«Landsmann, snakk tyrkisk!»

OM TYRKERE, TYRKIA-BOERE OG SÅKALTE LANDSMENN

Den tyrkiske nasjonalstaten ble til i en vekselvirkning mellom Det osmanske rikets kategorisering av sine innbyggere og «nye» europeiske kategoriseringsmåter. Spenningen mellom disse måtene å organisere relasjoner mellom stat og samfunn har stått sentralt i tyrkisk politikk frem til dagens situasjon.¹

Einar Wigen er KULTRANS-stipendiat ved
Senter for islam- og midtøstenstudier,
Universitetet i Oslo.

TEKST: Einar Wigen

«Tyrkisk [...] var vårt ekte og naturlige språk, mens det osmanske var et kunstig amalgam.»

ZIYA GÖKALP²

DA DET OSMANSKE RIKET endte opp på den tapende siden av første verdenskrig, satte Vestmaktene seg fore å dele opp Rikets resterende territorier. Noe skulle gå til kolonimaktene og noe til «nasjonale» minoriteter. I likhet med Det osmanske riket, kategoriserte også Vestmaktene Det osmanske rikets under-såtter etter religion, snarere enn språk. Hvem man var, og hvor man hørte til, var primært avhengig av religiøs tilhørighet. Dette var bakgrunnen for hvilke minoriteter som fikk Vestmaktenes anerkjennelse som «nasjoner». Befolkningene som skulle utgjøre disse statene var religiøst homogene, men samtidig språklig og kulturelt svært heterogene. Store befolkningsutvekslinger og etnisk rensing var

en viktig del av disse statenes tilblivelse. Samtidig var nasjonalismen i Europa språk- og kulturorientert, og de nye nasjonalstatene tok i stor grad Europa som ideal. Resultatet var nasjonalstater som forsøkte å skape en språklig og kulturelt homogen befolkning av den religiøst homogene befolkningen de hadde. Vestmaktene lyktes ikke helt i å tvinge gjennom sin plan om oppdeling av riket, og deler av statseliten i Det osmanske riket klarte å opprette Tyrkia som en etterfølgerstat etter en frigjøringskrig (1919-1922). Denne krigen ble i hovedsak utkjempet mot Frankrike og Hellas. Etter krigen utvekslet Tyrkia gresk-ortodokse kristne innen sitt territorium mot muslimer fra Hellas.³ Armenerne ble i 1915, som de fleste kjenner til, etnisk rensa fra det som senere ble republikkens territorium.⁴ Tyrkia var altså i 1924 en religiøst sett relativt homogen stat, men med en kulturelt og språklig sett svært heterogen befolkning. I likhet med nabostatene satte statseliten seg fore å disiplinere innbyggerne til å bli «gode tyrkere» gjennom språk og kultur.

Denne kombinasjonen av religiøs homogenitet og kulturell og språklig heterogenitet har store følger for tyrkisk statsborgerskap frem til i dag. Både forholdet til EU og de indre debattene om forholdet mellom majoritet og minoritet preges av dette utgangspunktet. Prosessen som her beskrives er særlig relevante for statens forhold til kurderne, som altså staten ikke definerer som en minoritet ettersom de er muslimer. Det samme gjelder statens forhold til aleviene, en heterodoks muslimsk minoritet, som heller ikke defineres utenfor statens «muslim»-kategori. Snarere enn å defineres utenfor prosjektet, blir disse minoritetene utsatt for et sterkt disiplineringspress, hvorigjennom de må oppføre seg etter den malen staten setter opp for hva det vil si å være

EINAR WIGEN

en god tyrker. Dette danner bakgrunnen for deler av den pågående debatten rundt tyrkisk grunnlovsreform. Tyrkias statsminister Recep Tayyip Erdogan erklærte i januar 2011 at Tyrkia ville starte en omfattende konsuleringsprosess som skulle lede frem til en helt ny grunnlov.⁵ Tyrkisk statsborgerskap og forholdet mellom majoritet og minoritet er en svært vesentlig del av en slik prosess.

