsättning i ett världsomspännande demokratiseringsprojekt. Pakistanier och indier i kvalificerade yrken hade mötts i internationella fora och börjat få personlig kontakt. Man insåg att båda länderna stod inför oerhörda problem med våld, utbredd fattigdom, miljöförstörelse osv. Ur dessa erfarenheter började en ny medvetenhet spira. Kalpana Sharma och Ayesha Khan summerar den erfarenheten sålunda:

Under informella samtal när dagens arbete var över gav indiska och pakistanska deltagare uttryck för sin sorg över att de inte hade bättre tillgång till varandras länder och att regionens oförsonliga politik hindrade dem från att tillsammans arbeta på gemensamma problem. Vänskapsband knöts, man diskuterade idéer om förändring och stereotyper bröts sönder.²⁸

År 1991 förde United States Information Service samman pensionerade tjänstemän och makthavare från Pakistan och Indien för samtal i Neemrana. Till följd härav blev kontakter mellan aktörer i civilsamhället vanligare och mer regelbundna, och i den processen blev dessa kontakter knutna till den rörelse som började framträda för ett globalt civilsamhälle. Det ledde i sin tur till att fler officiella kontakter uppmuntrades rörande förtroendeskapande åtgärder. Från och med 1992 fördes till och med regeringarna in i direkta diskussioner genom olika FN-initiativ. Samtal om frågor av gemensamt intresse började hållas mellan företrädare för de två regeringarna två gånger om året.²⁹

År 1994 föddes *Pakistan-indiskt folkforum för fred och demokrati* (Pakistan-India People's Forum for Peace and Democracy). Detta forum blev den huvudsakliga bäraren av den sk spår-3-diplomatin, dvs ett forum för samverkan och utbyte mellan indiska och pakistanska organisationer i civil-

²⁷ Malik, 1998.

²⁸ Sharma & Khan, 1998.

²⁹ Ibid.

samhället. Till alla de sociala frågor och miljöfrågor som kräver samarbete mellan de två staterna lades nu också Kashmirfrågan, vilken av olika skäl är kärnan i den ideologiska och nationalistiska konfrontationen mellan dem. Båda regeringarna tillät grupper på ungefär 150-200 aktivister, intellektuella och oroad medborgare som ville engagera sig att resa till andra sidan och diskutera och debattera problem som hindrar en normalisering mellan länderna.³⁰ Pakistansk-indiskt folkforum för fred och demokrati, som höll möte årligen i en större stad, vartannat år i Indien, vartannat i Pakistan, visade sig bli en mötesplats där intellektuella i diasporan började träffas. Detta ledde till att nätverk skapades mellan aktivister på platsen och i diasporan. När så kärnsprängningar genomfördes av Indien och Pakistan i maj 1998, blev e-postkontakter, som hitintills hade varit sporadiska, kanaler för omedelbara konsultationer, diskussioner och informationsflöden.

Reaktionen på den första indiska provsprängningen

Omedelbart efter Indiens första provsprängningar 11 och 13 maj började indiska fredsaktivister organisera demonstrationer och fredsmarscher i Indien. Achin Vanaik skrev en artikel där han fördömde det regerande partiet BJPs chauvinism. Han avfärdade det indiska påståendet att proven utfördes för att stärka Indiens försvar mot Kina.³¹ Ett yttrande av ett antal indiska vetenskapsmän var lika föraktfullt gentemot de indiska sprängningarna. De påpekade, att Indien nu övergivit sin tidigare politik att inte gå vidare med utveckling av kärnvapen fastän förmågan att spränga en ”nukleär anordning” (a nuclear device) hade uppnåtts 1974. De uttryckte fruktan att proven skulle leda till en kapprustning i Sydasien.³² I ett brev till tidningen *Indian Express* 17 maj fördömdes de indiska proven kraftigt av ett antal ledande indiska personligheter, bland dem Lalita Ramdas (gift med den pensionerade amiralen Ramdas) och generallöjtnant Gurbir Maningh.³³

Vad gäller Pakistan kontaktade en japansk journalist från Hiroshima, Akira Tashiro, en ledande pakistansk fysiker vid Qaid-e-Azam universitetet i Islamabad, A.H. Nayyar, för att få höra dennes reaktion. Den kontakten följdes av ett telefonsamtal från Princeton från den pakistansk-födde lektorn i Public and International Affairs. Båda erinrade om att de alla tre tillsammans skrivit en artikel som publicerades i *Bulletin of Atomic Scientists* (July-August 1996). I den hade de förutspått att om BJP kom till makten skulle de genomföra nukleära prov och att Pakistan otvivelaktigt skulle följa efter med egna.³⁴ I Islamabad var uppståndelsen stor. Den 14 maj ledde fredsaktivister

³⁰ Bernstroff, 2000, s. 86-93.

³¹ Harsh Kapoor, e-postsändning 15 maj 1998, aiindex@mnet.fr.

³² Ibid.

³³ Ibid, 30 maj 1998.

³⁴ E-postinterju med A. H. Nayyar gjord av Ishtaiq Ahmed 17 januari 2001.

en marsch mot den indiska High Commission (motsvarar ambassad) och överräckte en protestnot. Den framlidne Eqbal Ahmed, en intellektuell och veteran i anti-krigsrörelsen, skrev artiklar i ledande pakistanska tidningar där han fördömde den indiska provsprängningen. Mellan de indiska och de pakistanska proven skrev han en artikel i den engelskspråkiga tidningen *The News* där han enträget vädjade till den pakistanska regeringen att avstå från att göra egna prov.³⁵

I ett brev skrivet till *New York Times* 14 maj, dvs dagen efter den indiska sprängningen, fördömde ett antal oroade personer, de flesta av dem indiska akademiker som arbetade vid amerikanska universitet, BJP-regeringens beslut att genomföra dessa nukleära prov:

Vi fördömer starkt dessa kärnsprängningar och BJPs nukleära hökpolitik. Det finns tillräckliga indikationer på att BJP har tillgripit denna politik för att piska upp ultranationalistiska stämningar i landet [...] Indien måste avsäga sig den nukleära optionen för att på nytt starta en moralisk kampanj syftande till att avskaffa kärnvapnen i världen. Detta är den enda kloka lösningen, men den är inte möjlig om BJP förblir vid makten.³⁶

Reaktionen på den första pakistanska sprängningen

Den 29 maj, en dag efter det första pakistanska provet, gick Zia Mian skarpt tillrätta med de två regeringarnas beslut att ge igen med samma mynt.³⁷ I ett paper kallat ”Sydasien nukleära galenskap” (South Asia’s Nuclear Folly) skrev den Kanada-baserade Hassan N. Gardezi:

Kärnvapenproven i Indien och Pakistan i maj 1996 har kastat en mörk och lång skugga av massförstörelse över hela subkontinenten. De har inlett den sista fasen av en dödlig kapprustning med kärnvapen mellan de två länderna. Om detta är kulmen på den ära som 50 års självständighet givit, såsom det tycks att döma av de två ländernas ledares retorik och av den högröstade euforin bland delar av befolkningen, vittnar detta bara om hur långt de tillsammans förrirat sig från förnuft och grundläggande mänskliga värden.³⁸

Gardezi spårade hur konfrontationspolitiken vuxit sig starkare, och ställde då makteliterna i de båda länderna till svars för deras nationalistiska förhållningssätt. Han förebrådde den amerikanska regeringen för att ha börjat kapprustningen på subkontinenten genom att locka Pakistan in i regionala militärpakter och förse landet med bättre vapen. Som svar på detta hade Indien

³⁵ Ibid.

³⁶ *Letter to New York Times (May 14 1998)*, by South Asians Protesting the Indian Nuclear Tests, <http://www.mnet.fr/aiindex/NYT.html>.

³⁷ Kapoor, H., e-postsändning 5 juni 1998.

³⁸ Ibid., 14 juni 1998.

tagit tillbaka sitt löfte att hålla en folkomröstning i Kashmir och börjat stärka sin egen militära förmåga. En annan vinkel på argumentet var:

Den snabba kommersialiseringen av kärnenergi i de industrialiserade länderna för vinstsyften har också varit en viktig bidragande faktor som lett till den ökade nukleära faran i Indien. Den typ av kärnreaktorer som sålts till Indien och Pakistan av Kanada och Frankrike har varit huvudkällan till de klyvbara material som behövs för att nukleära cykeln mot framställningen av nukleära sprängmedel.³⁹

Han förkastade också föreställningen att de fem permanenta medlemmarna av FNs säkerhetsråd skulle ha rätt att inneha kärnvapen.

I en gemensam artikel beskrev A.H. Nayyar och Zia Mian ett scenario där en indiska kärnvapenattack på Islamabad och Rawalpindi resulterade i fullständig förstörelse.⁴⁰ I en annan tidning skrev en annan ledande pakistansk fysiker, Pervez Hoodhoy (vid den tiden verksam vid Princeton) och Zia Mian

Om regeringsmakten skulle bryta samman, kan premiärminister Nawaz Sharif liksom den nuvarande arméchefen, en moderat person, komma att ersättas av företrädare för en hård linje från islamistiska grupper. Inom armén är det eldsprutande typer som den pensionerade generalen Hamid Gul, f.d. chef för försvarets gemensamma underrättelsetjänst, som har att vinna på det. Dessa grupper är de som jublade högst över Pakistans provsprängningar. De är patologiskt anti-indiska och beslutna att en gång för alla göra upp med Indien. Vad detta innebär i den nukleära tidsåldern är förfärligt.

När hårdföra män från det muslim-hatande indiska partiet BJP lockade och förledde Pakistan till att genomföra provsprängningar (den första gången en stat har försökt tvinga en motståndare att pröva kärnvapen!), kanske de hoppades att Kalla krigets historia skulle upprepa sig. BJP skulle gärna se Pakistan utmattat och brutet av en kapprustning och det är fullt möjligt att deras förhoppning infrias. Men till skillnad från sovjetstatens stålbur, vilken säkerställde att vissa avgörande strukturer i styret överlevde också sedan allt annat rasat samman, så är Pakistan redan brutet av mångfaldiga, våldsamma etniska och religiösa konflikter. Upplösning i ett inbördeskrig med många småstater och krigsherrar är en förfärande möjlighet. Om detta skulle inträffa, innebär det att Indien frammanat ett sydasiatiskt kärnvapenbeväpnat Somalia som sin granne.⁴¹

I Islamabad arrangerade en NGO, Institutet för hållbar utvecklingspolitik (the Sustainable Development Policy Institute, SDP) ett möte 2 juni på ett hotell där A.H. Nayyar och Eqbal Ahmad var huvudtalarna. Samma dag arrangerade Indiskt-pakistanskt forum för fred och demokrati en presskonferens. Den avbröts av arga, anti-indiska protester, huvudsakligen från det

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid, 29 juni 1998.

⁴¹ Ibid., 10 juli 1998.

högerinriktade partiet *Jamaat-e-islami* och dess hejdukar samt från gäng från *Shahab-e-Milli* (en islamistisk extremistgrupp), bland dessa också personer som låtit påskina att de var journalister som kommit för att täcka händelsen. Stolar kastades och fysiskt våld användes mot talarna och organisationerna. Råskinnen skrek: ”Den som är vän till Indien är förrädare.”⁴²

Tidigt i juni bildades en organisation i Indien kallad *Rörelsen i Indien för kärnvapennedrustning* (Movement in India for Nuclear Disarmament, MIND). Den 9 juni hölls ett möte i New Delhi mot kärnvapen med deltagande av ett brett spektrum intellektuella, politiker och framträdande personer från allmänheten.⁴³

Fredsprocessen och de intellektuella i diasporan

Om någon enskild har förtjänsten av att det knutits bestående band och skapats nätverk med global räckvidd mellan sydasiatiska fredsaktivister, så är det Harsh Kapoor. Han är född 1962, sociolog och har bott i Europa sedan 1985. Ursprungligen hjälpte han till med att organisera möten med indiska och pakistanska aktivister engagerade i undersökningar av multinationella företag och deras behandling av arbetare. Rivningen av moskén vid Ayodhya fick honom att starta en databas kallad ”Resurser mot kommunalism⁴⁴ och fundamentalism i Indien” (Resources against Communalism and Fundamentalism in India). Han var också involverad i det allra tidigaste skedet av den process som ledde till grundandet av Pakistansk-indiskt forum för fred och demokrati 1994. Han reagerade mot att indier och pakistanier på högerkanten använde Internet i stor utsträckning medan fredsaktivisterna saknade tillgång till en fungerande websajt, och därför beslöt han sig för att starta Sydasiatiska medborgares web (South Asian Citizens’ Web) för att ge möjlighet till samverkan mellan sydasiatiska NGO-grupper och andra aktörer i civilsamhället. Den började fungera 1996 och hade 1999 haft närmare 35.000 besökare.

När han hörde nyheten om de indiska sprängningarna, skyndade Kapoor hem till Frankrike från New York, där han var på besök hos vänner, och 13 maj startade han ännu en websajt, Sydasiater mot kärnvapen. Det var genom e-post som han började kontakta likasinnade personer i Sydasiaten liksom även utomlands. Mellan november 1998 och februari 1999 hade e-postlistan växt till 21.000 kontakter. BBC, åtskilliga universitet och olika FN-organ har använt denna websajt som källa till information och som ett standardverk för referenser. Fram till juni 2000 hade omkring 619.000 besökare konsulterat

⁴² Ibid., 3 juni 1998.

⁴³ Ibid., 11 juni 1998.

⁴⁴ Kommunalism (eng. ”communalism”), en typ av politik som bygger på religiösa gruppers föregivna särintressen.

den.⁴⁵ Fastän han bor i en liten fransk by med bara 30 invånare, har Kapoor varit knutpunkten iden globala e-posttrafiken mellan indiska, pakistanska och internationella fredsaktivister. Den 15 maj 1998 skickade Kapoor följande e-brev till en stor skara indier och pakistanier.

Kära vänner!

De prov som Indien nyligen genomfört kommer att föra de indisk-pakistanska relationerna till en avgrund och regionen kommer att ledas in i en vansinnig kapprustning.

Vi måste höja våra röster i protest.

Om någon antikärnvapen- eller fredsgrupp i Sydasiien (eller inom diasporan i Europa eller USA) organiserar fredsdemonstrationer eller om sådana organisationer gör gemensamma uttalanden, skulle vi kunna samordna sådana protestaktioner och stödja deras ansträngningar. Under alla omständigheter skulle vi stärka varandra genom dessa protester. Låt oss, varhelst det är möjligt, sluta oss samman och samarbeta med freds rörelser och –grupper från hela världen som höjer sina röster. Som andra har nämnt, återspeglar dessa prov och den retorik som beledsagat dem fascismens tillväxt i Indien, personifierad av BJP och dess allierade. Den måste utmanas till alla pris.

Bästa hälsningar

Harsh Kapoor⁴⁶

Med detta budskap skickades också en berömd dikt av urdupoeten Sahir Ludhianvi (1921-80). Den återges här i Kapoors engelska översättning.

Dear Civilised People

Be this blood ours or theirs

Humanity is bloodied

Be this war in East or West

A peaceful earth is bloodied

Whether the bombs fall on homes or borders

The spirit of construction is wounded

Whether it is our fields that burn or theirs

Life is wracked by starvation

⁴⁵ Hela framställningen baseras på Kapoors svar med e-post 24 januari 24 januari på ett antal frågor från Ishtiaq Ahmed samt på en telefonintervju och ett telefonsamtal 25 januari.

⁴⁶ Kapoor, H., e-postsändning 15 maj 1998.

It matters not that tanks advance or retreat
The womb of the earth becomes barren
Be it a celebration of victory or loss' lament
The living must mourn the corpses

That is why, o civilized people
It is better that war remains postponed
In your homes, and in ours
It is better that lamps continue to flicker⁴⁷

Skapandet av sydasiater mot kärnvapen (South Asians against Nukes)

Den 20 maj meddelade Kapoor att han startat en websajt uteslutande åt kärnvapenfrågan. Han skickade också ytterligare en dikt, "Parchaniyan" (Skuggor) som Sahir Ludhianvi skrev för att protestera mot tidigare amerikanska prov. Efter sprängningarna i Sydasiens fick den omedelbar relevans också där. S.M Shahed har på min begäran gjort en översättning till engelska.

Shadows

Our love could not survive the burden of mishaps
But at least let the new generation achieve their dreams
We were mired constantly in the struggle to survive
At least let them realize their beautiful dreams

For too long now it has been the pastime of politicians
That when children achieve youth, they be sacrificed
For too long now it has been an obsession with rulers
That they sow seeds of famine in fields far and wide

For too long now the dreams of youth have been barren
For too long love has been seeking protection
For too long on these highways, full of torture
Life itself has been seeking honour and refuge

⁴⁷ Ibid.

Come, let us speak with all downtrodden souls
And ask them to place a tongue in every wound
Our sorrow is not just our own, let us share
Come let us make the whole world our confidante

Come and let us tell these gamblers in politics
That we hate the ways of war and strife
The clothing that likes nothing better than the colour of blood
We hate this garb of war on our youth

Declare that if any warrior comes this way
At every step Earth itself will restrain him
Every wisp of wind will turn fiercely against him
Every field and bough will rise to stop him

Rise and let us say to every warmonger
That we need our young for our work and well-being
We have no desire to wrest anyone else's land
We are satisfied with our own land for our livelihood

Declare that no trader should turn this way
No daughter of ours will be sold here any more
These lands have woken up, the harvest is ready
No fields of ours are for sale any more

This land is the land of Gautam and Nanak
This sacred land will not support any cruelty
Our blood is guarantee to the new generation
Our blood will not sustain hordes any more

Speak out, for if we even today stay quiet
Then this gleaming bowl of dust is not safe
With this atomic menace cast in feelings of rage
This earth is not safe; the sky is not safe any more

In the last war, only houses were destroyed, but this time
It is no surprise that even our solitude will be burnt up
In the last war, bodies were burnt, but this time
It is no surprise that even our memories will be burnt up

Att man på detta vis kunde falla tillbaka på de mest berömda dikterna av en av de största romantiska och humanistiska poeterna i modern tid var verkligen en klassisk manifestation av den djupa kulturella gemenskapen med rötter i den bildade kulturen landskap, en gemenskap som gjorde det lätt för kosmopoliternas världsföreställningar, etnoskap såväl som ideoskap, att mötas. Det faktum att man nämnde de båda inhemska förebilderna vad gäller fred och rättvisa, Gautama (Buddha) och Nanak (sikhismens grundare), illustrerade tydligt att det partikuljära och det universella inte är ömsesidigt uteslutande, när det gäller fred och samförstånd utan snarare är ömsesidigt kompletterande. Varje människa som rönt inflytande från det moderna Sydasiens humanistiska och radikala tradition och var förtrogen med den bildade urdu- och hindikulturen kunde omedelbart identifiera sig med de bilder, den fruktan, de värden och förhoppningar som kom till uttryck i dessa kosmopolitiska rader. Ja, också de som inte fullt förstod ren urdu rördes djupt och kunde lätt förstå budskapet. Lalita Ramdas (den pensionerade indiske amiralen Ramdas fru), en freds- och kvinnorrättsaktivist uttryckte sina känslor i följande ord: ”Tack Harsh för att du förmedlat denna text – trots min dåliga urdu är den rörande och så passande.”⁴⁸ Hur som helst började genast en global kedja av e-postmeddelanden mellan indier och pakistanier bildas. Regelbundna rådslag ägde rum. Sedan dess har Kapoor från sitt hem i Frankrike regelbundet, nästan dagligen, skickat e-meddelanden med de senaste nyheterna om fred, relationerna mellan olika religiösa grupper, allehanda regeringspolicies och mycket mer, huvudsakligen rörande Sydasien. De båda sajterna innehåller nästan alla uttalanden som gjorts om fred, om relationerna mellan olika religiösa grupper och mellan stater, de förtrycktas kamp – det må vara sociala klassers, kasters, minoriteters, kvinnors – om regeringars militarisering och kärnvapenutveckling och om NGO-grupper och andra internationella aktörer.

Demonstrationer

De kosmopolitiska intellektuella grupperna i diasporan mottog nyheten om kärnsprängningarna med stor förfäran, och många demonstrationer och protestmöten arrangerades. Exempelvis hölls 13 juni, exakt en månad efter den första indiska sprängningen, en fredsdemonstration i Montreal. Omkring 100 människor deltog. Den arrangerades av Sydasiatiska kvinnors gemenskapscenter (South Asian Women's Community Center, SAWCC) och Centrum för sydasiestudier och sydasiensforskning (Centre d'études et recherches de l'Asie du sud, CERAS). Det senare är en NGO som arbetar med gräsrotsorganisationer i Pakistan, Indien, Bangladesh, Sri Lanka och Nepal på områden som utveckling, genus, hälsa, fred och sekularism. En tredjedel

⁴⁸ Kapoor, H., e-postsändning 31 maj 1998.

av deltagarna var av pakistanskt ursprung, en tredjedel av indiskt och resten var andra människor engagerade för freden. Talarna, Naushad Siddiqui, Humeira Iqtidar och Dolores Chew fördömde proven. De sade också, att de fem i kärnvapenklubben, däribland USA, inte har någon rätt att kritisera Indien och Pakistan så länge de själva behåller en kärnvapenarsenal och utför prov.⁴⁹ Det påpekades att:

Ett möte sådant som det i Montreal var nu ett ouppnåeligt privilegium i Indien och Pakistan, eftersom möten, samtal och protester mot kärnvapenproven av framstående vetenskapsmän, intellektuella och aktivister angreps.⁵⁰

Den 15 juni höll *Samar* (South Asian Magazine for Action and Reflection), krigsmotsåndarnas förbund (War Resisters League) och Internationell fredsaktion (Peace Action International) gemensamma demonstrationer i New York. De fördömde de indiska och pakistanska proven men kritiserade också införandet av sanktioner mot länderna. Det uttalande som gjordes vid detta tillfälle innehöll följande anmärkning:

Vi förfäras också över det hycklande ställningstagandet bland kärnvapenstaterna som har blockerat varje internationellt initiativ mot en kärnvapenfri värld genom att insistera på att behålla sina egna kärnvapenarsenaler. Varaktigt fred är möjlig först när kärnvapenstaterna går med på att nedrusta. Annars kommer i sinom tid de indiska och pakistanska regeringarnas handlingar att upprepas av andra som aspirerar på att bli medlemmar av kärnvapenklubben. Vi motsätter oss kategoriskt det amerikanska beslutet att införa sanktioner mot Indien och Pakistan, vilket kommer att krossa de mest sårbara delarna av dessa samhällen, dem som mest sannolikt skulle ha motsatt sig beslutet att utveckla kärnvapen. Som vår tids världsmedborgare kräver vi en rättvis procedur ledande till global nedrustning, med god vilja, och där samma regler gäller för alla nationer.⁵¹

Den 19 juni publicerades en annons i tidningarna *India Abroad* och *India West* som en del i en kampanj av sydasiater utomlands för att väcka opinion mot kärnvapnen. Dessförinnan hade många meddelanden utbytt mellan pakistanska och indiska aktivister. Bland dem fanns också meddelanden mellan Ijaz Syed (en pakistanier) och Bannerji (en indier) som vidarebefordrades av Kapoor i dagliga sändningar. Där ingick en diskussion om ett utkast till ett uttalande om proven och att donationer på 10 dollar skulle samlas från alla som stödde projektet att publicera uttalandet i tidningar i diasporan.⁵² Följande punkter togs upp i uttalandet:

⁴⁹ Mehdi, F., *Montrealers Demonstrate for Peace in South Asia*, <http://www.mnet.fr/aiindex/NoNukes.html>

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ *Statement from SAMAR (South Asian Magazine for Action and Reflection, New York)*, <http://www.mnet.fr/aiindex/NoNukes.html>.

⁵² Kapoor, H., e-postsändning 3 juni 1998.

Indien och Pakistan har utkämpat tre krig och har förblivit fientliga till varandra sedan 1947. Den intolerans som visats av de nuvarande regeringarna har skurit av de kommunikationslinjer som nyligen öppnats mellan de båda länderna. Implikationerna av BJP-regeringens radikala avvikande från Indiens traditionella politik för fred i Sydasien [...] och det hot om kärnvapenkapprustning som följt på detta i Sydasien bör oroa alla fredsälskande människor i världen. Utöver risken för radioaktivt nedfall efter sådana prov är vi också djupt oroade av de fattiga medborgarna i Indien och Pakistan kommer att få bära den tyngsta bördens av de väldiga kostnaderna för att bygga kärnvapen, ty kostnader av ett slag Indien och Pakistan knappast har råd med kommer nu av dessa regeringar att stjälpas över på fattiga människor, och därmed kommer de som redan nu har det svårt att hamna i en än allvarligare belägenhet.

Vi vill ha global fred och nedrustning, och inte eskalering av krig. Vi beklagar djupt att kärnvapen- och missilprogram finns i Indien. Fredsälskande människor i Sydasien får inte låta sig provoceras av dessa ansvarslösa handlingar. De båda länderna bör inleda förhandlingar för att undanröja den omedelbara risken för en nukleär konflikt för att sedan gradvis trappa ner den i verifierbara steg.⁵³

Fastän olika NGO-grupper i Sydasien redan var i kontakt både inom sina respektive länder och över gränserna, blev Harsh Kapoors mejl ett avgörande hjälpmedel under de första veckorna och månaderna för spridningen av nyheter som annars undertrycktes. Exempelvis skrev Lalita Ramdas till Kapoor och bad honom att cirkulera ett uttalande om sprängningarna, vilket de indiska tidningarna hade vägrat publicera.

Hon gjorde också denna intressanta anmärkning om ett möte som hållits i Ottawa:

En av talarna från New York, en fysiker vid namn dr Vinod Mubayi, sade att RSS [en hinduisk extremistgrupp] nu hade dödat Gandhi två gånger; hans kropp 1948 och arvet efter honom 50 år senare. Men jag tvivlar på att han kommer att förbli död länge till; liksom Jesus får han en lycklig dag då han uppstår och vandrar kring bland oss.⁵⁴

Nätverket av fredsorganisationer

En annorlunda slags struktur utvecklades genom Pritam K. Rohila (född 1935 i det ännu odelade Punjab), en neuropsykolog baserad i USA. Efter rivningen av Babri-moskén i Ayodhya startede han Föreningen för endräkt mellan olika trosbekännare i Asien (Association of Communal Harmony in Asia (ACHA)), en process som blev klar 1993. ACHA är en frivilligorganisation utan vinstsyfte ägnad åt att främja harmoniska relationer mellan olika

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., 31 maj 1998.

trosbekännare. Han förklarade sina skäl för att grunda organisationen i följande ord:

Många av oss hade genomlevt de traumatiska händelserna 1947. Vi hade också varit oroade av sådana saker som relationerna mellan hinduer och sikher i Punjab, hinduer och muslimer i Bangladesh och Indien, angreppen på ahmediyas [en förföljd muslimsk minoritetsgrupp] och kristna liksom även motsättningar mellan sunniter och shiiter i Pakistan, behandlingen av lågkastiga och etniska uppror i nordöstra Indien, etnisk krigföring i Sri Lanka och slutligen fientligheten mellan Indien och Pakistan. Förstörelsen av Babri-moskén var den sista droppen. Vårt syfte var att skapa ett forum för den tysta majoritet av sydasiater som vi trodde hade velat ha fred och samförstånd. Vi ville också visa de välorganiserade, välfinansierade och frispråkiga fanatikerna och hatiska uppviolarna att de inte representerade oss.⁵⁵

Rohila förklarade vidare att organisationen hade arrangerat möten för att främja religiös endräkt och indisk-pakistanska vänskapsdagar samt att man gav föreläsningar om fred och konfliktlösning. Men dessa ansträngningar var inte särskilt framgångsrika, eftersom de var begränsade till de områden där ACHA-aktivisterna var baserade. Under några år publicerades också ett nyhetsbrev om fred och endräkt och om det arbete som bedrivs av organisationer för att främja detta, men bl a produktionskostnaderna medförde att spridningen var dålig. När kärnsprängningarna i Sydasiens 1998 ägde rum, hade ACHA inte tillgång till någon websajt. Man gav uttryck för sin oro i ett brev till presidenterna i Indien och Pakistan 14 juni 1998. Det lød:

Vi undertecknade, ursprungligen från Indien och Pakistan, är mycket oroade över de nukleära anordningar som nu testas av Indien och Pakistan och över den eskalerande kapprustningen mellan länderna. Det är tragiskt att redan magra resurser, som borde ha använts till att förbättra medborgarnas liv, slösas bort på massförstörelsevapen.

Vi vädjar därför till Er och genom Er till regeringstjänstemän och till båda ländernas folk att omedelbart stoppa ytterligare prov och att göra Ert yttersta för att minska spänningen och fientligheten mellan de båda grannarna.⁵⁶

En prioritet för ACHA är att samordna sina aktiviteter med andra anti-kärnvapenorganisationer och –nätverk i Sydasiens och i diasporan. År 1999 grundades utgivningen av en e-postbulletin, *ACHA Bulletin* (numera *ACHA Peace Bulletin*). Plötsligt hade möjligheten att nå ut globalt ökat dramatiskt. ACHA har en styrelse bestående av frivilliga. Rohila är talesman och moderator för ACHA aktiviteter.⁵⁷

När detta skrivs får ca 2.000 personer och organisationer runt jordklotet den elektroniska bulletinen. Olika nordamerikanska fredsorganisationer in-

⁵⁵ E-postsvar 23 januari 2001 från Pritam K. Rohila på en rad frågor från Ishtiaq Ahmed.

⁵⁶ E-brev 12 februari 2001 från Pritam K. Rohila till Ishtiaq Ahmed.

⁵⁷ E-postsvar 23 januari 2001 från Pritam K. Rohila på en rad frågor från Ishtiaq Ahmed

går i nätverk tillsammans med ACHA. Det har gjorts en katalog med den här typen av information. Den finns tillgänglig för alla via ACHAs websajt. Vidare skickades år 2000 en vädjan till aktivister och organisationer för fred och endräkt att sluta sig samman för en allsidig ansträngning utan avbrott. Dess höjdpunkt blev kampanjen ”Fred i Sydasien” som stöds av omkring 30 enskilda och organisationer. Pritam K Rohila och jag är tillsammans ordförande. Nätverket Fred i Sydasien kommer att försöka föra en kampanj på ett sammanhållet och samordnat vis för att främja fred och samförstånd i Sydasien. Idén att bygga ett minnesmärke vid Waga till minne av offren för Indiens delning 1947, vilken Pakistanier för fred och alternativ utveckling (Pakistanis for Peace and Alternativ Development, PPAAD) lanserade 4 januari 2000, har antagits som en huvudpunkt för kampanjerna år 2001.⁵⁸

Skapandet av ett pakistanskt nätverk i diasporan

Fram till kärnsprängningarna i maj 1998 fanns det inget riktigt, globalt nätverk av pakistanier ägnat åt fred i Sydasien. Den 25 juni bad jag Kapoor att med e-post cirkulera en petition mot provsprängningarna. Den ursprungliga idén var att endast pakistanier utomlands skulle inbjudas att underteckna den.⁵⁹ Kapoors bistånd var av avgörande betydelse i initialskedet, men gradvis började ett nätverk utvecklas av sig självt. Det är intressant att notera, att många meddelanden om stöd började komma från Pakistan. Därför fattades snabbt beslut om att öppna det för alla pakistanier. Snart började diskussioner äga rum om många frågor rörande fred, mänskliga rättigheter och demokrati. En del föreslog att också indier skulle inbjudas att underteckna petitionen. Efter grundliga överväganden bestämdes att inbjudan skulle begränsas till pakistanier. Tanken bakom detta var att det mot bakgrund av de vitt skilda petitioner som nu gjordes på olika håll var nödvändigt att bibehålla ett tydligt pakistanskt svar. Aktivister i Shirkat Gah, en NGO för kvinnors rättigheter, och Pakistans kommission för mänskliga rättigheter bildade de största grupperna bland dess stödjare. Den London-baserade arkitekten Ayub Malik arbetade i nära kontakt med mig med att sprida budskapet bland pakistanier runt hela världen. Den pakistanske sociologen Yunas Samad vid universitetet i Bradford betonade att faran för överraskningsanfall måste framhållas i petitionen.⁶⁰ Hasan Gardezi, Ahmed Shibli and Mahir Ali föreslog en del ändringar och förbättringar i texten.

Självfallet var det inte alla i diasporan som gillade idén att lägga skulden för eskaleringen av kärnvapenrustningen på både Pakistan och Indien. Några pakistanier klagade och sade, att Indien hade provocerat Pakistan som inte

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ahmed, I., e-postsändning 25 juni 1998.

⁶⁰ Yunas Samads e-brev till Ishtiaq Ahmed of 18 juli 1998.

hade något annat väl än att svara med samma mynt.⁶¹ I princip rådde emellertid enighet att freden på subkontinenten hade satts på spel genom provsprängningarna. Under de fem-sex veckor som kampanjen pågick anslöt sig många fler. Resultatet blev ett världsomspännande nätverk av människor som delade en principiell tro på fred, tolerans, rättvisa och demokrati i Pakistan samt vänskapliga förbindelser mellan Pakistan och Indien.

Den 11 augusti skickades en petition till premiärministrarna i Pakistan och Indien och till tidningar i de båda länderna.⁶² Den bar rubriken *Pakistanier över hela världen fördömer kärnvapenprov och kärnvapen* och hade undertecknats av pakistanier i världens alla hörn. Petitionen fördömde provsprängningarna och betonade behovet att lösa alla motsättningar genom dialog. Utöver åtskilliga andra punkter sades också att "... antagandet att fullskaligt krig nu är omöjligt på ett förvänt sätt kan uppmuntra lokala befälhavare att höja intensiteten i sina krigsspel."⁶³ Man hävdade att riskerna ökade dramatiskt för att ett krig med bruk av kärnvapen skulle utbryta genom en olyckshändelse eftersom det inte förekom något informationsutbyte mellan de två länderna och eftersom deras kapacitet att övervaka varandra var extremt dålig.

Därför finner vi den försvars- och säkerhetspolitik som Pakistans och Indiens regeringar för, särskilt vad gäller förvärvandet av kärnvapenkapacitet, omöjlig att rättfärdiga av något som helst skäl. Vi finner också det nuvarande arrangemanget, som innebär att USA, Ryssland, Frankrike, Storbritannien och Kina kan fortsätta att besitta kärnvapen, godtyckligt och fördärvligt. Vi uppmanar därför de båda regeringarna att arbeta för en global regim ägnad att uppnå fullständig förstörelse av alla kärnvapen inom en specificerad tidsrymd, utan att till denna fråga knyta sin egen rätt att skaffa kärnvapen. Som ett omedelbart steg mot detta skall båda länderna deklarerat att de inte kommer att inleda något program för att bygga kärnvapensystem.⁶⁴

Ingen av regeringarna svarade och petitionen behandlades inte i massmedia. Trots denna nedslående respons började ett globalt nätverk av pakistanier att ta form. En diskussion började mellan Ayub Malik, Faisal Ahmed Gilani, Ahmed Shibli, Bilal Hashmi och mig själv om vi skulle arbeta för att skapa ett permanent nätverk av likasinnade pakistanier. Den 2 oktober 1998 tillkännagavs formellt att ett sådant bildats. Dess namn var Pakistanis for Peace and Alternative Development (PPAD). Dess verksamhet skulle handhas av en kommitté av frivilliga med Ishtiaq Ahmed som koordinator. Dess ändamål fastställdes i nio punkter.

⁶¹ Akhtar Lodhis e-brev till Ishtiaq Ahmed 27 juli 1998.

⁶² Ahmed, I., e-postsändning 11 augusti 1998.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

1. Att formulera upplysta ståndpunkter rörande mänskliga rättigheter, tolerans, social rättvisa samt balanserad ekonomisk och mänsklig utveckling.
2. Att hävda alla människors lika värde oberoende av klass, kast, tro, etnisk tillhörighet eller kön.
3. Att bekämpa religiös och sekteristisk intolerans och våld.
4. Att uppnå idealet om allmän läskunnighet, upphäva barnarbete och skuldslaveri liksom ekonomisk utsugning av kvinnor och andra förtryckta och marginaliserade grupper.
5. Att otvetydigt ta ställning mot militarisering i allmänhet och i synnerhet mot ökning av kärnvapen.
6. Att främja fred mellan Pakistan och Indien och att uppmuntra de båda länderna att lösa sina motsättningar genom diskussion och ömsesidigt tillmötesgående.
7. Att stärka strävandena efter att främja alternativa strategier rörande utveckling och förändring, strategier som skall grundas på principer om social rättvisa, deltagande demokrati och skydd av miljön.
8. Att främja ett civilt samhälle som kan motstå påtryckningar både från en tyrannisk regering och transnationella bolag som exploaterar Pakistans resurser.
9. Att delta i internationella initiativ rörande fred och alternativ utveckling.⁶⁵

PPAD har varit involverat i ett antal initiativ rörande kränkningar av mänskliga rättigheter, inskränkning av medborgerliga friheter, frågor om fred och rättvisa i Sydasiens och på andra håll i världen. Varje initiativ har tagits efter diskussion inom den speciella PPAD-kommittén, eller så har någon sympatisör i Pakistan eller diasporan fäst uppmärksamheten vid ett sådant problem. Nedan summeras några av de uttalanden som gjorts.

(1) Den 14 januari 1999 sändes ett brev till president Bill Clinton och till premiärminister Tony Blair med en protest mot den förnyade bombningen av Irak. Båda ledarna uppmanades att respektera FN-stadgan som förbjuder bruket av våld som lösning av konflikter. Detta uttalande stöddes av 85 personer.⁶⁶

(2) Den 17 maj 1999 sändes ett brev till premiärminister Nawaz Sharif för att protestera mot arresteringen av ett antal pakistanska journalister, särskilt Najam Sethi. Denne hade anklagats för att vid ett möte i Delhi ha gjort yttranden som betraktades som opatriotiska av regeringen. Han misshandlades och togs i fängsligt förvar.⁶⁷

⁶⁵ Ibid., 2 oktober 1998.

⁶⁶ Ibid., 14 januari 1999.

⁶⁷ Ibid., 17 maj 1999.

(3) Den 4 januari år 2000 gjorde PPAD ett uttalande där man begärde att ett monument skulle sättas upp vid Wagah-Attari-gränsen mellan Pakistan och Indien och ett annat vid gränsen mellan Indien och Bangladesh till minne av offren för den våldsamma och blodiga delningen av Indien 1947. Bland annat sades:

Det är vår uppriktiga önskan och förhoppning att dessa minnesmärken kommer att bidra till att ett nytt kapitel börjas i subkontinentens historia – ett som är grundat på en bättre förståelse av det förflutna och på ömsesidig tillit och respekt i framtiden.⁶⁸

Alla fredsälskande människor i världen inbjöds att söka medlemskap. I viss mening innebar detta ett brott mot den tradition som etablerats att begränsa PPADs verksamheter till pakistanier. Det var ett tecken att PPAD nu vidgade sitt intresse i den större frågan rörande fred mellan Indien och Pakistan och deras folk. Följden blev att PPADs e-postlista blev längre. Pakistanier och indier från andra delar av världen fördes samman på en gemensam grund. Många nya kontakter skapades och PPAD blev ett diskussionsmedium med e-post. På den finns nu fler än 300 adresser, enskilda och organisationer. Där finns intellektuella, akademiker och andra från subkontinenten och från övriga världen. Listan har använts för ett ständigt meningsutbyte och för meddelanden runt hela jorden.

(4) Den 8 maj 2000 skickade Ayub Malik en kopia till mig av ett brev som skrivits av den pakistanske vetenskapsmannen och debattören i sociala frågor A.H. Nayyar. Brevet handlade om en smädelsekampanj mot honom i de pakistanska urdu-språkiga tidningarna *Nawa-i-Waqt* (i Lahore) och *Ausaf* (i Islamabad).⁶⁹ De båda tidningarna hade anklagat honom för opatriotiskt och oislamiskt uppträdande, eftersom han kritiserat officiella tolkningar av historien och framhållit behovet av att normalisera förbindelserna med Indien. PPAD gav uttryck för sin oro och krävde ett omedelbart slut på detta slags trakasserier och häxjakt.⁷⁰

(5) PPAD har givit spridning åt en rapport över en konferens kallad Utveckling och vetenskap i det nya årtusendet, vilken hölls i Karachi 18 september år 2000. Ahmed Shibli, som är medlem av PPADs kommitté, var huvudorganisatör. Ytterligare en kommittéledamot, Bilal Hashmi, deltog. Konferensen som förde samman forskare från hela världen ägnades åt frågor rörande alternativ utveckling och antalet deltagare från Tredje världen var stort.⁷¹

(6) En medlem av PPAD, Group Captain Cecil Chaudry, som engagerat sig mot valsystemet i Pakistan, enligt vilket religiösa minoriteter röstar i

⁶⁸ Ibid., 4 januari 2000.

⁶⁹ Ayyub Maliks e-brev till Ishtiaq Ahmed 8 maj 2000.

⁷⁰ Ahmed, I., e-brev 12 maj 2000.