Det jeg her skal ta for meg er hvordan den tyrkiske statens befolkning ble «demografisk formet» eller «etnisk renset», og hvilke konsekvenser dette har fått for tyrkisk statsborgerskap. Hovedspørsmålet jeg forsøker å besvare, er: «Hvordan ble islam et såpass viktig identitetskriterium for statsborgerskap i Tyrkia, når staten er sekulær?» Artikkelen faller inn i tre deler. Først tar jeg for meg hvordan Anatolia og Trakia, det som senere ble den tyrkiske republikkens territorium, fra 1700 frem til Det osmanske rikets fall i 1922, i stadig økende grad fikk en muslimsk befolkning. I del to skal jeg ta for meg hvordan tyrkisk språk, sammen med islam som sosialt fellesskap snarere enn som religion, ble utgangspunktet for en tyrkisk nasjonalisme. I del tre tar jeg for meg hvordan religion som Det osmanske rikets kategorisering gjennom uformelle praksiser fortsatte å være del av statens sorteringskriterier også etter opprettelsen av en sekulær tyrkisk nasjonalstat.

Kristne og muslimer i Det osmanske riket

Det osmanske riket hadde islam som «statsreligion» og en sentral del av sin identitet fra begynnelse til slutt.⁶ Likevel hadde ikke den osmanske staten som prinsipp at befolkningen den styrte over skulle være muslimer. Det var altså ingen forventning om sammenfall i religion mellom de styrende og de styrte. I stedet etablerte de det såkalte *millet*-systemet,

som hver religiøse gruppe ble styrt autonomt av gjennom sin religiøse leder, uten at dette ga territoriell jurisdiksjon.⁷ Anerkjennelse ble gitt på bakgrunn av religiøs tilhørighet, og det var ingen forutsetning om likhet mellom religiøse grupper i statens øyne. En *millet* ble av staten behandlet som et kollektiv, og gitt privilegier eller straffet kollektivt ut fra dens medlemmers oppførsel.

To andre begreper som var sentrale for hvordan staten delte inn befolkningen i sitt territorium, er *askeri* og *reaya*. Selv om disse begrepene har et en komplisert og dynamisk historie, og har hatt en rekke betydninger, kan vi her grovt sett oversette dem med henholds-

⊙ ⊙ ⊙

En innbyggers lojalitet til Det osmanske riket ble i stor grad bedømt ut fra religiøs tilhørighet.

⊙ ⊙ ⊙

vis «styrende» og «styrt». *Askeri* betydde ikke nødvendigvis at man var særlig høyt opp i hierarkiet, men at man var del av den militære klasse, altså at man var del av statsapparatet. Om man skal følge steppenomadenes logikk vil dette si at man fikk være med når krigsbyttet skulle fordeles.⁸ Disse begrepene hadde ikke i utgangspunktet noen direkte religiøs betydning, selv om det var et flertall av muslimer blant *askeri*-klassen og et flertall av kristne blant *reaya*-klassen. I løpet av noen generasjoner etter Konstantinopels fall (1453) ble adgang til *askeri*-status lukket for ikke-muslimer.⁹ På begynnelsen av 1700-tallet ble distinksjonen mellom *askeri* og *reaya* synonymt med muslimer og ikke-muslimer, samtidig som det fantes en stadig tiltagende stigmatisering av ikke-muslimer.¹⁰ Om vi skal tro

den tyrkisk-amerikanske historikeren Baki Tezcan, var dette en av de viktigste hendelsene i tilblivelsen av en distinkt muslimsk politisk identitet i Det osmanske riket. Hvorvidt Tezcans tidsangivelse stemmer er av mindre betydning for argumentet her, for når den store omorganiseringen av Det osmanske riket tar til fra 1826 og utover, er dette en utgangsposisjon for hvordan man skal organisere relasjonene mellom stat og samfunn.

Den tyrkiske statsviteren Resat Kasaba peker på de store territoriale tapene Det osmanske riket hadde til Habsburgerriket i 1699 som begynnelsen på et sammenfall mellom religiøs tilhørighet og territorialitet på Balkan. Muslimene som bodde i territoriene Habsburgerriket overtok flyktet i store strømmer til osmansk territorium. For første gang fikk *cuius regio, eius religio*-prinsippet fra freden i Augsburg (1555)¹¹ en innvirkning på Det osmanske riket. Dette prinsippet tilsier at undersåttene i et territorium skal ha samme religion som herskeren. På bakgrunn av dette prinsippet ble flere enn 100 000 muslimer fordrevet fra Habsburgernes nyervervede territorier.¹² Det osmanske riket organiserte ikke selv sine undersåtter etter dette territoriale prinsippet før langt senere.

Også Russland var senere ute med å organisere stat-innbygger-relasjoner etter dette prinsippet, og det var først etter at Det osmanske riket mistet Krim-halvøya til Russland i 1774 at muslimer begynte å flykte fra Russland til Det osmanske riket. Dette tiltok med den tyrkisk-russiske krig (1828-29), men det var først etter Krim-krigen (1853-56) at muslimer begynte å bli systematisk fordrevet fra Russland. Kasaba støtter seg til Alan Fisher, som anslår at så mange som 900 000 muslimer ble fordrevet fra Krim og russisk-styrt Kaukasus i de åtte årene som fulgte Krim-krig-

gen.¹³ Forholdet mellom befolkning og territorium ble organisert etter *cuius regio, eius religio*-prinsippet tidligere på Balkan enn det ble i Kaukasus og Anatolia. Dermed ble dette politisert blant Balkan-boende muslimer lenge før det ble politisert blant Det osmanske rikets øvrige muslimer. I Anatolia ble det først politisert på individnivå med de systematiske fordrivelsene av gresk-ortodokse fra Vest-Anatolia i 1914 og armenere fra Øst-Anatolia i 1915.¹⁴

Demografisk ingeniørkunst og etnisk rensing

Som nevnt ble Det osmanske rikets innbyggere sortert etter religion. En innbyggers potensielle lojalitet til staten ble i stor grad bedømt ut fra religiøs tilhørighet. Sunni-muslimer, hvis religion sammenfalt med statens, ble ansett som pålitelige. Sjia-muslimer, som hadde samme religion som erkefienden i øst, Iran, ble tidvis ansett som potensielle forrædere. De er en av de få gruppene som tidlig i Det osmanske rikets historie ble utsatt for forfølgelse, gjerne i perioder med kriger mot Iran.¹⁵ Gresk-ortodokse hadde fra 1774 beskyttelse av stormakten i nord, Russland, og denne stormakten intervenerte stadig i den osmanske statens anliggender med den gresk-ortodokse minoriteten. I tillegg fantes Hellas i vest fra 1830, som stadig gjorde krav på osmansk territorium og innbyggere. Katolikene i Riket, samt maronittene i Libanon, hadde Frankrikes beskyttelse. Britene beskyttet protestantene og druserne. Etter hvert som Det osmanske riket ble stadig mer presset utenfra til å gi minoritetene økonomiske eller politiske privilegier, ble individer av disse religiøse gruppene ansett som en slags forlengelse av en ytre fiende. Verst gikk dette utover armenerne, som i tiårene før 1915 ble ansett som en forlengelse av Russland (eller i det minste en gruppe hvis lojalitet i konflikt med

EINAR WIGEN

Russland var tvilsom), et land Det osmanske riket var i krig med. Den eneste viktige religiøse gruppen som ikke hadde noen ekstern beskytter var jødene.¹⁶

Et viktig moment her er at stigmatiseringen skjedde gjennom religion. Det å være armener lå i religiøs tilhørighet, og ikke i språk eller i faktisk religiøs praksis. Man kunne fint være religiøst frafallen og tyrkisktalende og likevel anses som armener av den osmanske staten. Den osmanske statens taksonomi av undersåtter var altså etter religiøst fellesskap, noe også nabostatene på Balkan brukte. I Serbia, Bulgaria og Hellas var man i statens øyne «tyrker» om man var muslim, helt uavhengig av språk. Dermed ble en rekke muslimer forfulgt av de nyopprettede Balkanstatene, og søkte tilflukt i Anatolia, Det osmanske rikets siste kjerneterritorium.