⁷¹ Ibid., 18 september 2000.

särskilda valkretsar, riktade uppmärksamheten mot den fortsatta diskrimineringen av icke-muslimer i Pakistan i valtider. Den 27 september år 2000 sändes ett brev till Pakistans ledare general Pervez Musharraf, i vilket han ombads använda sitt ämbete för att avskaffa systemet med åtskilda elektorat. Vi fick inget svar på vårt brev.⁷²

(7) Den 18 oktober skrev PPAD ett brev till FNs High Commissioner för mänskliga rättigheter, Mary Robinson, med en begäran om en internationell intervention och skydd för det palestinska folket. I brevet sades:

Vi skriver till Er för att enträget be Er såsom FNs High Commissioner för mänskliga rättigheter att intervensera och återetablera en FN-närvaro i centrum för den israelisk-palestinska konflikten och att återställa ett ramverk med internationella rättsliga principer i sökandet av lösningar för att få slut på krisen i Mellanöstern.⁷³

(8) Den 19 oktober fick PPAD den oroväckande informationen att dr Younas Shaikh hade arresterats i Islamabad anklagad för hädelse. Uppenbarligen hade han sagt att profeten Muhammads föräldrar inte var muslimer. Den som befinner sig skyldig till hädelse kan dömas till döden. I ett brev till general Musharraf krävde PPAD att lagen om hädelse skulle upphävas och att dr Shaikh skulle få en rättvis rättegång.⁷⁴

(9) En lång diskussion via e-post ägde rum sedan en artikel av Hassan N. Gardezi (en av grundarna av PPADs kommitté) hade cirkulerats på PPADs lista 27 december 2000. Gardezi hade funnit att den extrema religiösa högern i Pakistan och Indien delade samma värden och hade samma mål. Detta hade föranlett den pensionerade pakistanske brigadgeneralen Usman Khalid att skriva ett argt svar. Som PPADs koordinator skrev jag i min tur ett svar till honom.⁷⁵ Vi utväxlade sedan en lång serie brev om sådant som kollisionen mellan civilisationer, och i denna diskussion hävdade Usman Khalid att den hinduiska och muslimska civilisationen var ömsesidigt uteslutande, medan jag hävdade att alla civilisationer har sina goda och sina dåliga sidor och att det gäller att kombinera de goda sidorna hos dem alla för att på så vis skapa en universell civilisation. I diskussionen deltog också Iftikhar Malik (en historiker baserad i UK), Ahmed Shibli (en av grundarna av PPAD), Sukla Sen, Vineeta Gupta, Anindita Dasgupta (baserade i Indien), Jawaid Quddus, Siva Digavalli), S.M. Shahed, Fawzia Afzal Khan (baserade i USA), Brian Cloughley och Yunas Samad (baserade i UK) med flera.⁷⁶

⁷² Ibid., 27 september 2000.

⁷³ Ibid., 18 oktober 2000.

⁷⁴ Ibid., 23 oktober 2000.

⁷⁵ Ibid., 27 december 2000.

⁷⁶ Ibid, mellan 28 december and 5 februari 2001.

PPAD har deltagit i flera fredsinitiativ i Sydasien. Fasta band har nu knutits mellan fredsgrupper i Indien och Pakistan, och den förmedlande länk i diasporan som Harish Kapoor skapade fortsätter att spela en viktig roll för informationsförmedling globalt och mellan de två länderna.

Slutsats

Kärnsprängningarna i maj 1998 chockerade många fredsälskande människor runtom i världen. Kosmopoliter i Sydasien och fredsaktivister svarade genast med olika protestmöten och demonstrationer. Också i diasporan var reaktionen omedelbar. En sak som alla dessa protester hade gemensamt var den vikt de fäste vid att motsätta sig inte blott den nukleära kapplöpningen i Sydasien utan också andra länders innehav av kärnvapen. Fastän kontakter redan etablerats mellan indiska och pakistanska fredsaktivister liksom mellan olika organisationer i civilsamhället, skapade den nya situationen ett behov av ett mer systematiskt nyhetsflöde på båda sidor. En person som kunde kommunicera effektivt på båda sidor var bäst ägnad att fylla det behovet initialt. Harsh Kapoor var den som kunde spela denna historiska roll. Han utnyttjade Internet, både e-post och sajten *South Asians Against Nukes* som ett virtuellt informationscenter och en knutpunkt där nyheter rörande fred, demokrati och endräkt mellan religiösa grupper i Sydasien kunde samlas för att sedan snabbt spridas i nästan dagliga utskick till olika nätverk. Han har arbetat ensam från en fjärran fransk by, och hans främsta funktion har varit som informationskälla. ACHA har å andra sidan från alla första början koncentrerat sig på att bygga ett nätverk av personliga kontakter i Nordamerika. Utöver månatliga fredsbulletiner arbetar ACHA aktivt för att knyta ihop nätverk mellan organisationer och arrangerar diskussioner och andra slags aktiviteter som kan främja endräkt mellan olika religiösa grupper. PPAD har å sin sida fungerat mer som ett nätverk för intellektuell debatt och politisk opinionsbildning. Eftersom diskussionsfriheten i Pakistan är begränsad, har PPAD kunnat fullgöra sitt uppdrag med större frihet från utlandet, även om några av dess kommittémedlemmar är bosatta i Pakistan. Fastän PPAD koncentrerar sig på Pakistan, har det alltmer engagerat sig i regelbundna diskussioner med indiska intellektuella liksom med freds- och mänskorättsaktivister därifrån. Vidare har de kulturella banden till den bredare muslimska världen inneburit att det också engagerat sig i frågor om fred och rättvisa i Mellanöstern och i arabvärlden. Medan Harsh Kapoor och ACHA väsentligen har ett sydasiatiskt perspektiv, deltar PPAD också i debatter om Västasien och Mellanöstern såsom den vanligen uppfattas. I alla tre fallen innehåller de etnoskap och ideoskap, där föreställningsvärldar skapas och varifrån verksamheter får sin inriktning, en blandning av kulturella faktorer och idéer av såväl sydasiatiskt som globalt ursprung. Emellertid är de flesta intellektuella i diasporan mer benägna att följa en demokratisk agenda inom sina ur-

sprungsländers existerande gränser än de intellektuella från förtryckta minoriteter som kanske föredrar att territoriella gränser dras om.

Det tycks som om den tid är mer eller mindre över, då stater kunde påtvinga sina folk isolering, och i framtiden kommer transterritoriella band sannolikt att spela en större roll än vad som hittills varit möjligt. Eftersom intellektuella i diasporan kan verka utom räckhåll för de två staterna, kan de också motstå trakasserier och hot med större framgång än om de kunde nås av de nationalistiska råskinnen på båda sidor. Internet kan ses som ett instrument som gör det möjligt för människor att börja förverkliga den gamla drömmen att handla och tänka som världsmedborgare. Med detta nya hjälpmedel kan internationalisten överskrida gränser och bortse från gränskontroller, befordra meddelanden ögonblickligen och på så vis trotsa begränsningar som påbjudas av nationalistisk stolthet, fruktan och perverterade uppfattningar om säkerhet. Således är globaliseringens mest genomgripande påfund, e-post, kanske den mest oroande uppfinningen för dem som i det förflutna har kunnat frodas genom att bibehålla ömsesidigt fientliga och ömsesidigt uteslutande identiteter baserade på förseglade gränser.

Men man får inte glömma att samma redskap också är tillgängligt för chauvinistiska och ultranationalistiska lobbygrupper. De nationalistiska indiska och pakistanska nätverken fortsätter att konfrontera varandra med hård retorik och skällsord, och därför kan kampen för fred och endräkt mellan religiösa grupper endast vinnas på plats. Intellektuella i diasporan kan i bästa fall underlätta genom att hålla kommunikationskanalerna öppna och genom att fungera som knutpunkter för snabba meddelanden och för meningsutbyte, och på så vis stärka kampen för fred och demokrati. Inflytandet må vara marginellt, eftersom de styrande eliterna och etablissemangen fattar de avgörande besluten, men om vi antar att ultranationalisterna fortsätter på sina krigiska vägar, är det inte desto mindre fredsrörelsen och i synnerhet dess anhängare i diasporan som har mest att vinna på friheten att kommunicera med varandra över hela världen och mellan de två länderna. På det hela taget är Internet en vinst för denna grupp.

Intervjuer med e-post

Harsh Kapoor (även telefonledes)

A. H. Nayyar

Pritam K. Rohila

Tibetaner från traditionell fredskultur till modern ickevåldsrörelse

Av Katrin Goldstein-Kyaga

Forskning visar att snarare än att göra världen till en enda kultur har globaliseringen lett till heterogenisering, kreolisering och nya tolkningar och former av kulturer.¹ Människors kulturer konfronteras med varandra på ett annat sätt än tidigare och i mötet framhävs ofta den egna kulturen i opposition mot andra.² Detta är ett av skälen till det ökande antalet etniska konflikter under 1900-talets senare del.³ Men man kan också urskilja en globalisering av fredsrörelser. Den traditionella tibetanska fredskulturen har utvecklats till en modern, politisk ickevåldsrörelse för frihet och demokrati som påverkar hela Asien, och tibetanska företrädare som Dalai lama, har kontakt med den burmesiska regimkritikern Aung San Sukyi, kinesiska demokratiförespråkare, den östturkestanske ledaren Erkin Alptekin, östtimoresiska ledare som t.ex. José Ramos Horta. Gemensamt för dessa är att de försöker använda sig av ickevåldsstrategier för att åstadkomma politisk förändring och också samarbetar för att uppnå detta.⁴ Dalai lama själv har väckt internationell uppmärksamhet för sin fredsfilosofi, särskilt efter att han 1989 fick Nobels fredspris.

Tibetanska flyktingungdomar, som är spridda i olika länder samarbetar med varandra och de olika ländernas invånare via tibetanska politiska organisationer, stödgrupper för Tibet, buddhistiska organisationer och fredsgrupper. Samtidigt har journalister och andra intresserade noterat att representanter för den tibetanska ungdomen opponerar sig mot ickevåldsstrategin och förespråkar våld för att återta Tibets självständighet. Den tibetanska ungdomsföreningen i exil, *Tibetan Youth Congress*, som har 20.000 medlemmar har gjort sig känd för att vara beredd att ta till våld för att uppnå Tibets självständighet, samtidigt som man lojalt underordnar sig Dalai lama.⁵ Hur går detta ihop? I det här kapitlet argumenterar jag för att fredsfilosofin utgör en viktig del av den tibetanska identiteten, och det gäller också i allmänhet ung-

¹ Jfr Meyer & Geschiere, 2003, s. 1-2. Se även Ålund, 2000.

² Geschiere och Meyer, 2003.

³ Gurr & Harff, 1994.

⁴ Angående ickevåldsrörelser i Asien, se t.ex. Goldstein-Kyaga, (ed.) *Nonviolence in Asia – the Art of Dying or a Road to Change?* Stockholms universitet: Centrum för stillahavsasiensstudier, Pedagogiska institutionen 1999.

⁵ *Tibetan Youth Congress* [www.tibetanyouthcongress.org/abouttyc.htm], nedladdad 28.1.05

domen. Detta sammanhänger bl.a. med den starka identifikationen med Dalai lama, och att man präglats både av den traditionella tibetanska fredskulturen och den moderna politiska ickevåldsrörelsen för frihet och demokrati. Samtidigt är man beredd att försvara Dalai lama och Tibets frihet med våld, och denna motsättning mellan våld och ickevåld uttrycks symboliskt i Dalai lamas egen roll som både nationell och religiös ledare. Att döma av intervjuer som gjorts inom ramen för projekten *Ickevåldets kultur och förutsättningar i Centralasien - den tibetanska ickevåldsrörelsen* och *Från kommunism till nationalism. Den kinesiska regimen i Tibet och Sveriges ståndpunkt*,⁶ framhäver unga tibetaner Dalai lama främst som nationell ledare, även om hans roll stärks av det faktum att han också är den högste religiöse ledaren. Intervjuerna har gjorts med flyktingar, varav nästan två tredjedelar kommit från Tibet under de senaste åren. De flesta av dessa nya flyktingar är unga män, som vuxit upp under den kinesiska, kommunistiska regim som infördes 1949-50 i samband med Kinas ockupation av Tibet, och många av dem kommer från områden utanför den tibetanska autonoma regionen (TAR).⁷ Huvuddelen har sina rötter på landsbygden och har vuxit upp under enkla förhållanden. De flesta är bönder, nomader eller halvnomader.

Den motsägelsefulla bild som framträder av spänningen mellan våld och ickevåld både i Tibet och det tibetanska flyktingsamhället måste förstås utifrån en dynamisk, dialektisk och kontextuell syn på kultur. Kultur är något ständigt föränderligt och motsägelsefullt som måste sättas in i sitt sammanhang. Det finns inom tibetansk kultur och identitet både aspekter av vålds- och ickevåldsideologi, men ickevåldsaspekten har hittills övervägt, trots den oerhört våldsamma och blodiga nutidshistoria tibetanerna genomlevt. Detta sammanhänger med Dalai lamas starka roll, hans kompromisslösa ställningstagande mot våld och den fredskultur som präglat tibetanernas samhälle sedan tusentalet dominerat Tibet.

⁶ Det här kapitlet baserar sig på resultaten av två forskningsprojekt finansierade av Vetenskapsrådet. Undersökningsmaterialet består av ungefär 100 intervjuer, huvudsakligen med tibetaner som nyligen flytt från Tibet., men även av smatal med tibetaner i Tibet. Materialet har analyserats med Grounded Theory med hjälp av dataprogrammet Atlas. Jag är tacksam mot de personer som låtit sig intervjuas och dem som hjälpt till med projektet, bl.a. Lobsang T. Kyaga, Pempa Tsering, Ngawang och Sofia Eriksson, liksom för de anslag jag fått från Vetenskapsrådet.

⁷ TAR etablerades 1965 och motsvarar ungefär hälften av det kulturella Tibet, dvs. det område som fram till 1950 dominerades av tibetaner.

Den tibetanska identiteten i ett globalt sammanhang och Dalai lamas roll

Tibetanernas identitet har formats av de speciella förhållanden som råder uppe på den tibetanska högplatån, en landmassa som i genomsnitt ligger på en höjd av 4000 meter. Det etnografiska Tibet, dvs. det område som traditionellt befolkats av folk som talar olika dialekter av tibetanska, sträcker sig över ett enormt område, som motsvarar en yta lika stor som Europas. Det är glest befolkat och olika regioner åtskiljs av höga berg. Skilda grupper av tibetaner lever isolerade ifrån varandra och språket karaktäriseras av stora dialektala skillnader. Ändå sammanhålls det tibetanska kulturområdet av lamakulturen och den omfattande samling texter, såväl buddhistiska som från bön-religionen, inklusive ett utbildningssystem som överfört denna text-tradition. Som Smith framhåller har texter, liturgi och prästerskap en avgörande betydelse för en etnisk grupps möjlighet att överleva under många generationer och t.o.m. århundraden.⁸ Gellner menar att folk som är knutna till en hög literat kultur genom tillhörigheten till en världsreligion, har de största möjligheterna att utveckla en kraftfull nationalism.⁹ Trots att tibetanerna levt under kinesiskt styre sedan invasionen 1949-50 har därför den tibetanska identiteten förblivit stark, och det kinesiska maktövertagandet har snarare stärkt tibetanernas identitet.

Tibetanerna har förutom en kultur också skapat en hel civilisation som sedan länge dominerar stora delar av Asien. Den representerar en unik typ av Mahayana-buddhism, en tantrisk variant, som påverkats av den förbuddhistiska bön-religionen och formats av den speciella miljö, som råder på den tibetanska högplatån. Denna civilisation utgör en ram inom vilken tibetanerna organiserar sitt liv och som också innebär stark social gemenskap och kulturell homogenitet.¹⁰ Tibet utgör kärnområdet i denna civilisation, som omfattar både tibetaner och mongoler, men också mindre folk i Himalayas som bhutaneser, sherpa och ladakhier. Denna civilisation omfattar till en del det gamla tibetanska imperiets territorium, som från 600-800-talet dominerade en stor del av Asien.¹¹ Förutom tillhörigheten till denna civilisation utgör tibetanerna ett distinkt folk, som karaktäriseras av en skriven historia och egna ursprungsmyter, en gemensam kultur med ett eget språk och skrift

⁸ Smith, 1989, s. 2-5, 16.

⁹ Gellner, 1983, s. 83.

¹⁰ Norbu, 2001, s. 382.

¹¹ Under kung Songtsen Gampos efterföljare erövrade tibetanerna stora delar av Asien och periodvis inkluderade det tibetanska riket delar av nuvarande Pakistan, Östturkistan, övre Burma, Nepal och Indien ner till Gangesfloden. Tibetanerna företog militärexpeditioner ända bort till Samarkand, och trängde allt djupare in i T'ang-imperiets territorium. Tibetanska generaler och ministrar administrerade nästan hela Kansu, större delen av Szechuan och övre Yunnan, och år 765 ockuperade de under en kort period den dåvarande kinesiska huvudstaden Chang'an. Se vidare Smith, 1997.

och religion.¹² De har sedan 600-talet levt i en buddhistisk stat, med ett eget regerings- och lagsystem, som inte upphävdes förrän 1959, då Dalai lama och den huvuddelen av den tibetanska regeringen flydde till Indien och upprättade en exilregering där.¹³ De befolkar ett väl avgränsat geografiskt område, omgivet av höga bergskedjor. I denna knutpunkt mellan den indiska, den kinesiska och iranska civilisationen har den tibetanska identiteten formats under seklernas lopp.¹⁴

Den moderna tibetanska identiteten har vuxit fram pga. ökande kommunikationer och en framväxande sekulär, intellektuell skriftkultur. Den karaktäriseras av den starka identifikationen med Dalai lama. Lojaliteten med Dalai lama, snarare än tron på honom som en religiös symbol, kan i viss mening ses som en aspekt av definitionen på etnisk tillhörighet, eftersom även icke-buddhistiska tibetaner, som bön-anhängare och muslimer betraktar honom som sin ledare och respekterar ickevåldsideologin.

När man frågar dagens flyktingar varför de flyr, svarar de flesta att de vill träffa Dalai lama, och att de vill ha en utbildning. Utbildningsnivån är låg i Tibet, både i jämförelse med Kina som helhet och jämfört med bland de tibetanska flyktingarna i exil,¹⁵ och flykten innebär en möjlighet att slippa ifrån fattigdomen på landet i Tibet. I städerna har tibetanerna svårt att konkurrera med kineserna, som sedan invasionen 1949-50 dominerar nästan alla ekonomiska nischer. Önskan att träffa Dalai lama sammanhänger med ett annat behov, som kan relateras till deras identitet. Även om en del svarar, att de vill träffa Dalai Lama för att på ett enkelt sätt slippa ifrån att förklara en komplicerad process som lett till det personliga beslutet att lämna Tibet, är det uppenbart att önskan att få träffa Dalai lama verkligen utgör ett viktigt skäl till att fly.

För att förstå varför en ung person är redo att riskera sitt liv genom att på natten ta sig över pass på 5000 meters höjd, oftast på vintern, när gränsen är mindre väl välbevakad, för ett möte med Dalai lama, måste man sätta sig in i den situation han befinner sig i. Större delen av flyktingarna är bönder och nomader. De har oftast ingen eller kort utbildning bakom sig och deras kunskap om omvärlden är begränsad. De lever under politiskt och religiöst förtryck, skatterna ökar och deras möjligheter att försörja sig och att få ett jobb minskar alltmer med den ökande invandringen av kineser till Tibet. En man från Amdo, nordöstra Tibet berättade:

Jag är en vanlig människa från Amdo-provinsen. Kineserna säger att dom infört religionsfrihet, men alla religiösa festivaler måste genomföras som dom vill, annars är det ett stort brott mot deras kommunistiska lag. Dom säger att

¹² Norbu, 2001, s. 381-385.

¹³ För det tibetanska regeringssystemet, se t.ex. Goldstein, 1991, s.10-20. För det juridiska systemet, se French, 1996, s. 438-457.

¹⁴ Norbu, 2001, s. 381-385.

¹⁵ Bass, 1998; Goldstein-Kyaga, 1993.

det finns ungefär tio spioner i varje distrikt, så allt man säger rapporteras till dom kinesiska myndigheterna. Så vi har ingen frihet alls. Det blir värre år från år. Det finns bara några lamor kvar i Tibet; dom flesta flyr, så jag oroar mig verkligen för Tibet. Vi är i stort behov av andlig vägledning på det ena eller andra sättet.

Innan kineserna kom till vårt land hade min familj fyra hundra får och tjuugo jakar och jakhonor, och vi hade inga problem att försörja oss. Jag säger inte att det inte fanns problem då, men vi var lyckliga och hade inte så tunga skatter som nuförtiden. Nu är vi tolv i familjen och har trehundra får. Just nu slåss dom tibetanska nomaderna och dödar varandra för ett stycke betesmark. Det är för att de kinesiska militärerna uppför sig som rövare och stjäla nomadernas får och betesmark, trots att de får lön från regeringen. Jag tycker att det är outhärdligt och helt enkelt oacceptabelt. Varje år måste vi betala trehundra yuan för en jordlott. 1997-1998 deklarerade kineserna att skatterna skulle sänkas för folkets skull. Istället blir dom tyngre och tyngre för varje år. Allt går i tjänstemännens fickor och nomadernas standard blir bara sämre. Om en nomad inte klarar av de obligatoriska skatterna kommer regerings-tjänstemännen och tar får och jakar till straff, och dom betalar mycket mindre än marknadspriset.