På samme måte, om enn ikke i samme grad, ble kristne fordrevet eller flyttet andre vei (altså fra Anatolia til Balkan). Dette var en tiltagende tendens, men ble ikke utført systematisk av den osmanske staten før 1914, da Teskilat-ı mahsusa («Spesialorganisasjonen», altså etterretningen) reiste rundt og fikk kristne grekere til å reise fra sine hjem langs Egeerhavskysten. Disse hjemmene ble så overtatt av muslimske flyktninger. Det hele toppet seg med massedrapene på armenere i 1915 og befolkningsutvekslingen mellom Hellas og Tyrkia i 1922.¹⁷ Med noen få unntak ble alle *rum*, altså gresk-ortodokse kristne, sendt fra Tyrkia til Hellas, mens alle muslimer ble sendt andre veien.

Det som foregikk i denne perioden var at det tidligere prinsippet om å dele inn Det osmanske rikets befolkning etter religion, men ikke bry seg om hvor de bodde, kom under stadig press. Samtidig som nabolandene organiserte seg etter *cuius regio, eius religio*-

prinsippet, begynte stadig flere av *milletene* å organisere nasjonalistiske bevegelser etter samme mal. Sekulær nasjonalisme spilte liten rolle på Balkan, Midtøsten og i Russland på dette tidspunkt, og holdepunktet var det religiøse fellesskap. Det osmanske riket implisitt hadde bygget opp om gjennom sin anerkjennelse av religion som identitetsmarkør. Etter hvert som én etter én av *milletene* vant frem og etablerte sine egne stater med støtte fra én eller flere av stormaktene, ble den osmanske staten stadig mer mistroisk til de gjenværende religiøse minoritetene.

To nasjonale ideologer

To tenkere skiller seg ut for sine bidrag til å forme et ideologisk fundament for en tyrkisk nasjonalstat: Krim-tataren Yusuf Akçura (1876–1935) og den kurdisk-ættede Ziya Gökalp (1876–1924).¹⁸ Disse var begge samtidige med generasjonen av osmanske ledere ofte referert til som ung-tyrkere, altså de som tok del i ungtyrkerrevolusjonen i 1908, da Det osmanske riket innførte konstitusjonelt monarki. Mens Akçura var en viktig representant for den tyrkiske nasjonalismen som vokste frem under ungtyrkerne (1908–1918), fikk Gökalps durkheimianske tilnærming mer å si for hvordan Atatürks stat (fra 1922) definerte tyrkiskheten.

Et sentralt poeng for dem begge var at de tok utgangspunkt i den osmanske staten og argumenterte for hvordan staten skulle definere sin nasjon. Akçura publiserte i 1904 artikkelen «Üç tarz-ı siyaset» (*Tre typer politikk*).¹⁹ Der identifiserte han tre typer politikk han påstod hadde oppstått i Det osmanske riket «den siste tiden». De tre typene politikk var islamisme, tyrkisme og osmanisme. Osmanisme var basert på politisk likhet for alle borgere av den osmanske staten. Dette

Hvordan ble islam et såpass viktig identitetskriterium for statsborgerskap i Tyrkia, når staten er sekulær?

kan sies å være en weberiansk form for *Staat-nation*, der statstilhørighet definerer nasjonen.²⁰ Kort sagt går denne retningen ut på at nasjonen defineres gjennom et politisk fellesskap, snarere enn gjennom kulturelt, religiøst eller språklig fellesskap. Islamisme, slik den ble fremstilt i Akçuras tekst, fremstod som en ganske sekulær form for politikk. Snarere enn islam som religion, fokuserte Akçura på islams evne til å trekke alle muslimer sammen i et nasjonalt prosjekt. Tilhørighet var altså avhengig av nedstamning fra muslimer heller enn religiøs praksis. Det tredje alternativet, tyrkisme, definerte nasjonen ut fra språk. Dette var en mer herderiansk form for *Kulturnation*, der nasjonen er noe som kommer forut for staten og som baserer seg på et kulturelt fellesskap snarere enn et politisk.²¹ Mens den første ville være en territorielt sett grei sak ettersom den baserte seg på de territorier og befolkninger Det osmanske riket fak-

tisk rådde over, ville de to siste prosjektene gå ut på å erobre land og befolkninger fra andre stater.

Yusuf Akçura konkluderte entydig med at tyrkisme var den mest fornuftige politikken for den osmanske staten.²² Merk dette – den mest *fornuftige* – ikke den eneste mulige eller den moralsk riktige. Tyrkisme som ideologisk prosjekt ble altså eksplisitt knyttet til vurderinger rundt statens overlevelse snarere enn en appell til følelser. Hvorvidt det faktisk var fornuft, og ikke følelser, som inspirerte Akçuras konklusjon og det prosjektet som senere ble satt ut i livet av den tyrkiske staten, skal jeg her la ligge.

Som en respons til «Üç tarz-ı siyaset» skrev Ziya Gökalp en artikkel med tittelen «Üç Cereyân» (*Tre strømninger*) som ble utgitt i 1913 i Akçuras tidsskrift *Türk Yurdu*. Den største forskjellen mellom de to verkene var at mens Akçura konkluderte med at den osmanske sta-

ten burde satse på en rendyrket etnolingvistisk nasjonalisme, foreslo Gökalp et nasjonalistisk prosjekt basert på en syntese av alle de tre strømningene Akçura veide mot hverandre. For Gökalp var altså nasjonal tilhørighet heller et spørsmål om sosialisering og idealer enn et spørsmål om nedstamning og blod.

Selv om disse diskusjonene involverte personer med bakgrunn fra periferien, var det en ganske snevert definert tyrkisk elitekultur sentrert i de store byene, særlig Selanik, Izmir og Istanbul, som ble lagt til grunn for hva det vil si å være tyrkisk. Riktignok trakk mytologien veksler på tyrkiske nomader i Anatolia og Sentral-Asia, men prosjektet som sådan involverte ikke noen av disse. Med unntak av Ziya Gökalp var dette var en del av den osmanske statseliten som i stor grad hadde sin utdanning fra institusjoner skapt på europeisk modell, og ofte hadde de hatt franske lærere. Interaksjonen denne eliten hadde med europeiske tanker og idéer var langt større enn med de nomader og landsbytyrker som utgjorde kjernen i deres mytologiske prosjekt. De satte derfor tyrkisk kultur slik de praktiserte den som standard for hvordan en god tyrker skulle være. Tyrkisk slik det ble snakket av en Istanbul-frue ble lagt til grunn for hva det ville si å snakke «korrekt tyrkisk».

Religion som sosial markør

Ettersom Tyrkias befolkning ble selektert med referanse til religiøs tilhørighet, er det ikke unaturlig at religion kom til å spille en rolle også etter at staten ble sekulær. Heri ligger et visst paradoks. I en sekulær stat skal i prinsippet staten være blind for religiøse distinksjoner. Likevel ble det en viktig sosial markør i den nye staten Tyrkia, og har fortsatt å være det frem til i dag. Religiøs tilhørighet angis i alle identitetspapirer, og en tyrker får automa-

tisk samme religion som sin far idet han eller hun blir født. Religiøs tilhørighet er altså et offentlig anliggende selv om religiøs praksis ikke er det. Dette er et viktig skille. Staten legger seg i prinsippet ikke oppi hvorvidt man praktiserer den religionen man tilhører.²³ Likevel finnes det ikke noen kategori for «ikke-praktiserende» eller «ateist» i statens dokumenter. Den tyrkiske statsviteren Soner Çagaptay fremsetter sterke argumenter for at den tyrkiske staten noterer religiøs tilhørighet som noe nedarvet, slik at også konvertitter til islam i statens øyne fortsetter å beholde sin fars religion etter konvertering.²⁴ Det vesentlige består i hvorvidt ens familie var muslimske da den etniske rensingen fant sted, slik at man kan kategoriseres som «lojal muslim».