Det här intervjuatet illustrerar hur ekonomiska, politiska och kulturella faktorer är sammanflätade med en önskan om frihet och att uppehålla den egna nationella identiteten. Den känsla av vilsenhet som avsaknaden av en andlig ledare, som bl.a. Dalai lama representerar, präglar många människor, vilket den här mannen ger uttryck för. För de flesta är Dalai lama en symbol för ett liv och ett samhälle utan det ökande förtryck, såväl ekonomiskt, religiöst som politiskt, som de upplever.

För i tiden red eller vandrade människor över enorma avstånd bara för att få se Potala, Dalai lamas palats, och kanske en glimt av Dalai lama. Dalai lama var inkarnationen av *Chenrezig*, medlidandets boddhisattva, och Tibets obestridda härskare. Samtidigt utgjorde Dalai lama en länk till det gamla imperiet och dess grundare kung *Songtsen Gampo*, som även han ansågs vara en inkarnation av *Chenrezig*. En audiens med Dalai lama innebar att alla deras önskningar i livet uppfylldes.

I dagens Tibet anses Dalai lama inte bara vara *Chenrezig* och Tibets beskyddargudom, utan han utgör också hoppet om befrielse från det kinesiska styret. Bland vissa utbildade grupper och munkar framstår Dalai lama som en demokratisk symbol. Mötet med honom blir både en stark religiös upplevelse och en känsla av hopp om den personliga framtiden liksom om Tibets framtid. Hur stark denna känslomässiga upplevelse kan vara beskrev, Takna Rinpoche, en av Tibets mest kända politiska fångar som nyligen släpptes fri och drevs i exil. Han berättade hur hela hans kropp skakade, och hur han inte kunde tala, bara gråta. Helst hade han velat omfamna Dalai lama om det inte hade varit emot traditionen.¹⁶

¹⁶*Tidskriften Tibet*, nr. 4, 2002, s. 8-9.

Dalai lama är en personifikation av de flesta tibetaners etniska och religiösa identitet. Minsta kroppsliga åkomma som drabbar honom mobiliserar hela flyktinggruppen och böner reciteras och ritualer utförs för att han ska bli frisk. Det finns en stark övertygelse att Dalai lamas bortgång inte bara skulle innebära en risk att de tibetanska flyktingarna utan också att hela Tibet går under. Detta är ett av skälen att den kinesiska regimen är så angelägen om att få kontroll över nästa reinkarnation, och att en politisk strid, som lett till att många lamor fängslats och t.o.m. begått självmord, uppkommit när det gäller erkännandet av Panchen lama. Den senare är den lama, som kommer att erkänna den nye Dalai lama.¹⁷ Denna strid utgör ett exempel på den symboliska maktkamp som förs, som delvis har rent komiska poänger. De kinesiska, kommunistiska myndigheternas anspråk på rätten att utse Panchen lama får dem att tävla med höga lamor om vem som är mest traditionell, när det gäller att utse nästa Dalai lama.

Dalai lamas betydelse för tibetanerna framgår bl.a. av det faktum att han nämndes en eller flera gånger under de intervjuer som gjordes i samband med de forskningsprojekt om Tibet, som jag arbetat med. Även under de resor jag gjort i Tibet, är alltid de senaste nyheterna om Dalai lama, ett huvudämne för konversationen, när man vet att ingen utomstående lyssnar.

Något som förvånat mig vid analyserna av de omkring 100 intervjuerna är att Dalai lama oftast beskrivs som en ledare och mer sällan som en guru eller religiös symbol. Detta har kanske delvis med ämnet för intervjuerna att göra, men speglar antagligen också tibetanernas syn på Dalai lama. Bara två av de intervjuade talade om honom i religiösa termer, bl.a. en ung nunna, som beskrev honom som *Chenrezig*, medlidandets bodhisattva, varför hon ansåg det omöjligt att använda våld för att befria Tibet. Annars beskrev de flesta honom i termer av nationell och politisk ledare. En ledare för den tibetanska ungdomsföreningen talade t.ex. om honom som demokratisk ledare för tibetanerna i exil.¹⁸

Jag tycker att Hans helighet verkligen är den största statsmannen under det här århundradet. Han vill ge tibetanerna demokrati. I många delar av världen måste folk slåss för demokrati. I Kina slogs studenterna för demokrati och det ledde till att många tusen kinesiska studenterna blev massakrerade. Ändå fick de inte demokrati. De måste offra sina liv för att få det, men vi tibetaner slogs inte för demokrati. Det är Hans helighet som har gett oss det. Jag tycker verkligen att det är stort.

När jag frågade honom hur den tibetanska ungdomsföreningens deklaration att man är beredd att ta till våld om det är nödvändigt för att uppnå självständighet går ihop med Dalai lamas uttalade ickevårdspolitik, svarade han att

¹⁷ Angående den politiska striden runt Panchen Lama, se t.ex. Information om Tibet, Panchen Lama på www.tibet.a.se

¹⁸ Intervju med Pema Lhundup 19.10.99, Dharamsala.

Dalai lama är deras ledare, men i ett demokratiskt samhälle har var och en rätt till sin egen åsikt.

Det faktum att de intervjuade talar om honom som en ledare innebär dock inte, att de uppfattar hans religiösa ställning som oväsentlig. Den snarare stärker hans ställning som Tibets ledare. Den starka tilltron till honom och lojaliteten med honom hänger säkert ihop med detta.

Det finns en förvånande motsägelse i synen på honom som en gudomlig, uppnåelig varelse och det familjära sättet man talar om honom på, som en familjemedlem eller någon man känner. En annan motsägelse ligger i tron på honom som en allsmäktig, allvetande gudom, en mäktig härskare över Tibet, samtidigt som han beskrivs som en skör, helig symbol för Tibet, som måste beskyddas. Det senare påminner om den gamla europeiska föreställningen om kungen som en gudomlig härskare, kungen av Guds nåde. Det förklarar det synbara motsägelsefulla beteendet hos gerillan, som mot Dalai lamas önskan tog till vapen på 1950-talet för att beskydda honom, religionen och Tibets land.¹⁹

Föreställningen om honom som skör är också relaterad till en mer modern, politisk uppfattning om honom som svag, oförmögen och okunnig. En del av intervjupersonerna talar t.o.m. om honom som dum och vidskeplig, vilket i högsta grad är ett chockerande sätt att uttrycka sig på för de flesta tibetaner. En av de intellektuella uttryckte sig på följande sätt, när han tog upp de förhandlingar som förs mellan Kina och den tibetanska exilregeringen: ”Dalai lama försöker förhandla; han gör en massa dumma saker, men de ger ingen respons.”

Den ena extremen är alltså att betrakta honom som en allsmäktig, gudomlig ledare, en boddhisattva, en karismatisk ledare som är värd absolut tilltro och lojalitet, och den andra extremen som en person som måste beskyddas, är oförmögen att hjälpa tibetanerna, som inte aktivt kämpar för Tibet eller t.o.m. är inkompetent och okunnig. Mellan dessa två extremer finns föreställningar om honom som en demokratisk ledare, som kan ha fel och vars åsikter man inte alltid delar, men som man ändå är absolut lojal emot. Dessa två extremer kan relateras till de två aspekter av den tibetanska identiteten, en mer universell och en mer partikulär, respektive synen på ickevåld och våld.

Det skulle emellertid vara att förenkla att se detta som fraktioner inom flyktingsamhället eller åsikter som skiljer nya flyktingar från dagens Kinastyrda Tibet och gamla flyktingar från 1950-talets självständiga Tibet. De flesta tibetaner integrerar dessa motsägelsefulla föreställningar mer eller mindre i sin identitet, och det är intressant att konstatera att även de mest radikala våldsförespråkarna ofta sticker in en brasklapp med uttryck som ”men egentligen är jag en buddhist, som tror på ickevåld”.

¹⁹ För en beskrivning av den tibetanska gerillan, se t.ex. Dunham, 2004 och Norbu, 1979.

Om man jämför hur de nya och de gamla flyktingarna talar om Dalai lama är det tydligt, att de uttrycker sig på lite olika sätt. De som har vuxit upp i exil eller tillbringat större delen av sina liv i exil talar om honom som en demokratisk, fredlig ledare för tibetanerna, en nationell och etnisk symbol, medan de nya flyktingarna uttrycker sig i nästan messianska termer. Han förkroppsligar deras hopp om personlig och nationell befrielse. En ung munk som flydde när de kinesiska myndigheterna försökte tvinga honom att skriva under ett paper, där han förnekade Dalai lama och accepterade den av Kina utsedde Panchen lama, uttryckte sig på följande sätt:

Naturligtvis vill jag ha frihet för Tibet. Som Dalai lama säger kommer vi snart att få vår frihet. Jag hoppas att det blir snart, så att tibetanerna slipper lida längre under kineserna. Det viktigaste är att mänskliga rättigheter upprättas i hela världen. Under kinesiskt styre får vi aldrig mänskliga rättigheter. Om vi får mänskliga rättigheter, kommer religionen och kulturen utvecklas på ett naturligt sätt, allt kommer att utvecklas ...

De nya flyktingarna talar om Dalai lama i termer om att "följa honom", att "tro på honom" i motsats till den kinesiska regimen, ett sätt att uttrycka att man tagit ställning för en ideologi mot en annan. Detta måste förstås utifrån det liv de lever i Tibet, där det är förbjudet att dyrka Dalai lama och där innehavet av en bild av honom eller ett positivt yttrande om honom kan leda till mellan tio och femton års fängelse och tortyr.

Dalai lamas roll, både som en karismatisk ledare av traditionell typ men också en modern typ av landsfader, gör hans ställning mycket stark och till en kraftfull nationell och religiös symbol. Han förkroppsligar dessutom som både religiös och nationell ledare de två motsatta aspekterna av tibetansk identitet, den universella och den nationella. Detta utgör en styrka, som inte har något med våldsutövning att göra, och som även den kinesiska ledningen i högsta grad är medveten om. Det har lett till att den kinesiska regimen vid ett hemligt möte 1994 identifierade Dalai lama som roten till det tibetanska motståndet.²⁰

För många tibetaner är fredsfilosofin det som utmärker dem som folk, i motsats till t.ex. de våldsamma kinesiska erövrarna, som "sparkar in dörrar på nätterna" och "dödar hundar bara för att det är roligt". En ung kvinna i Schweiz sa till mig:

Innan buddhismen kom till Tibet var tibetanerna krigare. Jag beundrar mitt folk. Dom slutade kriga. Otroligt! Dom var mycket framgångsrika krigare, men trots det gav de upp kriget. Jag beundrar mina förfäder för det.

I exil har tibetanerna skapat en flyktingidentitet, som delvis formats av deras speciella situation, men också av kontakten med resten av världen. Hur den-

²⁰ *International Commission of Jurists*, 1997, s. 9.

na flyktingidentitet formuleras kan delvis beskrivas utifrån de termer de använder om sig själva som flyktingar. Tidigare användes ofta uttrycket *kyabdjorwa*, som liksom det engelska ordet *refugee* bygger på begreppet tillflykt, att söka skydd. Många tibetaner tycker inte om ordet, eftersom det för tankarna till att de lever på nåder bland indierna. De använder därför vanligen ordet *tsändjölpa*, som betyder ”att fly från våld”.

De intellektuella bland flyktingarna följer den internationella politiska och vetenskapliga diskussionen, och uttalar sig om tibetanernas identitet, deras känsla av hemlöshet, längtan till Tibet, även om de är födda i Indien, och deras delaktighet i en internationell diaspora. I en känd dikt skriver Tenzin Tsundue, en ung tibetansk poet och aktivist, född i Indien:

Av och till kommer någon fram till mig och kräver att få veta varifrån jag kommer ... mitt trotsiga svar att ”jag är tibetan” får dem att minst sagt att lyfta på ögonbrynen ... Jag bombarderas med frågor och uttalanden och tvivel och sympati. Men ingen av dem känner någon medkänsla med det enkla faktum att jag inte har någonstans som jag kan kalla hem, och att allt jag kan bli i världen är en

Många flyktingar värjer sig mot den globala Tibet-myt som skapats. Tibetener framställs som heliga, andliga varelser utan materiella behov, och även fredsfilosofin blir en ursäkt för att undanhålla dem deras rättigheter. Tibeternas kamp för frigörelse från förtryck kritiserar för att gå emot fredskulturen. I en uppmärksamman artikel skriver forskaren Tsering Shakya sarkastiskt, det inte längre är nödvändigt att rädda Tibet från en totalitär stats härjningar, när man kan träffa heliga lamor bland Manhattans skyskrapor, i myllret av människor på Oxford Street och på de eleganta boulevarderna i Paris.²¹

Betydelsen av moderna kommunikationsformer och den symboliska kampen för tibetansk identitet

Vid ett möte i Zürich den 11-13 augusti 1995, som anordnades inför kvinnokonferensen i Peking två veckor senare, talade José Ramos-Horta, Östtimors nuvarande premiärminister, för en grupp tibetanska kvinnor och deras supportrar.²² Han sa bl. a. att det blivit allt svårare för diktatorer att verka, när man direkt från djungeln med hjälp av en dator och en telefon kan skicka en nyhet, som når världen på några sekunder. Uttalandet var betydelsefullt, inte bara för sitt innehåll, utan också det sammanhang det gjordes inom.²³ När

²¹ Shakya, 1993, s. 15.

²² Jag deltog själv i mötet.

²³ Östtimoreser och tibetaner hade bl.a. ett reguljärt samarbete inom organisationen UNPO, Unrepresented Nations and Peoples' Organization, en organisation bestående av 60 nationer och folk baserad i Haag.

Ramos-Horta talade på mötet i Schweiz var han fortfarande motståndsmän, och mötet ingick i det regelbundna samarbete mellan olika folk, som på olika sätt arbetar för sin frihet, något som i hög grad underlättas av informationstekniken. Den medverkar därmed till att underminera diktaturer och också att samla grupper som motsätter sig nationalstaternas hegemoni.

En stor del av kampen är emellertid symbolisk, och det gäller särskilt dagens ickevåldskamp i Tibet och bland tibetanerna i exil. Även begreppet ickevåld är i sig en stark symbol, som ingår som en del av tibetanernas identitetsskapande medan våld förknippas med vad Kina står för.

Den kinesiska regimen har på en rad områden dragits in i en symbolisk kamp, som förs på den tibetanska kulturella arenan. När tibetanerna demonstrerar i Lhasa, sker det ofta på *Barkhor*, den inre pilgrimsväg som leder runt Jokhang-templet, och som buddhister rituellt följer medsols. För att inte ge intryck av att delta i "vidskepelsen", går soldaterna som inkallas för att stoppa demonstrationerna motsols, en provokation, som vare sig de är medvetna om det eller inte, förstås av alla tibetaner, och som därmed bidrar till att bekräfta deras identitet. På samma sätt ökar den symboliska signifikansen av vissa datum, då trupper dras samman för att hindra demonstrationer, t.ex. den 10 mars, som högtidlighållas till minne av upproret 1959, då Dalai Lama och större delen av den tibetanska regeringen flydde till Indien.²⁴ Genom dessa politiska manifestationer samverkar kinesisk militär och den tibetanska allmänheten till att förstärka den symboliska betydelsen av dessa datum.

Ytterligare ett exempel på den symboliska kampen är bruket att kasta *tsampa*, rostat korn, i luften. Detta ingår i en vanlig ritual, *sangsöl*, som utförs att bringa lycka och välgång, men som också kommit att ingå i den symboliska kampen om tolkningsföreträde mellan tibetaner och den kinesiska regimen. När Dalai lama fick Nobels fredspris började över tusen tibetaner gå runt Jokhang-templet och kasta *tsampa* över varandra. Det var en öppen demonstration för Dalai lama, som genomfördes utan ett ord. När myndigheterna insåg att det inte bara var en vanlig festlighet började soldaterna leta efter påsar med *tsampa* och tibetaner, som hade *tsampa* på fingrarna. *Tsampa* har kommit att bli en nyckelsymbol för den tibetanska identiteten och tibetanerna definierar sig som "tsampa-ätare" till skillnad från de kinesiska "ris-ätarna".

De kinesiska myndigheterna har alltså dragits in i en kamp om symboler som ständigt tvingar in dem i en försvarsposition.²⁵ Sedan slutet av 1980-talet har den kinesiska staten fått allt svårare att tvinga tibetanerna till underkastelse under maktens symboler. Tibetänerna har ryckt åt sig initiativet och skapar ständigt nya symboler och förändrar innehållet i gamla i sin proteströrelse.²⁶

²⁴ Se vidare Barnett, 1994, s. 238-258.

²⁵ Barnett, 1994, s. 252.

²⁶ Schwartz, 1994, s. 182.

Den tibetanska identiteten utgör det främsta hindret för att Kina fritt ska kunna utnyttja Tibets naturtillgångar, bl. a. bestående av världens största uranreserv,²⁷ vattenkraft som kan utvinnas ur Asiens största floder, som har sina källor i Tibet, och stora skogar, som dock till stor del av huggits. Den tibetanska identiteten utgör också en militär säkerhetsrisk, eftersom Tibet och andra s.k. minoritetsområden utgör större delen av den kinesiska folkrepubliken landgräns och dessutom halva Kinas territorium. Uppror i Tibet, som mycket väl kan sprida sig till Inre Mongoliet och Xinjiang, kan få mycket allvarliga konsekvenser för Kina. Därför har folkförflyttningspolitiken utgjort en viktig strategi för att minska de s.k. minoriteternas inflytande i gränsområdena, en politik som i Tibet startade direkt efter att Kina gått in i Tibet.²⁸

Samtidigt undermineras den kinesiska maktutövningen pga. av den moderna informationstekniken. Genom underjordiska radiosändningar, Internet och telefon sprids information snabbt till tibetanerna i Tibet om Dalai lamas resor och debatterna i FN och andra organisationer om Tibetfrågan. Oroligheterna som bröt ut i Lhasa i september 1987 startade för att munkarna i Drepung-klostret ville visa sitt stöd för Dalai lamas fredsplan, som han lade fram i den amerikanska kongressen några dagar innan. Dalai lamas tal var visserligen bara gnistan som fick upproret att flamma upp, för situationen i Tibet var redan mycket spänd, men händelsen visar hur välinformerade tibetanerna var om Dalai lamas aktiviteter och deras försök att understödja dem.

En annan händelse som illustrerar snabbheten i informationsspridning mellan omvärlden och Tibet är den tidigare nämnda händelsen då befolkningen i Lhasa började kasta *tsampa* (rostat kornmjöl) i luften, då Dalai lama fick Nobels fredspris.

Jag blev själv medveten om den politiska betydelsen av informations-spridningen, när jag var i Tibet sommaren 2000. Vid ett tillfälle noterade jag förvånat att några kvinnor, som jag lärt känna i Lhasa på en restaurang, visste precis var i världen Dalai lama befann sig då, vilket de bara kunde ha fått reda på genom att regelbundet lyssna på underjordiska radiosändningar. Liknande erfarenheter har jag också av andra delar av Tibet, inklusive tibetanska områden utanför ”Tibets autonoma region” (T.A.R.). De kinesiska myndigheterna försöker ständigt störa de förbjudna radiosändningarna, som därför regelbundet ändrar sina sändningsfrekvenser. Det finns flera radiostationer som sänder mot Tibet, bl.a. *Radio Free Asia*, *Voice of Tibet* och *Voice of*

²⁷ International Campaign for Tibet. *Nuclear Tibet: Nuclear weapons and Nuclear waste on the Tibetan Plateau*, Washington DC, 1993.

²⁸ Av det svenska utrikesdepartementets dokumentation framgår att Kina redan på 1950-talet planerade att skicka koloniserare till den tibetanska provinsen Amdo (motsvarar ungefär Qinghai) för att motverka separatiststrävanden (se vidare Goldstein-Kyaga, under utgivning, s. 14). Att denna politik fortsätter och har intensifierats framgår av det beslut som togs vid ett möte i kommunistpartiets centralkommitté under det tredje arbetsforumet för Tibet 1994.

America, och det är omöjligt för de kinesiska myndigheterna att hindra tibetanerna att lyssna på dem.

Informationsspridningen medverkar till att uppehålla sammanhållningen mellan tibetanerna i olika provinser i Tibet på ett sätt som inte var möjligt tidigare. På samma sätt uppehålls kontakten mellan Tibet och i exil, och den utgör också grunden för Dalai lamas utövande av sitt ledarskap över alla tibetaner, trots att han befinner sig i exil. Även om Dharamsala, den tibetanska exilregeringens högkvarter och Dalai lamas bostadsort i Indien, ligger över 2000 kilometer från en nomadbosättning i runt Kokonor-sjön kan Dharamsala upplevas som närmare, kulturellt sett, än en kinesisk stad några kilometer längre bort. Det faktum att tibetanerna i Tibet och i exil står mycket närmare varandra kulturellt än tibetanerna och kineserna inom folkrepubliken gränser, visar på den kinesiska nationalstatens begränsade möjligheter att hävda sin suveränitet, trots hård statlig utövning av våld, både fysiskt och symboliskt.

I Tibet är dock möjligheterna fortfarande begränsade att kommunicera med andra länder av ekonomiska, utbildningsmässiga och politiska skäl. Politiskt känsliga Internet-sajter blockeras, och den fattiga befolkningen på landsbygden, som dessutom ofta är analfabeter, har små möjligheter att gå till Internetkaféer. För dem som är utbildade och har en bättre ekonomisk situation är det emellertid möjligt att kommunicera via Internet från Tibet. De kan också hjälpa andra och skaffa och skicka information. Via Internet, men framför allt per telefon, på senare tid telefon via dator, kan snabbt nyheter om personer som fängslats av politiska skäl skickas ut ur Tibet, som sedan snabbt sprids via Internet i resten av världen.

I exil har många tibetaner tillgång till Internet, även om de tibetanska flyktingarna, som bor i Indien sällan har egna datorer att kommunicera med, och det är dyrt och tidsödande att gå till Internetkaféer. Det finns emellertid en rad tibetanska hemsidor, och det är uppenbart att tibetanernas identitet påverkas av kontakterna med den internationella tibetanska diasporan.

Framför allt uppehålls kontakten mellan tibetanerna i Tibet och exil via flyktingar som besöker Tibet, smugglare, tibetaner med nepalesiska pass samt den illegala trafiken över gränsen. De tar med sig kassetband och videoband med tal av Dalai lamor, filmer m m.

Från traditionell fredskultur till modern ickevåldsrörelse

Alla religioner innehåller fredsbudskap och buddhismen skiljer sig inte från andra religioner i det avseendet, även om kravet på att undvika att döda är särskilt starkt. Det finns många buddhistiska stater som både har arméer och förtrycker sina befolkningar, och buddhismen ger inte automatiskt upphov till ickevåldsstater. Det som emellertid gjorde Tibet unikt var att det från 1200-talet uppkom ett helt unikt politiskt system, som baserade sig på budd-

hism och ickevåld, det s.k. *chö-si-nyi-dän* (styre genom både religion och politik). Denna typ av ickevåldsstat har ingen motsvarighet i europeiska statsformer, och den var också unik bland de buddhistiska staterna i Asien, såtillvida att det var den enda stat, som styrdes av buddhistiska lamor.²⁹ I andra buddhistiska länder var det andliga skiktet underordnat kungen.³⁰

Den tibetanske forskaren Dawa Norbu konstaterar dock att, även om ickevåldet var en grundläggande princip, var ett visst mått av politiskt våld nödvändigt, och den tibetanska historien visar att en stat helt byggd på ickevåld tycks vara en omöjlighet. De styrande lamorna var för sin maktutövning beroende av det politiska stödet av världsliga härskare, först av mongolerna och senare av manchuerna. Detta ledde till ett beroende som blev allt större och slutade med att tibetanerna förlorade sin självständighet 1950, då Folkrepubliken Kina invaderade Tibet.³¹

Från det att buddhistiska lamor började styra landet på 1200-talet startade Tibet inga krig mot andra länder, och det fanns knappast heller någon militär eller polis. Det avgörande var den politiska elitens och den statliga ideologins hävdande av ickevåldet som princip. Denna ”statliga ickevåldsideoologi” dominerar i än högre grad dagens tibetanska flyktingsamhälle, inte minst därför att Dalai lama så starkt driver den. Det sker genom radiosändningar, tibetanska tidningar och genom undervisningen i de tibetanska skolorna, där eleverna debatterar ickevåldspolitikerna och lär sig att argumentera för sin ståndpunkt snarare än att passivt ta den till sig. Den ingår som en del i en modern, sekulär ickevåldsrörelse, som i sin tur utgör en väsentlig grund för formandet av tibetanernas moderna identitet.³² Denna omvandling av den traditionella buddhistiska kulturen är i stor utsträckning följden av införandet av ett grundskolesystem i exil. I en intervju förklarade Dalai lamas syster, som haft ansvaret för utbildningen i en av de viktigaste skolorna i exil, det på följande sätt:

Förr i tiden var Tibet ett samhälle som bestämde att man kan göra det eller det för att man helt enkelt gör så. Det var en norm som alla följde. Genom införandet av utbildning är ickevåld mer en fråga om ett individuellt val. Hur var och en tänker har att göra med hans eller hennes utbildning. När man är utbildad interagerar man med sig själv. Genom att tänka på fördjupat sätt på fred, genom att fundera över vad ickevåld innebär, blir effekten på individen en helt annan. En som är utbildad och tänker på fred blir mer samvetsgrann.

²⁹ I väst används begreppet lama oftast för alla tibetanska munkar och lärde, men i Tibet används det bara om högt bildade buddhistiska munkar. Ordet lama (*bLa-ma*) betyder ”en som är upphöjd”.

³⁰ Norbu, 1985, s. 175.

³¹ Det är ingen tvekan om att det rörde sig om en militär ockupation i gängse bemärkelse. Det framgår bl.a. av den militära planering som föregick anfallet och den stora hänsynslöshet med vilken motståndet slog ned. Se t.ex. Van Walt, van Praag, 1987, s. 142 och 162-163.

³² Se vidare Goldstein-Kyaga, 2003, s. 89-102.

Det finns emellertid också en motsatt mer våldsinriktad aspekt av den tibetanska kulturen, som är mer folkligt förankrad och knuten till den tibetanska nationalismen. Den nationella traditionen kan återföras till de tibetanska kungarna och den militära aristokratin, den förbuddhistiska *bön*-religionen och det tibetanska imperiet under 600-800-talet, som i hög grad formade den tibetanska nationella identiteten.³³

Det faktum att det knappast fanns någon polis eller militär i Tibet ledde till att tibetanerna levde ett relativt oberoende liv utan att myndigheterna lade sig i det. Samtidigt innebar bristen på politisk kontroll att det fanns många rövare, och särskilt i Kham (östra Tibet) måste människorna vara beväpnade. Men t.o.m. rövare var religiösa och bad alltid en bön innan de gav sig ut på rövartåg, och de offrade också en del av sitt byte till klostren. De brukade meddela karavanerna i förväg, när de tänkte anfälla, och de tog inte mer än att de som anfallits kunde ta sig i säkerhet med livet i behåll.³⁴

Icekvåldet och våldet har utgjort två strömningar som funnits där under hela historien, men icekvåldet har dominerat pga. samhällssystemet.

Innan den tibetanska exilen hade den 13:e Dalai lama börjat bygga upp en armé. Den tibetanska buddhismen förbjuder alltså inte militär makt, och även dagens Dalai lama, den fjortonde, accepterar en tibetansk division på omkring 25.000 inom den indiska armén. Det har t.o.m. funnits en typ av värnplikt både i Tibet och i exil. Det finns emellertid en stark fredsideologi, som överförs från generation till generation via uppfostran. Den påverkar hur man på ett dagligt plan betar sig. Man undviker att skada andra och att döda, även små insekter. Denna ideologi är fortfarande stark i Tibet på landsbygden.

Etno-politisk och kosmopolitisk diasporaidentitet

Ockupationen av Tibet och den följande exilen har lett till uppkomsten av nya identiteter bland tibetanerna både på ett personligt och kollektivt plan. Under det tidiga 1900-talet fanns knappast en nationell tibetansk identitet i modern betydelse. Även om tibetanerna utgjorde ett distinkt folk och hölls samman i en stat var den en mycket löst sammanhållen enhet, och vanliga människor identifierade sig i första hand med sin by och med sitt kloster. De levde sina liv med mycket liten kontroll av någon central myndighet. Den kinesiska invasionen och införandet av det kommunistiska systemet, ledde tvärt emot den officiella propagandan till ett hårt ekonomiskt, politiskt och kulturellt förtryck av hela befolkningen, som i kombination med traditionella föreställningar om kineserna som bärare av en överlägsen civilisation fick

³³ Se kronologi i Richardson, 1984, s. 306-307.

³⁴ Norbu & Thurnbull, 1970, s. 40-43.

rent koloniala uttryck.³⁵ Det gav upphov till en insikt om gemensamma intressen för alla tibetaner och en önskan att uppehålla den tibetanska livsstilen. Det är påfallande, både av intervjuer och litteratur om Tibet att en väsentlig del av revolten mot den kinesiska hegemonin inte bara rörde ekonomisk och politisk ojämlikhet utan också kultur och identitet. Dalai lamas bror, Gyalo Thondup säger t.ex. i en intervju:³⁶

Du förstår, det tibetanska och det kinesiska systemet var helt olika. Jordsystemet, det sociala systemet, det religiösa systemet var annorlunda. Och kineserna trodde naturligtvis inte på buddhismen. Tibetanerna hade sin tradition, ett uråldrigt system. Allt var helt nytt för tibetanerna, allt som kineserna införde i Tibet. Därför kom sammandrabbningarna. Sedan var det en fråga om härstamning och historia. Du förstår, det var mycket olika. Tibetanerna kunde t. ex. inte prata kinesiska och kineserna kunde inte tibetanska. ... Regeringssystemet var annorlunda. De kulturella sederna var annorlunda. Sedan var det en fråga om det arroganta sättet som de kinesiska generalerna förhöll sig till situationen. Dessutom är tibetanerna mycket vidskepliga och kineserna är inte alls vidskepliga. De hade ett helt annorlunda tänkesätt. Så det var en hundraprocentig skillnad. Sedan tog kineserna sin armé till Tibet. Det hade aldrig tidigare varit en armé av en sådan omfattning stationerad i Tibet. Det var en oerhörd skillnad.

Den kollektiva identiteten i Tibet har många drag gemensamma med en klassisk kolonial motståndsidetitet, men också med etno-politisk och separatistisk gruppidentitet som t.ex. bland kurder och misqito-indianer. Den situation de senare befinner sig under karaktäriseras av närvaron av 1) ett etnonationellt samhälle, 2) en verklig eller upplevd ojämlikhet i förhållande till den centrala regeringen och 3) territoriell närhet till den förtryckande makten.³⁷ I exil bor de flesta tibetaner nära varandra i mindre städer och hantverks- och jordbrukskooperativ i Indien, Nepal och Bhutan, och har en självklar identitet som tibetanska flyktingar i Indien.³⁸ De har egna skolor och andra sociala och kulturella institutioner, och många äldre tibetaner lever hela sitt liv i dessa tibetanska områden utan att lära sig ett ord hindi eller något annat indiskt språk. Det faktum att de flesta har ett identitetskort utfärdat av de tibetanska exilmyndigheterna och få har indiskt medborgarskap framhäver deras situation som tillfälliga gäster i det indiska samhället. Samtidigt har en del av flyktingarna en mer kosmopolitiskt färgad diasporaidentitet. Det gäller många intellektuella och de som lever i storstäder som New Delhi. Inte minst gäller det andra generationen tibetaner i Europa och andra delar av världen. Särskilt är detta uttalat om bara ena föräldern är tibetansk eller om de adopterats av icke-tibetaner.

³⁵ Angående koloniala drag i den kinesiska maktutövningen, se t.ex. Smith, 1997, s. 352-353 och Goldstein-Kyaga, 1993, s. 153-156.

³⁶ Intervju med mig 6.10.99, Kalimpong.

³⁷ Gurr & Harff, 1994, s. 79.

³⁸ Se t.ex. Tiljander Dahlström, 2001.

Diskussion

Ett av skälen till det ökande etniska våldet eller s.k. identitetsbaserade konflikter sedan 1960-talet är att etniska grupper börjat ställa krav på erkännande och politiska rättigheter, och det faktum att detta förvägras dem är den viktigaste orsaken till både inomstatliga och internationella konflikter sedan det kalla krigets slut.³⁹ En etnisk identitet måste emellertid inte vara lika med etniskt våld. Inte heller en koppling mellan religion och politik. Den kinesiska invasionen av Tibet ledde visserligen till revolt och gerillakamp under många år, men Dalai lama motsatte sig ständigt den. Med utgångspunkt från den traditionella ickevåldskulturen, som vuxit fram under de speciella förhållandena i Tibet sedan 1200-talet, har det utvecklats en modern, sekulär ickevåldsrörelse. I det här kapitlet har jag försökt visa hur den utgör en väsentlig aspekt av tibetanernas identitet. Den tibetanska exilregeringen lanserar sig på den internationella arenan med ickevåldsideologin och har på grund av den fått en hel del politiskt stöd både av nationella parlament och i internationella organ, som t.ex. Europapalamentet. Trots tibetanska intellektuellas av och till ironiska kommentarer om att ickevåldspolitikerna bara är ett spel för gallerierna, är det uppenbart att också de själva måste förhålla sig till den, även när de talar emot den. Just detta visar till vilken grad den genomtränger det tibetanska exilsamhället och också har inflytande i Tibet.

Dalai lama förkroppsligar både en universell buddhistisk ickevåldsfilosofi och en partikularistisk nationell ideologi i sin roll som både nationell och religiös ledare. För en buddhistisk munk som samtidigt är en politisk ledare är det naturligt att ta ställning för ickevåldsideologin. Kombinationen religion och politik, som ofta leder till politiskt våld innebär i det tibetanska fallet ett ställningstagande mot våld. Ställningstagandet för ickevåld har lett till att Dalai lama och exilregeringen givit upp kravet på självständighet, och detta motiverar man bland annat med att självständighet inte är viktigt i ett globaliserat samhälle, där nationalstaten ändå håller på att förlora sin roll. Det förslag om s.k. genuin autonomi⁴⁰ som Dalai lama lade fram 1988 påminner om Tibets tidigare autonoma status i en lös anknytning till det manchuiska imperiet.

Som jag beskrivit i det här kapitlet varierar tibetanernas identitet beroende på vilka omständigheter de lever under. Skillnaden mellan en tydlig etnopolitisk och kosmopolitisk identitet i de små tibetanska samhällena i Indien och storstäderna runt om i världen påminner om Liisa Malkkis beskrivning av skillnaden mellan hutuflyktingar, som var bosatta i ett välorganiserat flyktingläger i Tanzania och andra som bodde mer utspridd i den lilla staden Kigoma. De som bodde i lägret betraktade sig som en stolt nation i exil och såg

³⁹ Gurr & Harff, 1994, s. 2.

⁴⁰ Se The Middle-Way Approach: A Framework for Resolving the Issue of Tibet The Middle-Way Approach: A Framework for Resolving the Issue of Tibet, [www.tibet.net/en/diir/sino/std/imwa.html], nedladdat 22.12.05.

exilen som en moralisk prövning, som skulle hjälpa dem att återta sitt hemland i Burundi. De som bodde utspritt i staden var mer kosmopolitiska och försökte antingen assimilera sig på ett individuellt plan eller utvecklade en kreoliserad identitet som förändrade sig beroende på situationen.⁴¹

Den kosmopolitiska identiteten bland hutuflyktingarna i staden påminner om den tibetanske poeten som jag citerade i början av det här kapitlet medan andra tibetaner mer tydligt motsvarar vad Malkki beskriver som en nation i exil. Det finns också politiska skillnader bland flyktingarna, där de som är mer nationalistiska tenderar att stödja en befrielse av Tibet med våld medan andra företräder ickevåld och krav på enbart autonomi. Som tidigare nämnts kan man inte dela upp tibetaner i fraktioner och grupper som representerar den ena eller andra identiteten, utan de flesta integrerar motsatta aspekter som våld och ickevåld i sin identitet och deras identitet är föränderlig både i tidsmässigt och kontextuellt. Detta kan jämföras med vad Idris Ahmedi skriver om kurdiska ungdomar i den här antologin.

I det här kapitlet har jag också försökt visa betydelsen av den tibetanska identiteten, som också i högsta grad styr den kinesiska regimens politik. Trots att tibetanerna utgör en så liten procent av invånarna i den Kinesiska folkrepubliken och trots att de i allmänhet för en ickevåldspolitik utgör de ett allvarligt hot mot den nuvarande regimen. Därför slås minsta motstånd ner snabbt och hårt. I den bemärkelsen är den tibetanska fredsidentiteten en projektidentitet med Castells term, eftersom den hotar regimens legitimitet, och därmed inte bara Kinas politiska kontroll över Tibet utan hela samhällssystemet. För att använda sig av Castells terminologi kan man tala om identitetens makt – också då den är fredlig.

⁴¹ Malkki, 1996, s. 445-446.

Slutdiskussion: gränsöverskridande och kosmopolitism

Av Katrin Goldstein-Kyaga och María Borgström

Kan man överhuvudtaget dra någon slutsats om hur globaliseringen påverkar människors identitet? Innebär det faktum att världen är ett globalt rum, och att vi i allt högre grad ingår i globala processer, att vår identitet är annorlunda än tidigare? Vi hävdar att vår identitet är annorlunda idag än tidigare, men att man inte kan tala om en enda slags identitet, som blir en följd av *global-schaft*. Snarare skapar globaliseringen villkor för uppkomsten av en rad delvis nya typer av identiteter och identifikationsstrategier, som vi beskriver här – narrativ identitet, reflexiv identitet, kosmopolitisk identitet, etno-politisk identitet, dold identitet, diasporaidentitet, hyperverklig identitet, fredsidentitet och kombinationer av detta m. m. Om man ska dra en övergripande slutsats, så är det att man inte kan dela in människor i olika grupper utifrån deras identitet. Människor formar sin identitet i en reflexiv process, där de integrerar en rad olika aspekter, som de ofta inte fritt kan välja. Många gånger tvingas de integrera vitt skilda och motstridiga värden och aspekter av verkligheten i sin identitet. Ungdomar i dagens samhälle, särskilt om de har formats av en mångkulturell miljö, om de har utbildning och om de lever i en urban miljö, tenderar att vara öppna, reflexiva och kunna växla mellan olika kods-system. Detta, att de ingår i flera kulturella system, leder inte nödvändigtvis till identitetskonflikt. Kurdiska ungdomar kan integrera en hybrid, kosmopolitisk identitet med en nationell, etnisk identitet, tibetanska ungdomar kan identifiera sig med en fredsideologi samtidigt som de är beredda att ta till våld för att göra Tibet självständigt och marockanska ungdomar kan demonstrera sin marockanska identitet genom att sjunga och trumma och i andra sammanhang dölja den. Växlingen mellan språk blir för dem ett verktyg för att hantera en komplicerad verklighet, där vissa aspekter framhävs medan andra döljs. Detta ställer stora krav på flexibilitet, kunskaper och en förmåga att hålla ihop verkligheten i en meningsfull, sammanhängande och stark identitet, något som bl.a. assyriska/syrianska ungdomar tar upp i en diskussion, som refereras i den här antologin. Assyrisk/syrianska ungdomar kan omväxlande se sig som världsmedborgare, svenskar, ”nysvenskar”, invandrare, européer, delaktiga i en västerländsk eller i en österländsk kultur beroende på kontexten. Identiteten blir en orienteringspunkt, eller en utkiks-

punkt, ifrån vilken man tolkar och agerar i en föränderlig och ibland motsägelsefull verklighet. Som Ahmedi framhåller i den här antologin skiftar identiteten beroende på den aktuella politiska, sociala och kulturella kontexten, och man kan inte tala om ett antingen-eller.

Det kan kännas lockande att identifiera sig med en evig och trygg nation, stat eller religion, som inte ställer krav på flexibilitet, kodväxling och ständiga identitetsbeslut. I extrema fall kan längtan efter evighet, autencitet och renhet leda till en civilisationernas kamp.⁴¹⁴ De ökande relationer människor emellan som uppkommit genom globaliseringen innebär emellertid, att en växande del av världens befolkning har flera och överlappande etniska, religiösa och yrkesmässiga tillhörigheter, som korsar civilisations-, kultur- och nätverksgränser, vilket motverkar förutsättningarna för en sådan framtidsvision.