Den tidlige republikken (1923–1938) innførte en statsborgerskapslov som gjorde alle innbyggerne i Tyrkia like for loven uavhengig av språk og religion. Den ble likevel ikke, og blir fortsatt ikke, praktisert likt. Da det tyrkiske parlamentet (Türkiye Büyük Milli Meclis) debatterte en lov som beskytter tyrkiske selskaper i 1924, ble distinksjonen mellom tyrker og tyrkisk statsborger tydelig. Parlamentsrepresentanten Saracoglu Sükrü (Saracoglu) (Izmir) uttalte: «Vi mener det loven forstår av ordene tyrker og tyrkiske selskaper.» En annen parlamentsrepresentant fulgte opp ved å spørre: «Skal vi nå kalle armenere og grekere, tyrkere?»²⁵ Svaret var at «de har aldri vært tyrkere».²⁶ Loven hadde én definisjon av tyrker, mens politisk praksis hadde en annen definisjon. Denne debatten ble stående som en diskursiv milepæl for forholdet mellom den tyrkiske staten og religiøse minoriteter i Tyrkia. Tyrkiskheten forble, slik den dominerende diskurs definerte den, knyttet til religion også etter at de religiøse minoritetene *de jure* fikk fulle rettigheter som statsborgere.

Det fremstår som et paradoks at religion skal være et så sentralt kriterium når den eneste politisk og økonomisk (om enn ikke kulturelt) relevante religiøse minoriteten i nasjonalstaten Tyrkia, *aleviene*, kategoriseres av staten som *muslimer* sammen med sunnimuslimene, mens alle de andre har vært demografisk irrelevante siden 1920-tallet. Én mulig forklaring på dette kan være at det var religion som identitetsmarkør som bragte innbyggerne sammen, og at det fortsatt er det minste felles multiplum som de alle kan kjenne seg igjen i, uavhengig av etnisk og geografisk bakgrunn. Det kan kanskje også forklares ut fra det faktum at minnet om befolkningsutvekslingen og vissheten om at nabolandene i øst, nord og vest *ikke* er muslimer, var formative for en nasjonal identitet som nå har blitt doksisk.

Tyrkiskhet i praksis

Etter å ha gjennomgått tilblivelsen av en tyrkisk befolkning, beveger jeg meg nå videre til hvordan denne befolkningen ble formet i statens bilde. Den tyrkiske staten hadde, etter at befolkningsutvekslingen (*mübadele*) ble fullført i 1924, religiøst sett relativt homogen befolkning. Allerede før denne tiden hadde en nasjonalstatlig ideologi vokst frem. Mens Akçura og Gökalp var sentrale ideologer tidlig i prosessen, var det Mustafa Kemal (Atatürk) som omgjorde ideologi til statspraksis. Dette gikk ut på å gjøre «anatoliere om til tyrkere». Praksis, altså hvordan folk oppførte seg, ble i stadig økende grad gjenstand for politisering. Mange av de muslimene som hadde flyktet eller blitt flyttet til Tyrkia snakket ikke tyrkisk, og det tyrkiske språket ble en viktig markør for lojalitet til staten. Man trengte ikke snakke tyrkisk hjemme, men i alle offisielle sammenhenger ble dette sentralt. Kampanjene under

slagordet «*Vatandas türkçe konus!*» (*Landsmann, snakk tyrkisk!*) som på 1920-tallet pågikk særlig på Egeerhavskysten, var et typisk eksempel.²⁷ Språk var bare en liten del av dette, de nye tyrkerne skulle disiplineres slik at de ble mest mulig kulturelt homogene og mest mulig lojale til den tyrkiske staten. Dette ble utført ved hjelp av de sedvanlige nasjonsbyggingsverktøyene som Benedict Anderson beskriver.²⁸ Særlig sentralt var en

◉ ◉ ◉

Ettersom befolkningen hadde et særlig spredt opphav, var det sentralt å skape en myte om felles opprinnelse.

◉ ◉ ◉

felles nyhetspresse, felles ritualer i form av enhetlig skole og pensum, og allmenn militærtjeneste. Foruten de umiddelbare målene som opplysning, opplæring og forsvar, tjente disse institusjonene til å skape en felles opplevelse av hva det ville si å være tyrker.