Nya gränsöverskridande gruppbildningar och synsätt

Globaliseringen har lett till uppkomsten av nya typer av gruppbildningar, och dessa grupper vidmakthålls på ett annat sätt än tidigare. Den viktigaste grunden för detta är informations- och kommunikationstekniken. Att människor skapar sin identitet genom att ingå i religiösa, politiska eller anda ideologiska gemenskaper är inget nytt, men idag kan man forma, utveckla och uppehålla relationer med varandra på ett annat sätt tidigare. Med ett klick på datorn kan de som delar vissa värderingar eller intressen interagera med varandra i realtid över hela jordklotet. Även om olika grupper i samhället har mer eller mindre tillgång till IKT, så påverkar det hela samhället och därmed människors identitet. Den självklara identifikationen är inte längre enbart med nationalstaten. Människor som tillhör samma etniska grupp och är spridda över stora avstånd kan på ett annat sätt än tidigare uppehålla och utveckla sina kontakter, och nya konstellationer över etniska, sociala och kulturella gränser bildas pga. politiska och sociala intressen. Detta framgår av artiklarna i den här antologin.

Vi har påpekat att människors identitet i allt större utsträckning är föränderlig, mångdimensionell och situationell, men man kan ändå urskilja vissa dominerande drag bland olika folkgrupper, som sammanhänger med deras speciella historia och samhälleliga situation. Kurder utvecklar framför allt en politisk, territoriell identitet. Bland assyrier/syrianer finns två inriktningar, där en (assyrierna) framhäver den etniska aspekten, dvs. språk och historia, och en (syrianerna) lägger större vikt vid religion, eller närmare bestämt den syrisk-ortodoxa kyrkan, som det förenande draget. Tibetanska flyktingar har från att ha varit en traditionell buddistisk grupp utvecklat sig till en politisk, sekulär fredsrörelse. Samtidigt har de blivit medvetna om sin gemenskap

⁴¹⁴ Jfr Huntington, 1998.

som folk. Marockaner i Spanien använder sig av olika strategier, t.ex. att dölja eller framhäva sin identitet, för att klara sig som minoritetsgrupp. Detta identitetsskapande är i ständig utveckling. Motsättningar och förhandlingar inom och mellan grupper leder till att gränser förskjuts och det kulturella innehållet förändras. Detta innebär inte att alla blir lika. Beroende på utgångsläget uppstår nya konstellationer.

Informations- och kommunikationsteknikens betydelse för identiteten

Både kurder och assyrier/syrianer har genom nya TV-stationer och Internet-sajter utvecklat standardiserade varianter av kurdiska resp arameiska, som medverkar till att grupsammanhållningen stärks. De, liksom indiska och pakistanska intellektuella i diasporan, kan verka utanför förtryckande staters kontroll. Tibetanerna för en fredlig symbolisk kamp för självbestämmande mot den kinesiska nationalstaten med hjälp av informations spridning via Internet, radiosändningar och kassetband som smugglas in i Tibet. Marockaner kan med hjälp av IKT hålla sig informerade om släktingars situation även om de inte själva har tillgång till dator. Det är t.ex. inte ovanligt att imamer i Spanien, som har tillgång till dator har kontakt med imamer i Marocko, som i sin tur meddelar familjer där, att deras barn har kommit fram till Spanien. På detta sätt uppehålls transnationella gemenskaper, vilket utgör en grund för identifikation. Detta innebär inte att transnationella gemenskaper ersätter nationella gemenskaper. Vi ingår samtidigt i olika slags gemenskaper, på individ, grupp, nationell och global nivå, och identitetsarbetet utgör en ständigt pågående tolkning där olika nivåer och dimensioner integreras i en sammanhållen identitet.

Ungdomar i storstäderna har kontakter med likasinnade i andra storstäder genom ideologiska, politiska, kulturella, värderingsmässiga och yrkesmässiga gemenskaper samt vänskapsband. Kontakterna går inte längre omvägen över nationalstaten. Allt detta gör att den självklara identifikationen inte längre enbart är nationalstaten utan de ofta gränsöverskridande gemenskaper man ingår i.

Gränsöverskridande identiteter och den kosmopolitiska blicken

Artiklarna i den här antologin har givit exempel på en mängd olika typer av gränsöverskridanden. Det kan gälla barn, som överskrider vuxengränsen med hjälp av Internet. Det kan gälla nationer, som t.ex. kurder, där nationen överskrider de staters gränser där de lever, och det kan handla om ungdomar

med multipla identiteter som ingår i mångkulturella och ständigt växlande kontexter. Slutligen kan det röra sig om sociala och politiska rörelser och nätverk, t.ex. indiska och pakistanska intellektuella, västerländska vishetsökare i Asien och tibetanska fredsaktivister. Dessa möten över olika slags gränser tvingar människor och grupper att reflektera över sin identitet. Som Robert Lundin och Gunnar Karlsson skriver i sitt kapitel är identiteten som mest aktualiserad, när en person genom beslutsfattande är i färd med att skapa identitet. Då vakar den i personens medvetande och gör sig ständigt påmind. Det globaliserade samhället kräver ständiga identitetsbeslut på ett helt annat sätt än tidigare. Det är först när man konfronteras med människor av annan kultur som man blir medveten om den egna identiteten. De gränsöverskridande identiteter som globaliseringen gett upphov till kräver reflexivitet, öppenhet och medvetenhet och en förmåga att se saker ur olika perspektiv. Det är ”både-och”-identiteter, snarare än ”antingen-eller”-identiteter. Precis som Ilona i ett av kapitlen i den här antologin genom att se både på svensk och arabisk TV blir medveten om olika perspektiv, då hon observerar skillnaden i ordval som t.ex. ”självordsbombare” kontra ”martyrer”, så utvecklar människor som ingår i transnationella grupper en reflexiv syn på världen, en öppenhet och en medvetenhet om motsatta synsätt i världen. De skaffar sig vad sociologin Ulrich Beck kallar en ”kosmopolitisk blick”. Det är inte fråga om någon ”morgonrodnad om allmän förbrödning mellan folken, ingen fritt svävande utblick över världen eller en påbjuden kärlek till människor från främmande länder”. Snarare rör det sig om en kosmopolitisk realism, en insikt om att de gamla distinktionerna mellan inne och ute, mellan nationellt och internationellt och mellan ”vi” och ”dom” i grunden har förändrats.⁴¹⁵

I flera av artiklarna ges exempel på att ungdomar integrerar motsatta synsätt i sin identitet. Gränsöverskridandet har lett till uppkomsten av en ny typ av kosmopolitiska identiteter, som inte endast är elitistiska. Oavsett social klass medför globaliseringen att människor ingår i sammanhang som ofta kräver en ”kosmopolitisk blick”, dvs. en förståelse och acceptans av olikhet. Detta innebär inte att alla är jämlika i det globaliserade samhället. Människor har mer eller mindre resurser och makt till sitt förfogande, och konkurrensen har tvärtom skärpts på den globala arenan. Skillnaden går emellertid inte mellan en global elit och ett lokalt folk utan mellan grupper som har mer eller mindre makt. Den kosmopolitiska blicken grundar sig på att alla numera är involverade och beroende av de globala processerna. Även om nationalstaterna inte försvinner får de en annan roll. För att överleva måste de samarbeta.⁴¹⁶ Det är inte längre möjligt att hålla sig utanför dem. Detta kräver i sin tur en reflexiv hållning och en nödvändighet av att problematisera sin egen roll i de sammanhang man ingår. Den nya kosmopolitismen som växer fram i det globala samhället gör det omöjligt att avskärma sig.

⁴¹⁵ Beck, 2005, s. 31.

⁴¹⁶ Beck, 2005, s. 271.

Sammanfattningsvis kan konstateras att globaliseringen har givit upphov till en spänning mellan flöde och slutenhet (flow and closure), där slutenheten innebär exkluderande identiteter vars yttersta konsekvens är det etniska våldet.⁴¹⁷ Även om vi inte ifrågasätter denna uppenbara risk, vill vi framhäva de positiva sidorna och t.o.m. nödvändigheten av identitetsskapande i ett globaliserat sammanhang. För att citera Stuart Hall “You’ve got to find out who you are in the flux of the past and the present”⁴¹⁸.

När vi skriver detta pågår världsmästerskapet i fotboll. För Sverige tävlar favoriterna Zlatan och Henke Larsson som båda har sina rötter utanför Sverige. Gatorna genljuder av musik, tutande och glädjetjut från nybakade studenter på lastbilsflak dekorerade med flaggor från alla världens hörn, inklusive Sverige. Denna glada blandning och uppvisning av olika nationaliteter ser vi som något mycket positivt. Att framhäva sin identitet, att hävda den mot kulturellt förtryck och krav på likriktning, är inte destruktivt så länge det inte sammankopplas med värderingar om överlägsenhet respektive underlägsenhet. Tvärtom är ofta kunskapen och medvetenheten om den egna personen och gruppen och dess förhållande till andra en förutsättning för relationer och ömsesidig tolerans. Ungdomar som ingår i mångkulturella sammanhang kan fungera som brobyggare mellan civilisationer, men detta förutsätter en omgivning som inte placerar oss alla i avgränsade, åtskilda rum.

⁴¹⁷ Appadurai, 2003.

⁴¹⁸ Hall, 1996, s. 349.

Referenser

- Abrahamian, Ervand (1982) *Iran: Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Ahmadi, Nader (2000) "Kulturell identitet i gungning". I Allwood, M. & Franzén, E. C. (red.), *Tvärkulturella möten. Grundbok för psykologer och socialarbetare*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Ahmed, Ishtiaq (1999) "The 1947 Partition of Punjab: Arguments put forth before the Punjab Boundary Commission by the Parties Involved". I Talbot, I. & Singh, G. (red.), *Region and Partition: Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent*. Karachi: Oxford University Press, s. 116-64.
- Ahmed, Ishtiaq, (1998) *State, Nation and Ethnicity in Contemporary South Asia*. London and New York: Allen & Unwin.
- Alanen, Leena (1992) *Modern childhood? Exploring the 'child question' in sociology*. Publication series A. Research reports 50. Institute for Educational Research: University of Jyväskylä.
- Ander, Birgitta (2000): "Alla andra sitter bara och pratar". D-uppsats, Göteborgs universitet, inst. för socialt arbete.
- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Benedict (1992) *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg: Daidalos AB.
- Andersson, Åke E., Fürth, Thomas & Holmberg, Ingvar (1993) *70-talister. Om värderingar förr, nu och i framtiden*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Andersson, Stefan, (1983) *Assyrierna : en bok om präster och lekmän, om politik och diplomati kring den assyriska invandringen till Sverige*. Stockholm : Tiden.
- Anzieu, Didier (2000) *Hudjaget. Om hudens psykiska betydelse*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun (2003) "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization". I Meyer, Birgit, & Peter Geschiere (red.), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Aronson, Jonhatan (2001) "The communications and Internet revolution". I Baylis, John, & Smith, Steve (red.), *The Globalization of World Politics: An introduction to international relations*. New York: Oxford University Press Inc.
- Atlas.ti. Visual Qualitative Data Analysis, Management, Model Building in Education, Research and Business*. User's Manual and Reference. New Version 4.1.[www.atlasti.com, nedladdad 9.10.04]
- Ballard, Roger (1996) "The Emergence of Desh Pardesh". I Roger Ballard at al (red.), *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, New Delhi: D. K. Publishers Distributors (P) Ltd., s. 1-34.
- Barnett, Robert (1994) "Symbols of Protest". I Barnett, R. , & Akiner, S. (red.), *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst & Company.

- Barth, Fredrik (1969) "Introduction". I Barth, Fredrik (red.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen-Oslo: Universitetsforlaget, s. 9-38.
- Barth, Fredrik (1989) "The Analysis of Culture in Complex Societies", *The Vega Day Symposium 1988 – Culture in Complex Societies*. Stockholm: Folkens Museum Etnografiska 1989:3.
- Bass, Catriona (1998) *Education in Tibet. Policy and Practice Since 1950*. London: Tibet Information Network.
- Baudrillard, Jean (1983) *Simulations*. New York: Semiotext[e].
- Bauman, Zygmunt (2000) *Globalisering*. Lund: Studentlitteratur.
- Bauman, Zygmunt (1995) *Skärvor och fragment: Essäer i postmodern moral*. Göteborg: Daidalos.
- Beck, Ulrich (2004) *Den kosmopolitiska blicken eller: Krig är fred*. Göteborg: Daidalos AB.
- Bernstroff, Dagmar (2000) "Civil Societies in India and Pakistan", *Review*, Fall 2000, s. 6.
- Bhabha, Homi (2004) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bidwai, Praful; Vaniak, Achin (red.) (2000) *New Nukes: India, Pakistan and Global Disarmament*. Oxford: Signal Books.
- Björklund, Ulf (1981) *North to Another Country. The Formation of Suryoyo Community in Sweden*. Stockholm: EIFO.
- Bordieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bordieu, Pierre (1984) *Distinction: A social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bordieu, Pierre (1992a) *An invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bordieu, Pierre (1992b) *Texter om de intellektuella*. En antologi redigerad av Donald Brady. Stockholm: Stehag; Brutrus Östling Förlag Symposium.
- Borgström, Maria (1998) *Att vara mitt emellan. Hur spanskamerikanska ungdomar uppfattar villkoren för sin sociokulturella identitetsutveckling*. Stockholms universitet: Pedagogiska institutionen
- Borgström, Maria & Goldstein-Kyaga, Katrin (2002) "Det är mitt liv." *Identiteten och den etniska kontexten*. Texter från Migrations- och etnicitetsseminariet, nr. 1. Stockholms universitet: Pedagogiska institutionen.
- Borgström, Maria & Goldstein-Kyaga, Katrin (2003) "Fågel, fisk eller mitt emellan", *Invandrare & minoriteter*, nr.1.
- Borovic, Claudijo (2003) "Användardriven utveckling av virtuella världar", *Utmaningar. Mötet mellan pedagogiken och den digitala tekniken. Digitala Tankar*, nr 1. Hernwall, Patrik & Löfberg, Arvid (red.) Utbildningsprogrammet Multimedia pedagogik teknik. Stockholms universitet: Pedagogiska institutionen.
- Bruckman, Amy (1997) *MOOSE Crossing: Construction, Community, and Learning in a Networked Virtual World for Kids*.
<<http://www.cc.gatech.edu/fac/Amy.Bruckman>> Nedladdat 20 mars 2000.
- Calhoun, Craig (1994) "Social Theory and the Politics of Identity". I Calhoun, Craig (red.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell Publishers: Oxford.
- Calsamiglia Blancafort, Helena.; Tuson Valls, Amparo (1999) *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Cammaert, M-F. (1998) "La mujer berber en el centro de la vida familiar". I Vicente Moga Romero & Rachid Ahmed Raha (red.), *Mujer tamazight y fronteras culturales. Estudios acerca del status de la mujer berebery de sus condicionamientos s culturales*. Melilla: Servicio de Publicaciones.

- Casas Castañé, Marta (2000). *Fills de la Imigració. Segones generacions d'immigrats marroquins a Barcelona*. Barcelona: Associació Sòcio-Cultural Ibn Batuta (ASCIB).
- Castells, Manuel (1996) *The Information Age. Economy, Society, and Culture. Volume I. The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Castells, Manuel (1997) *The Information Age. Economy, Society, and Culture. Volume II. The Power of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Castells, Manuel (1998) *Identitetens makt. Ekonomi, samhälle och kultur*. Band II. Daidalos: Göteborg.
- Castles, Stephen (2000) *Ethnicity and Globalization: From Migrant Worker to Transnational Citizen*. London: Sage.
- Cheddie, Janice (1999) "From slavery to motherhood and beyond. Thoughts on a digital diaspora." I Cutting Edge, The Women Research Group (red.), *Desire by Design. Body, Territories, and New Technologies*. I B Taurines.
- Chivers, C. J. (2003) "Threats and Responses: Northern Iraq; Dreams of a Kurdish State Die, at Least for Now", *The New York Times*, Januari 22.
- Christie, Nils (1975) *Om skolan inte fanns*. Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Clark, Andy (2003) *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Robin (1997) *Global Diasporas. An Introduction*. London: University of Warwick.
- Connor, Walter (1972) *Nation-Building or Nation-Destroying*, World Politics, The Johns Hopkins University Press.
- Curl, Adam (1972): *Mystics and Militants*. London: Tavistock
- CyborgManifesto.html> Nedladdat 1 mars 1999.
- Davis-Floyd, Robbie & Dumit, Joseph (red.) (1998) *Cyborg Babies. From Techno-Sex to Techno-Tots*. London: Routledge.
- De la Corte Ibáñez (2003) "Análisis crítico de los discursos sobre inmigración y multiculturalidad en la España contemporánea". I Herrera Clavero, F., Mateos Claros, F, Ramirez Fernández, S., Ramirez Salguero, M. I. & Roa Venegas, J.M. (red.) *Inmigración, interculturalidad och convivencia*. Ceuta: Instituto de estudios ceutíes.
- De los Reyes, Paulina; Molina, Irene; Mulinari, Diana (red.) (2005) *Maktens (o)lika förklådnader : kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige : en festskrift till Wuokko Knocke*. Stockholm: Atlas.
- Deniz, Feryan (1996) *Assyriska/syrianska ungdomars inträde på arbetsmarknaden. Betydelsen av etnicitet, utbildning och genus*. Examensarbete. Stockholm: Lärarhögskolan, Studie- och yrkesvägledarutbildningen.
- Deniz, Fuat (1999) *En minoritets odysse. Upprätthållande och transformation av etnisk identitet i förhållande till moderniseringsprocesser. Det assyriska exemplet*. Doktorsavhandling. Uppsala universitet: Sociologiska institutionen.
- Deutsch, Karl W. (1953) *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Dieste; J. L. M. (1997). *El "moro" entre los primitivos. El caso del Protectorado. Español en Marruecos*. Barcelona: Fundación "la Caixa".
- Durham, Mikel (2004) *Buddha's Warriors. The Story of the CIA-Backed Tibetan Freedom Fighters, the Chinese Invasion, and the Ultimate-Fall of Tibet*. New York: Jenny P. Tarcher/Penguin.
- Ekvall, Jan (1997) *Andra generationens invandrare: demografi och arbetsmarknad*. Växjö: Högskolan i Växjö.
- Epstein, Arnold Leonard (1978) *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock Publications.

- Erbay, Vecdi (2003) "Malmisanij: Place of language is its native country", *Kurdish media*, <<http://www.kurdmedia.com/inter.asp?id=88>>
- Eriksen, Hylland Thomas. (2000) *Små platser – stora frågor: En introduktion till socialantropologi*. Nya Doxa: Nora.
- Eriksen, Hylland Thomas & Hemer, Oscar (1999) "Hybrid kreativitet", *Ambivalens og fundamentalisme: Seks essays om kulturens globalisering*. Oslo: Spartacus 1999.
- Erikson, Erik Homburger (1945/1995) "Childhood and tradition in two American Indian tribes". I Schlein, S. (red.), *A way of looking at things*. New York: Norton & Company.
- Erikson, Erik Homburger (1968) *Ungdomens identitetskriser*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Erikson, Erik Homburger (2002) *Den fullbordade livscykeln*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Faist, Thomas (1997) "From Common Questions to Common Concepts". I Hammar, T., Brochmann, G., Tamas, K., & Faist, T. (red.), *International Migration, Immobility and Development*, Oxford: Berg.
- Farquhar, J.N. (1967) *Modern Religious Movements in India*, Delhi: Munshiram Monoharlal.
- Flacks, Richard (1972) *Youth and Social Change*. Chicago: Markham.
- Fornäs, Johan & Boëthius, Ulf (1990) *Ungdom och kulturell modernisering*, FUS-rapport nr 2, Stockholm: Stehag, Symposion Bokförlag & Tryckeri AB.
- French, Rebecka (1996) "Tibetan Legal Literature: The Law Codes of the dGa'ldan pho brang". I Cabezón, J. I. & Jackson, R.R. (red.), *Tibetan Literature. Studies in Genre* Ithaca, New York: Snow Lion.
- Freud, Sigmund (1932/1996) "Föreläsningar. Orientering i psykoanalysen", *Samlade skrifter av Sigmund Freud*, Band 1. Stockholm: Natur & Kultur.
- Frønes, Ivar, Jenks, Chris, Qvortrup, Jens, Rizzini, Irene & Thorne, Barrie (1999) "Editorial: differentiation of childhood.", *Childhood*, Vol. 6 (2): pp 163-166.
- Frykman, Jonas (1998) *Ljusnande framtid. Skola, social mobilitet och kulturell identitet*. Lund: Historiska Media
- Furlong, A. & Cartmel, F. (1997) *Young People and Social Change. Individualization and risk in late modernity*. Buckingham: Open University Press.
- Gardezi, Hassan N. (2001) *The Islamist and Hindutva Politics: Identities of Outlook and Objectives*, paper presented to a joint session of Pakistan Council of Social Sciences, Islamabad Cultural Forum and Islamabad Social Sciences Forum on January 5, 2001.
- Garis, Ninos (2006) *Assyrier – ett folk i exil*.
<<http://ornina.org/aslan/egna/assy.htm>> Nedladdat den 1.7.06.
- Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishers
- Geschiere, P. & Meyer, B. (1999) "Introduction". I Peter Geschiere & Birgit Meyer (red.), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Giddens, Anthony (1997) *Modernitet och självidentitet. Självet och samhället i den senmoderna epoken*. Göteborg: Daidalos
- Giddens, Anthony (1999) *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*. London: Profile Books.
- Glaser, Barney (1978) *Theoretical Sensitivity. Advances in the Methodology of Grounded Theory*. San Fransisco: The Sociology Press, University of California.

- Glick Schiller, Nina; Fouron, Georges Eugene (2001) *Georges Woke up Laughing. Long Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham/London: Duke University Press.
- Glick Schiller, Nina, Bach, L. & Blanc-Szanton, C. (1992) *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences.
- Goldstein, Melvyn (1991) *A History of Modern Tibet. The Demise of the Lamaist State 1913-1951*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Goldstein-Kyaga, Katrin (1999) "Nonviolence as an Ethnic Identity Among Tibetans", *Nonviolence in Asia – the Art of Dying or a Road to Change?* Stockholms universitet: Centrum för stillahavsasienstudier, Pedagogiska institutionen, s. 19-34.
- Goldstein-Kyaga, Katrin (1993) *The Tibetans – School for Survival or Submission. An Investigation of Ethnicity and Education*. Stockholm: HLS Förlag.
- Goldstein-Kyaga, Katrin (2000) *Grounded Theory och fältmetod: Exempel från avhandlingen "The Tibetans – School for Survival or Submission"*. Texter om forskningsmetod. Nr. 6. Stockholm University: Department of Education.
- Goldstein-Kyaga, Katrin (2003) "The Tibetan Culture of Nonviolence". I Qvarsell, B., & Wulf, C., *Culture and Education*. (red.). *European Studies in Education*. New York, Berlin, Munster: Waxman 2003.
- Goldstein-Kyaga, Katrin (2006) *Från Hedin till Persson. Tibetfrågan från Hedin till Persson. En genomgång av forskning om Tibets politiska status och Sveriges förhållande till Tibet*. Stockholm: Amaryllis Media.
- Gordon, Hans ; Grosin, Lennart (1973) *Den dubbla identiteten. Judarnas anpassningsmönster i historisk och psykologisk belysning*. Akademisk avhandling. Stockholms universitet: Pedagogiska institutionen.
- Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.
- Gray, Chris Hables (2001) *Cyborg Citizen. Politics in the Posthuman Age*. New York & London: Routledge.
- Gurr, Ted Robert; Harff, Barbara (1994) *Ethnic Conflicts in World Politics*. San Fransisco, Oxford: Westview Press.
- Haglund, Charlotte (2005) *Social Interaction and Identification among Adolescents in Multilingual Suburban Sweden. A study of institutional order och sociocultural change*. Stockholm University: Centre for Research on Bilingualism.
- Hall, Stuart (1980) *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Hutchinson & Co.
- Hall, Stuart (1996) "Ethnicity: Identity and Difference". I Eley, G., & Suny, R.G. (red), New York, *Becoming National. A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Hannerz, Ulf (1998) *Transnational connections. Culture, people and places*. London, New York: Routledge.
- Hannerz, Ulf (red) (1990) *Medier och kulturer*. Stockholm: Carlssons.
- Haraway, Donna (1991) "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". I Haraway, Donna (red.), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Hassanpour, Amir (1998) "Satellite Footprints as National Borders: Med-TV and the Extraterritoriality of State Sovereignty", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 18, No 1.
- Have, Paul ten (1970) "Emancipation and Culture", *Mens en Maatschappij*, 45:246-257, Amsterdam.

- Held, David & McGrew, Anthony (1999) *Global transformations : politics, economics and culture*. London: Polity Press.
- Held, David & McGrew Anthony (2000) "The Great Globalization Debate: An Introduction". I Held, David & McGrew, Anthony (red.), *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press.
- Heller, Monica (1988) *Codeswitching; anthropological and sociolinguistic perspectives*. New York: Mouton de Gruyter.
- Hernwall, Patrik (2003a) "Virtual Society", *Utmaningar. Mötet mellan pedagogiken och den digitala tekniken. Digitala Tankar*, nr 1. Hernwall, Patrik & Löfberg, Arvid (red.) Utbildningsprogrammet Multimedia pedagogik teknik, Pedagogiska institutionen, Stockholms universitet.
- Hernwall, Patrik (2003b) *barn@com – att växa upp i det nya mediasamhället*. Stockholm: HLS Förlag.
- Hernwall, Patrik (2004) "ViS[ion] – a short presentation of the research project Virtual Society." *Envision. The New Media Age and Everyday Life. Digital Thoughts, 2 & ViS reports #1*. Hernwall, Patrik (ed.) Utbildningsprogrammet Multimedia pedagogik teknik, Pedagogiska institutionen, Stockholms universitet.
- Hernwall, Patrik, Borovic, Claudijo, Lundmark, Sofia & Löfberg, Arvid (2005) *Att ta sin vardag i anspråk – hur teknik blir ett medel i människans vardagsliv*. Slutrapport forskningsprojektet Virtual Society – beyond mobility. [<http://www.mmedu.net/project/vis>]
- Hewitt, J. Patrik (1979) *Jaget och samhället. Socialpsykologi ur den sociala interaktionismens perspektiv*. Stockholm: Wahlström & Wistrand.
- Himmelstrand, Ulf; Ahrne, Göran; Lundberg, Lars; Lundberg, Leif (1981) *Beyond Welfare Capitalism*, London: Heineman Education Books Ltd.
- Hirst, Paul; Thompson, Glenys (1999) *Globalization in Question*. Cambridge: Polity Press.
- Hockey, Jenny; James, Allison (1993) *Growing Up and Growing Old. Ageing and Dependency in the Life Course*. London: Sage.
- Holm Sørensen, Birgitte (2001) "Chat – identitet, krop og kultur". I Holm Sørensen, Birgitte (red.), *Chat. Leg, identitet, socialitet og læring*. Köpenhamn: Gads forlag.
- Hoodbhoy, Pervez, *Our Blind Nuclear Prophets*, opublicerat paper distribuerat med e-post av Ishtiaq Ahmed 9 februari 2001 inom Pakistanis for Peace and Alternative Development (PPAD)
- Huntington, Samuel (1998) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London, New York, Sydney, Tokyo, Toronto, Singapore: Touchstone Books.
- International Commission of Jurists (1997) *Human Rights and the Rule of Law*. Geneva: International Commission of Jurists.
- Jaffrelot, Christophe, (1998) *The Hindu Nationalist Movement in India*, New Delhi: Viking, Penguin Books, s. 449-68.
- James, William (1890) *The Principles of Psychology*. New York: Holt.
- Johansson, Annica (2003) "Cyborgstudent. Reflektioner kring teknikmedierad kommunikation i utbildningssammanhang." *Utmaningar. Mötet mellan pedagogiken och den digitala tekniken. Digitala Tankar*, nr 1. Hernwall, Patrik & Löfberg, Arvid (red.) Utbildningsprogrammet Multimedia pedagogik teknik, Pedagogiska institutionen, Stockholms universitet.

- Johansson, Barbro (2000) *Kom och åt! Jag skall bara dö först. Datorn i barns vardag*. Akademisk avhandling. Skrifter från Etnologiska föreningen i Västsverige, 31. Göteborgs universitet, Etnologiska institutionen.
- Jonsson, Britta (1983) *Alternativa livsformer i sjuttioalets Sverige*. Academic Thesis. Uppsala University, Dpt of Sociology.
- Jonsson, Britta, (1995) "Youth Life Projects in Contemporary Sweden. A Cross Section Study". I Britta Jonsson (red.), *Studies on Youth and Schooling in Sweden*, Stockholm: Stockholm Institute of Education Press; Centre for Child and Youth Research.
- Jonsson, Britta (1999) "Unga vuxna, deras livsprojekt och tankar om framtida yrke". I Hagström, Tom (red.), *Ungdomar i övergångsåldern - handlingsutrymme och rationalitet på väg in i arbetslivet*. Lund: Studentlitteratur.
- Jonsson, Britta (2001) "Ungdomars livsprojekt. Upplevelser av framtidshot och ansvar i ett föränderligt samhälle". I Andersson, Bengt-Erik (red.), *Ungdomarna, skolan och livet*. Stockholm: HLS Förlag.
- Jonsson, Stefan (2005) *Världen i vitögat: tre essäer om västerländsk kultur*. Stockholm : Norstedt, (Finland).
- Karlsson, Gunnar (1988) "A phenomenological psychological study of decision and choice", *Acta Psychologica*, 68, 7-25.
- Karlsson, Gunnar (1993) *Psychological qualitative research from a phenomenological perspective*. Stockholm: Almkvist & Wiksell.
- Karlsson, Gunnar (1999) "Emprisk fenomenologisk psykologi". I Allwood, C. M. & Erikson, M. G. (red.), *Vetenskapsteori för psykologi och andra samhällsvetenskaper*. Lund: Studentlitteratur.
- Karlsson, Gunnar; Lundin, Robert (2001). *Identiteten som den visar sig vid beslutsfattande – En fenomenologisk studie*. Forskningsrapporter, nr 68. Stockholm: Pedagogiska institutionen.
- Kendal. (1980) "Kurdistan in Turkey". I Chaliand, G. (red.), *People without a Country: The Kurds and Kurdistan*. London: Zed Press.
- Kinnvall, Catarina (2003) "Identitetsstudier – översikt", i Petersson, Bo & Robertson, Alexa (red.), *Identitetsstudier i praktiken*. Malmö: Liber.
- Kirkup, Gill, Janes, Linda, Woodward, Kathryn & Hovenden, Fiona (red.) (2000) *The Gendered Cyborg. A Reader*. London: Routledge & The Open University.
- Klein, Naomi (2000) *No Logo, No Spce, No Choice, No Jobs*. London: Flamingo.
- Kuutmann, Alar (1984) *Om kurder*. Linköping: LTAB
- Lange, Anders (1999) Invandrare om diskriminering: en enkät och intervjuundersökning om etnisk diskriminering på uppdrag om Diskrimineringsombudsmannen (DO). Stockholm: Centrum för invandringsforskning (CEIFO).
- Lange, Anders & Westin, Charles (1981) *Etnisk diskriminering och social identitet. En rapport från diskrimineringsutredningen*. Stockholm: Liber Förlag.
- Lapid, Yosef (1997) "Culture's Ship: Returns and Departures in International Relations Theory". I Lapid, Y. & Kratoch, F. (red.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers.
- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand (1985) *The language of psychoanalysis*. London: The Hogarth Press.
- Leonard, K. I. (1997) *The South Asian Americans*. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Lévy, Pierre (1997) *Collective intelligence. Mankind's emerging world in cyberspace*. New York: Plenum trade.
- Lévy, Pierre (1998) *Becoming Virtual. Reality in the Digital Age*. New York: Plenum trade.

- Lilliengren, Peter & Werbart, Andrzej (2005) "A Model of Therapeutic Action Grounded in the Patient's View of Curative and Hindering Factors in Psychoanalytic Psychotherapy", *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*. Vol. 42, No 3.
- Lundin, Robert (2003) *Identitet och beslutsfattande. Konstitution, relation och kreation*. Doktorsavhandling. Stockholm: Pedagogiska institutionen
- Malik, R. (1998) *Ethnicity and Human Rights in South Asia*, New Delhi: Sage Publications.
- Malkki, Liisa (1996) "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees". I Eley, G., Suny, R.G. (red.), *Becoming National. A Reader* New York, Oxford: Oxford University Press 1996.
- McDowall, David (1997) *A Modern History of the Kurds*. Omarbetad upplaga.: London: I.B. Tauris.
- McLuhan, Marshall (1964/1994) *Understanding media: the extension of man*. Cambridge, Massachusetts: MIT press.
- Mead, George Herbert (1969/1934) *Mind, self and society*. Förk: MSS. Red: Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, Margaret (1970) *Culture and commitment*. London: The Bodley Head.
- Meyer, Birgit & Geschiere, Peter (1999) *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Meyer, Birgit; Geschiere, Peter (2003) "Introduction". I Meyer, B & Geschiere, P. (red.), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Molina, Irene & Mulinari, Diana (2005) "Kalla mörkret natt!: kön, klass och ras/etnicitet i det postkoloniala Sverige", de los Reyes, P.; Molina, I.; Mulinari, D. (red.), *Maktens (o)lika förklädnader: kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige : en festskrift till Wuokko Knocke*. Stockholm: Atlas.
- Mousseau, Demet Yalcin (2001) "Democratizing with Ethnic Divisions. A Source of Conflict", *Journal of Peace Research*, 38, (5), pp 547-56.
- Nakamura, Lisa (2002) *Cybertypes. Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*. London & New York: Routledge.
- Nash, Kate. (2000) *Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics, and Power*. Blackwell Publishers: Oxford.
- Nicholson, Michael. (1999) "How novel is globalisation?". I Shaw, Martin (red.), *Politics and Globalisation: Knowledge, Ethics and Agency*. Routledge: London.
- Nilsson, Per (1998) *Fritid I Skilda Världar. En undersökning om ungdomar och fritid i ett nationell och kontextuell perspektiv*. Stockholm: Ungdomsstyrelsen.
- Norbu, Dawa (1985) "An Analysis of Sino-Tibetan Relationships, 1245-1911: Imperial Power, Non-Coercive Regime and Military Dependency". I Aziz, B. N., Kapstein, M. (red.), *Soundings in Tibetan Civilization*. New Delhi: Manohar, s.176-195.
- Norbu, Dawa (2001) *China's Tibet Policy*. Richmond, Surrey 2001.
- Norbu, Jamyang (1979) *Horseman in the Snow. The Story of Aten, an Old Khampa Warrior*. Dharamsala: Information Office, Central Tibetan Secretariat.
- Norbu, Thupten & Thurnbull, Colin (1970) *Tibet*. New York: A Clarion Book.
- O'Shea, M. T. (1994) "The question of Kurdistan and Iran's international borders." I McLachlan, K (red.), *The Boundaries of Modern Iran*, London: UCL Press.
- Ogden, Thomas (1996) *The primitive edge of experience*. London: Karnac.
- Pettersson, Bo & Robertson, Alexa (2003) "Inledning". I Pettersson, Bo & Robertson, Alexa (red.), *Intervjubarerade studier av kollektiva identiteter*. Malmö: Liber.

- Pettman, Jindy Jan. (1997) "Gender Issues". I Baylis, John & Smith, Steve (red.), *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Poster, Mark (1995) *The Second Media Age*. Cambridge: Polity Press.
- Poster, Mark (2004) "Perfect Transmissions: Evil Bert Laden". I Hernwall, Patrik (red.), Envision. *The New Media Age and Everyday Life. Digital Thoughts, 2 & ViS reports #1*. Utbildningsprogrammet Multimedia pedagogik teknik, Pedagogiska institutionen, Stockholms universitet.
- Qvarsell, Birgitta (1988) *Barn, kultur, inläring. Om skolbarns utvecklingsuppgifter i ett "mediesamhälle"*. Centrum för barnkulturforskning, nr 11. Stockholm: Centrum för barnkulturforskning.
- Qvortrup, Lars (1999) "Informationssamfundet: Det hyperkomplekse samfund". I Braa, K, Hetland, P & Liestøl, G (red.), *Netts@mfunn*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Reich, Charles A. (1971) *Mot en ny värld. Hur ungdomsrevolten skapar ett samhälle, där livskvalitet går före ekonomisk framgång*. Stockholm: Aldus
- Richardson, Hugh (1984/1962). *Tibet and Its History*. Boulder, London: Shambala.
- Ricoeur, Paul (1992). *Oneself as another*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson, Roland. (1995) "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity". I Featherstone, Mike, Lash, Scott & Robertson, Roland (red.), *Global Modernities*. London: Sage Publications.
- Rosen Jeffrey (2000) *The unwanted gaze. The distribution of privacy in America*. New York: Random House
- Rosenberg, Justin (2002) *The Follies of Globalisation Theory*. London: Verso.
- Roszak, Theodore (1973): *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*. London: Faber and Faber
- Rothman, Jay "From Interests to Identities", *Journal of Peace Research*, 38, 1997 (3), s. 289-305.
- Rouse, Roger. (1995) "Questions of Identity: Personhood and collectivity in transnational migration to the United States", *Critique of Anthropology*, Sage, Vol. 15(4).
- Roy, Anundhati (2000) "Introduction". I Bidwai, Praful & Vaniak, Achin (red.), *New Nukes: India, Pakistan and Global Disarmament*. Oxford: Signal Books.
- Runfors, Ann & Sjögren, Annick (1994). *Language, Dominance and Resistance. An ethnological perspective on teaching and learning Swedish in an immigrant environment in Sweden*. Botkyrka: The Multicultural Center.
- Ryan, N. (1997) *Television Nation*, Wired March 1997.
- Samad, Y., "Nuclear Pakistan: The Emergence of a Peace Movement", *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 31, No 2/April-June 1999, s. 14-22
- Samad, Yunas (1998) "Media and Muslim Identity: Intersection of Generation and Gender", *Innovation*, 10(4), s. 3-5.
- Sartre, Jean-Paul (1956). *Being and nothingness*. New York: Philosophical Library Inc.
- Saville-Troike, M. (1989). *The ethnography of Communication. An introduction*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Sawyer, Lena & Kamali, Masoud (red.) (2006) *Utbildningens dilemma: Demokratiska ideal och andrafierande praxis*. Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. Stockholm: Fritze.
- Schafer, Roy (1968). *Aspects of internalization*. Madison, Connecticut: International Universities Press.

- Schieffelin, Bambi B. (1990). *The Give and Take of Everyday Life. Language Socialization of Kaluli children*. New York, Port Chester, Melbourne, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schofield, V. (2000) *Kashmir in Conflict*, London: I. B. Tauris.
- Scholte, J. A. (2000) *Globalization: A Critical Introduction*, Houndsmill and London: Macmillan.
- Scholte, Jan Aart (2002) "What is globalization? The Definitional Issue – Again", CSGR Working Paper Nr. 109/02. Centre for the Study of Globalisation and Regionalisation, Economic & Social Research Council, the University of Warwick, December 2002 <www.csgr.org> Nedladdat 15.2.04.
- Scholte, Jan. Aart. (2000) *Globalization: A Critical Introduction*. New York: Palgrave.
- Schwartz, Ronald D. (1994) *Circle of Protest. Political Ritual in the Tibetan Uprising*. London: Hurst & Company.
- Scott, James C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.
- Shakya, Tsering (1999) *The Dragon in the Land of Snows. A History of Modern Tibet Since 1947*. London: Pimlico 1999.
- Shakya, Tsering "Tibet och Vesten: Myten om Shangri-la", *Samtiden* nr. 1, 1993, s. 14-18.
- Sharma, K.; Khan, A., "Give Peace a Chance", *The Hindu*, 6 June 1998.
- Sheikhmous, Omar (2000) *Crystallisation of a New Diaspora: Migration and Political Culture Among the Kurds in Europe*. BRIIFS Volume 2, number 1 Spring 2000.
- Sheikhmous, Omar. (2003) "Crystallisation of a New Diaspora: Migration and Political Culture Among the Kurds in Europe", <<http://www.ceifo.su.se/en/Artic/kurds.htm>>.
- Similar, Matti: "Andra generationens invandrare i den svenska skolan". I Erikson, R. & Jonsson, J.O. (red.), *Sorteringen i skolan. Studier av snedrekrytering och utbildningskonsekvenser*. Stockholm: Carlssons 1994.
- Sjögren, Annick. (1993). *Här går gränsen. Om integritet och kulturella mönster i Sverige och Medelhavsområdet*. Stockholm: Mångkulturellt Centrum. Sveriges Invandrarinstitut och Museum. Arena.
- Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Smith, Anthony D. (1989) *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Basil Blackwell.
- Smith, Warren W. (1997) *Tibetan Nation. A History of Tibetan nationalism and Sino-Tibetan Relations*. New Delhi: Harper Collins Publ.
- Søby, Morten (1998a) *Collective Intelligence - Becoming Virtual*. Paper/16. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft: Medie-Generation, Universität Hamburg. <<http://www.uio.no/~mortenso/Collective.Intelligence.html>> Nedladdat 7 december 2000.
- Søby, Morten (1998b) „Vi er alle kyborgere“, *Nordisk pedagogik*, vol 18, nr 1, pp 16-35.
- Spännar, Christina (2003) "Dubbelhet – problem eller tillgång?", *Invandrare & minoriteter*, 1/2003.
- Stier, Jonas (2003) *Identitet. Människans gåtfulla porträtt*. Stockholm: Studentlitteratur.
- Stone, Rosanne Alluquère (1995) *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

- Strauss, Anselm; Corbin, Jiliete (1990) *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory. Procedures and Techniques*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications.
- Tapscott, Don (1998) *Growing Up Digital. The rise of the Net Generation*. New York: McGraw-Hill.
- Taylor, C. (1989) *Sources of self. The making of the modern identity*. Melbourne: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1995) *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Göteborg: Daidalos.
- Thörn, Håkan (2002) *Globaliseringens dimensioner. Nationalstat, världssamhälle, demokrati och sociala rörelser*. Stockholm: Atlas.
- Tidskriften Tibet*, ”Jag är hårdnackad, inte modig.” Intervju med Takna Jigme Sangpo. nr. 4, 2002, s. 8-9.
- Tiljander Dahlström, Åsa (2001) *No Peace of Mind. The Tibetan Diaspora in India*. Uppsala University: Department of Cultural Anthropology and Ethnology.
- Todorov, Tzvetan (1982) *Theories of the symbol*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tomlinson, John (1999) *Globalisation and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Tönnies, Ferdinand (1996) *Community and Society (Gemeinschaft and Gesellschaft)*. New Brunswick, London: Transactions Publishers.
- Ungdomsstyrelsen (1998): *Ny tid – Nya tankar?*
- Vali, Abbas (1996) ”Nationalism and Kurdish Historical Writing”. I Keyder, Öncü and Pamuk (red.), *New Perspectives on Turkey*. Istanbul, published by The Economic and Social History Foundation of Turkey.
- Vali, Abbas (1998) ”The Kurds and their ‘Others’: Fragmented Identity and Fragmented Politics”, *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol XVIII No. 2.
- van Bruinessen, (2003) *M. the Kurds in movement: Issues, Organization, Mobilization*. Utrecht University.
<http://www-leland.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/Nedladdat> 6.7.06.
- van Bruinessen. M. (2000) *Transnational aspects of the Kurdish question*. Working paper, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, Florence.
 <http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurds_in_movement.htm>. Nedladdat 6.7.06.
- van Walt van Praag, M. (1987) *The Status of Tibet. History, Rights, and Prospects in International Law*. Boulder/Colorado: Westview Press.
- Vygotsky, Leo S. (1978). ”Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes”. I Cole, M. et al. (red.), *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes* Cambridge: Cambridge University Press.
- Wahlbeck, Östen. (1999) *Kurdish Diasporas: A Comparative Study of Kurdish Refugee Communities*. London: Macmillan Press.
- Walker, Connor (1994) *Ethnonationalism: the quest for understanding*, Princeton University Press.
- Wallace, Claire & Kovatcheva, Sijka (1998) *Youth in Society. The Construction and Deconstruction of Youth in East and West Europe*. Basingstoke: MacMillan Press Ltd.
- Weiner, M. (1993) ”Security, Stability and International Migration”. I M. Weiner, M. (red.), *International Migration and Security*, Boulder: Westview Press, 1993, s. 1-35.
- Wertsch, James. V. (1988). *Vygotsky y la formación de la mente. Cognición y desarrollo humano*. Buenos Aires: Paidós.

- Young, M. Iris (2002) *Att kasta tjejkast: Texter i feminism och rättvisa*. Stockholm: Atlas.
- Ziehe, Thomas (1989) *Kulturanalyser. Ungdom, utbildning, modernitet*. Stockholm/Stehag: Symposion bokförlag.
- Ålund, Aleksandra (2000) *Multikultiungdom*. Lund: Studentlitteratur.

Index

A

anti-essentialismen, 74
assimilera, 51, 123, 213
autencitet, 25, 88, 216

B

blandidentiteter, 23
blandkulturer, 23
boddhisattva, 201, 202, 203
buddhistisk, 200, 212

Ch

chattsidor, 99

C

civilisation, 94, 102, 136, 147,
199, 210

D

Dalai lama, 27, 197, 200, 201,
202, 203, 204, 206, 207, 209,
210, 212
demokrati, 15, 18, 197, 198, 202,
231
dialektisk, 198
diaspora, 23, 54, 58, 66, 72, 76,
77, 85, 93, 94, 96, 102, 103,
104, 105, 106, 205, 223
global, 26, 93, 97, 105, 132, 152
diasporan, 26, 58, 66, 67, 70, 72,
77, 78, 79, 83, 85, 86, 87, 88,
90, 93, 94, 96, 104, 152, 169,
173, 174, 175, 177, 178, 179,
182, 183, 186, 187, 189, 190,
192, 195, 196, 208, 217

dynamisk,, 198

E

enklaver, 102
erkännande, 14, 16, 18, 35, 37,
68, 212
essentialism, 73
essentialistisk, 71, 73, 76, 88
etnicitet, ix, x, 21, 23, 54, 57, 223,
228
etnisk
organisation, 23
tillhörighet, 57, 200

etniska

grupper, 17, 18, 22, 23, 29, 57, 58, 61,
212
konflikter, 17, 197
minoriteter, 19, 59, 68, 95

exil, 197, 200, 201, 202, 204, 206,
208, 209, 210, 211, 212, 213,
224

F

fenomenologi, xi
fenomenologiskt, psykologiskt
perspektiv, 24
flyttningar, 20
folkvandringarna, 20, 127
föreställd gemenskap, 23, 63, 87
föreställningar
essentialistiska, 17
förflyttningar, 20
fred, 15, 95, 151, 209, 222
fredsfilosofi, 197
fredsnätverk, 24, 152

frihet, 15, 17, 84, 85, 86, 116,
138, 197, 198, 201, 204, 206

G

gemeinschaft, 13
gesellschaft, 13
global fredsrörelse, 27
globala städer, 27, 127, 146, 148
globalisering, vii, ix, 14, 16, 18,
19, 21, 29, 31, 42, 57, 59, 60,
64, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 78,
88, 89, 90, 96, 97, 98, 130,
197, 224
homogeniserande tendenser, 15
kulturella flöden, 19
ökad sammanknytning, 19
globaliseringen, 13, 14, 15, 18,
19, 20, 21, 25, 27, 29, 42, 57,
64, 65, 68, 69, 70, 71, 75, 76,
77, 89, 96, 97, 98, 106, 127,
130, 131, 146, 151, 197, 215,
216, 218, 219
globalism, 22
globalitet, 14, 20
globalschaft, 13, 53, 215
glokalisering, 57, 71
gränsöverskridande identiteter.,
17

H

hemsidor, 26, 69, 77, 99, 208
hybridisk, 23
hybriditet, 85, 87, 88
hyperverklighet., 25

I

ickevåldsstrategier, 197
idem, 22, 32
identifikation, 21, 22, 23, 24, 38,
40, 41, 58, 73, 78, 80, 109,
128, 131, 146, 151, 217
identiter
kollektiva, 16, 22, 48, 58, 73, 74, 107,
211, 228

identitet, vii, ix, x, xi, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 45,
52, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 68,
70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 89,
90, 91, 93, 94, 98, 101, 103,
104, 105, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 123, 124, 127,
129, 130, 131, 132, 133, 136,
137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 145, 146, 147, 148, 149,
151, 152, 198, 199, 200, 202,
203, 204, 205, 206, 208, 209,
210, 211, 212, 213, 215, 216,
217, 218, 219, 221, 223, 224,
226, 227
diaspora, 26, 146, 210, 211, 215
etnisk, 26, 71, 91, 146, 215
etnopolitisk, 212
flykting, 204, 205
identitetshierarkier, 25
instrumentell, 25
kollektiv, 16, 22, 48, 73, 74, 84, 89,
125
kosmopolitisk, 212, 215
kreoliserad, 213
kulturell, 23, 71
kurdisk, 26, 90
Legitimerande, 16
Motståndsidetit, 16
narrativ identitet, 32, 215
nationell, 16, 18, 57, 59, 60, 61, 62,
129, 132, 137, 142, 143, 146, 149,
152, 198, 202, 204, 210, 212, 215,
217, 228
personlig, 22, 29, 33, 84, 133, 142,
204
primordial etnisk identitet, 25

- Projektidentitet, 16
 som något essentiellt, 23
 tillskriven, 22, 23, 25
 transkulturell, 26, 146
 västerlänningar, 104
- identiteter**
 individuella, 16, 31, 35, 42, 48
 kollektiva, 16
 kosmopolitiska, 131
 nationella, 25, 131
 rotlösa, 131
 transnationella, 35, 131
- Identitetsarbetet, 136**
 identitetsfristad, 26, 86, 90
 identitetskriser, 26, 35, 145, 224
 identitetspolitik, 16, 71, 73, 76,
 78, 79, 83, 84, 85
 identitetsskapandet, 13, 29, 36,
 55, 81
 identitetsupplevelse, 31, 36
 identitetsutveckling, ix, 24, 25,
 42, 45, 109, 222
- ideologi**
 vålds- och ickevåldsideologi, 198
- IKT**
 informations- och kommunikation, 13,
 19, 21, 26, 47, 144, 151, 216
- individualisering, 158, 161, 167**
 individualiseringsprocess, 27
- intellektuella, 15, 27, 53, 87,**
 169, 170, 174, 176, 177, 178,
 179, 182, 186, 187, 193, 195,
 196, 203, 205, 211, 217, 218
- interetniskt, 24**
 Internet, 20, 25, 27, 29, 45, 46,
 47, 48, 50, 51, 52, 54, 68, 69,
 99, 107, 114, 128, 131, 152,
 207, 208, 217, 221, 228
- Internetskaféer, 208**
 invandringen, 21, 65, 123, 200,
 221
- invandringsforskning, 128, 146,
 227
 ipse, 32
- K**
 kamp, 19, 60, 78, 83, 102, 205,
 206, 216, 217
 kärnladdningar, 169
 koder, 24, 100, 110, 111, 122,
 124, 130, 143, 145, 149
 kodväxling, 110, 127, 130, 145,
 216
 kommunikationsflöde, 25, 43
 kommunikationsformer, 205
 konflikt, 15, 43, 48, 145
 konflikter
 identitetsbaserade konflikter, 18, 212
 konstruktivismen, 23
 kontextuell syn, 198
 kontinuitet, 32, 63, 130
 kosmopoliter, 141
 kosmopolitisering, 22
 kosmopolitism, 22, 89, 90, 127,
 133, 147, 152, 215
 Kosmopolitism, 22, 147
 kreolsk, 23
 kultur
 fredskulturen, 205
 heterogenisering, 14, 15, 151, 197
 homogenisering, 14, 20, 48, 61, 76,
 78, 151
 ickevåldskulturen, 15, 212
 kreolisering, 14, 197
 kulturell homogenitet, 18, 131,
 132, 199
 kulturella system, 26, 100, 132,
 136, 143, 145, 146, 147, 215
 kulturen
 fredskulturen, 152, 197, 198
 kulturkrockar, 128
 kurd, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 87,
 88, 139

kurdiska ungdomar, 24, 71, 72,
73, 74, 78, 79, 80, 82, 85, 86,
87, 90, 91, 213
Kurdistan, xi, 58, 59, 60, 61, 62,
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72,
73, 74, 76, 77, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 91, 227, 228

L

lingua franca, 62, 63, 67
livskris, 39

M

maktens symboler, 206
mångkulturell stat, 17
mångkulturella, 17, 26, 58, 100,
128, 129, 137, 140, 141, 144,
145, 146, 148, 149, 218, 219,
231
mångkulturella samhället, 17, 231
mänskliga rättigheter, ix, 65, 87,
204
MED-TV, 68
medvetenhet, 14, 57, 65, 66, 78,
112, 127, 157, 160, 218
meningsskapande, 24, 45, 47, 52
Migration, 230
minoritetsgrupper, 17, 18, 57, 132
monokulturellt, 17
motkultur, 157, 158, 159, 160,
164
multipla lojaliteter, 22
muslim, 116, 121, 125

N

nation, 25, 59, 60, 61, 63, 73, 87,
89, 132, 133, 147, 212, 213,
216
nationalism, ix, 16, 62, 63, 79, 87,
88, 198, 199, 225, 230
nätverk, 13, 15, 20, 46, 48, 58, 69,
77, 85, 97, 102, 148, 151, 165,
166, 218
etniska, 106

nya

gruppbildningar, 21, 216
kommunikationsformer, 13
kulturer, 14, 97
roller, 25

nya rasismen, 82

O

offentliga rum, 26, 84, 91
offerdiaspora, 93, 94, 104

P

Panchen lama, 202, 204
politiska rörelser, 27, 30, 58, 218
postmodernistiska paradigmet, 24
provsprängningar av kärnvapen,
169
psykologiskt perspektiv
psykologiskt, 24

R

religiös symbol, 200, 202, 204
rörelse
ickevåldsrörelse, 152, 197, 208, 209,
212
proteströrelse, 206
rörelser, 24, 27, 83, 89, 147, 151
fredsrörelser, 14, 15, 197
fredsrörelserna, 169
sociala, 15, 89, 90, 151, 154, 231
sociala rörelser, 153, 155, 156, 158,
161
rotlöshet, 22, 26, 43, 127, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 140, 142, 145, 147, 148

S

samförstånd, 15
siouxindianerna, 39
självständighet, 27, 84, 197, 202,
209, 212
social arena, 25, 54

sociala roller, 24, 25
socialkonstruktionismen, 23
stat, 24, 25, 57, 59, 68, 79, 84, 85,
89, 91, 102, 200, 209, 210, 216
strategier, 15, 55, 83, 87, 108,
111, 112, 123, 140, 143, 217
suveränitet, 65, 68, 208
symbol, 112, 201, 203, 204, 206,
231
symbolisk, 206, 217
symboliska representationer, 25,
49
symboliska system, 100, 132, 136
symbolsystem, 100, 111, 127
synkretistisk, 23

T

tibetanska flyktingar, 27, 211
tillhörighet, 17, 37, 78, 105, 123,
124, 134, 136, 137, 138, 139,
140, 145, 147
transnationalism, 22, 23

U

ungdomar

assyrisk/syrianska, 26, 93, 103, 105,
139, 215

i Sverige, ix, 26, 80, 91, 93, 103, 131

invandrarungdomar, 79, 81, 91, 108,
128

kurdiska, 26

marockanska, 26, 108, 109, 111, 114,
148, 149, 215

med ursprung i olika länder, 26

universell, 203, 212

uppror, 125

utbildning, xi, 27, 86, 93, 96, 105,
128, 130, 144, 200, 209, 215,
223, 232

V

våld, 14, 15, 27, 123, 151, 197,
198, 202, 203, 205, 206, 208,
209, 212, 213, 215

värderingar, 17, 21, 48, 133, 138

världsmedborgare, 26, 97, 101,
121, 122, 141, 152, 215

Södertörn Academic Studies

1. *Nachbarn im Ostseeraum unter sich. Vorurteile, Klischees und Stereotypen in Texten.* Helmut Müssener & Frank-Michael Kirsch (eds.). 2000.
2. *Russian Reports: Studies in Post-Communist Transformation of Media and Journalism.* Jan Ekecrantz and Kerstin Olofsson (eds.). 2000.
3. *Society, Towns and Masculinity: Aspects on Early Modern Society in the Baltic Area.* Kekke Stadin (ed.). 2000.
4. *Die Inszenierte Stadt. Zur Praxis und Theorie kultureller Konstruktionen.* Bernd Henningsen et al. (eds.). 2001.
5. *Jews and Christians in Dialogue II: Identity, Tolerance, Understanding.* Michal Bron (ed.). 2001.
6. *Nachbarn im Ostseeraum über einander. Wandel der Bilder, Vorurteile und Stereotypen?* Frank-Michael Kirsch et al. (eds.). 2001.
7. Birgitta Almgren, *Illusion und Wirklichkeit. Individuelle und kollektive Denkmuster in nationalsozialistischer Kulturpolitik und Germanistik in Schweden 1928–1945.* 2001.
8. *The Unknown Sorokin: His Life in Russia and the Essay on Suicide.* Denny Vägerö (ed.). 2002.
9. *Collusion and Resistance: Women Writing in English.* Kerstin Shands (ed.) (Also No 1 in the series English Studies). 2002.
10. *Political Representation and Participation in Transitional Democracies: Estonia, Latvia and Lithuania.* Elfar Loftsson and Yonhyok Choe (eds.). 2003.
11. *Bilder des Nordens in der Germanistik 1929–1945. Wissenschaftliche Integrität oder politische Anpassung?* Birgitta Almgren (ed.). 2002.
12. *Christine Frisch, Von Powerfrauen und Superweibern. Frauenpopulärliteratur der 90er Jahre in Deutschland und Schweden.* 2003.
13. *Hermeneutik och tradition. Gadamer och den grekiska filosofin.* Hans Ruin & Nicholas Smith (eds.). 2003. (Also published as No 1 in the series Södertörn Philosophical Studies.)
14. *Money and Finance in Transition: Research in Contemporary and Historical Finance.* Mikael Lönnborg et al. (eds.). 2003.
15. *Notions of America: Swedish Perspectives.* Kerstin Shands et al. (eds.). 2004.
16. *Everyday Economy in Russia, Poland and Latvia.* Karl-Olov Arnstberg & Thomas Borén (eds.). 2003.
17. *By the Water. Archeological Perspectives on Human Strategies around the Baltic Sea.* Johan Rönby (ed.). 2003.
18. *The Ethnic Dimension in Politics and Culture in the Baltic Countries 1920–1945.* Baiba Metuzale-Kangere (ed.). 2004.
19. *In Search of an Order: Mutual Representations in Sweden and Russia during the Early Age of Reason.* Ulla Birgegård & Irina Sandomirskaja (eds.). 2004.
20. *The New Woman and the Aesthetic Opening: Unlocking Gender in Twentieth-Century Texts.* Ebba Witt-Brattström (ed.). 2004.
21. Michael Karlsson, *Transnational Relations in the Baltic Sea Region.* 2004.

22. Ali Haji Ghasemi, *The Transformation of the Swedish Welfare System: Fact or Fiction? Globalisation, Institutions and Welfare State Change in a Social Democratic Regime*. 2004.
23. *Globalization, Nations and Markets: Challenging Issues in Current Research on Globalization*. Erik A. Borg (ed.). 2005.
24. Stina Bengtsson and Lars Lundgren, *The Don Quixote of Youth Culture: Media Use and Cultural Preferences Among Students in Estonia and Sweden*. 2005.
25. Hans Ruin, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden*. 2005.
26. Людмила Ферм, *Вариативное беспредложное глагольное управление в русском языке XVIII века*. 2005.
27. Christine Frisch, *Modernes Aschenputtel und Anti-James-Bond: Gender-Konzepte in deutschsprachigen Rezeptionstexten zu Liza Marklund und Henning Mankell*. 2005.
28. Ursula Naeve-Bucher, *Die Neue Frau tanzt: Die Rolle der tanzenden Frau in deutschen und schwedischen literarischen Texten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. 2005
29. *The Challenge of the Baltic Sea Region: Culture, Ecosystems, Democracy*. Göran Bolin, Monica Hammer, Frank-Michael Kirsch, Wojciech Szrubka (eds.) 2005.
30. *The Past's Present: Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*. Marcia Sá Cavalcante Schuback & Hans Ruin (eds.) 2006.
31. *Gränsöverskridande identiteter i globaliseringens tid: Ungdomar, migration och kampen för fred*. Maria Borgström och Katrin Goldstein-Kyaga (red.) 2006.

Orders and inquiries about prices can be sent to:
 e-mail: publications@sh.se or fax: +46-8-608 40 12

Gränsöverskridande identiteter i globaliseringens tid – ungdomar, migration och kampen för fred

DEN HÄR ANTOLOGIN belyser i en rad exempel hur globaliseringen påverkar människors identitet. Tvärt emot vad som ofta antas slätar inte globaliseringen ut skillnaderna mellan kulturer världen över. Istället uppkommer nya kulturer i mötet mellan den globala kulturindustrin och lokala kulturyttringar. Detta påverkar i sin tur människors identitet, som i allt större utsträckning blir gränsöverskridande. Det kan gälla barn, som överskrider vuxengränsen med hjälp av Internet. Det kan röra sig om gränsöverskridande nationer, som t.ex. kurder och assyrier/syrianer, och det kan handla om ungdomar som ingår i mångkulturella och ständigt växlande sammanhang i globala städer som Stockholm eller Barcelona. Slutligen kan det röra sig om sociala och politiska rörelser och nätverk, till exempel indiska och pakistanska intellektuella, västerländska sökare i Asien och tibetanska fredsaktivister.

I den här boken lyfter vi fram identitet som en positiv kraft, även om vi inte förnekar att det finns gott om destruktiva exempel på framhävandet av gruppidentiteter. Därmed handlar boken mer om möjligheter än om problem.

De flesta – men inte alla – kapitel rör identitetsskapandet hos den yngre generationen och vad som händer på ett symboliskt och kulturellt plan i ljuset av nya kommunikationsformer.

Boken rekommenderas till lärare, studerande och forskare på högskolor och universitet, som intresserar sig för globalisering, identitet, migration, etnicitet och freds rörelser och alla dem som vill få insikt i vad som händer med vår identitet i det globaliserade samhället.