Ettersom befolkningen hadde et særlig spredt opphav, og det eneste som bragte dem sammen var at de var muslimer og at de var tidligere osmanske undersåtter, var det sentralt å skape en myte om felles opprinnelse. Den tidlige republikken brukte særlig mye krefter på dette. De to viktigste bidragene var *Türk tarih tezi* (*Den tyrkiske historietesen*) og *Günes-dil teorisi* (*Sol-språk-teorien*). Den første ble formulert på følgende måte av daværende utdanningsminister Esat Bey:

Selv om tyrkerne hadde forlatt steinalderen 12 000 f.Kr. i deres hjemland i Sentral-Asia, ble europeerne bare reddet fra dette stadium 5000 år senere. Mens mennesker fortsatt levde i trær og i huler andre steder i verden hadde tyrkerne allere-

EINAR WIGEN

de utviklet en sivilisasjon [...] Mange tyrkiske stammer begynte å migrere på grunn av de alvorlige naturlige forandringene som fant sted etter at breene trakk seg tilbake på slutten av istiden, som skjedde samtidig med jordbruksalderen. På denne måten [...] spredte tyrkerne seg ut fra Sentral-Asia og tok med seg den første sivilisasjon til stedene de dro; slik la de grunnlaget for den kinesiske og den indiske sivilisasjon i Asia, den hitittiske sivilisasjon i Anatolia, som de tok som sitt hellige hjemland, den sumeriske sivilisasjon i Mesopotamia, og til slutt de egyptiske, middelhavske og romerske sivilisasjoner; og de reddet Europa, hvis avanserte sivilisasjon vi i dag setter pris på og tar del i, fra et liv i huler.²⁹

Kort sagt var Den tyrkiske historietesen et prosjekt som legitimerte tyrkernes besittelse av Anatolia på den ene siden og samtidig legitimerte «lån» fra Europa. Hvis alt kom fra tyrkerne, var det ikke noe problem å imitere noen. Alt godt, avansert eller sivilisert, var i bunn og grunn tyrkisk.

Sol-språk-teorien gikk i prinsippet ut på det samme, men på et språklig grunnlag. Denne teorien ble fremsatt av den noe obskure østerriksk-ungarske vitenskapsmannen Dr. Herman Kvergic. Hvorvidt denne mannen faktisk eksisterte, eller om han bare spilte rollen som ekstern legitimitet i et tyrkisk nasjonsprosjekt, har jeg vært ute av stand til å finne ut av. Om han var en virkelig person var han uansett så obskur at ingen utenfor Tyrkia har merket seg særlig ved hans teori. Denne teorien gikk ut på at tyrkisk var menneskets urspråk og dannede grunnlaget for all annen språkbruk. Selve navnet på språket går ut på at solen var det første menneskene (det vil si tyrkerne) satte navn på, og at dette var utgangspunktet for det tyrkiske språket. Om ikke annet, var dette en fiffig måte å si at alle lånord i tyrkisk var

«egentlig tyrkiske» fordi de uansett hadde blitt utviklet på grunnlag av tyrkisk, alle menneskers urspråk. Dette kan synes for leseren som trivialiteter, men selv om Sol-språk-teorien forsvant fra offisiell diskurs med Atatürks død i 1938, var Den tyrkiske historietesen grunnlaget for historieundervisningen i tyrkisk skole frem til den ble reformert i 2004. Alle som gikk på skolen før 2004, det vil si alle forhenværende og nåværende politikere og statselite, lærte at tyrkerne er opphavet til all sivilisasjon. Selvsagt finnes det også andre impulser, og de fleste utenlandske publikasjoner vil presentere et annet syn på historien, og ikke alle lar seg overbevise av det de blir servert av staten. Likevel, dette er et viktig aspekt ved hvordan den tyrkiske staten forholdt seg til at de hadde en opphavsmessig heterogen befolkning og et territorium mange av

◉ ◉ ◉

I Serbia, Bulgaria og Hellas var man i statens øyne «tyrker» om man var muslim, uavhengig av språk.

◉ ◉ ◉

nabostatene gjorde krav på. På den ene siden klarte staten gjennom disse to teoriene å si at de hadde et unikt krav på nettopp det territoriet de var i besittelse av, mens de på den andre siden klarte å samle alle innbyggerne under samme banner. Ettersom alle i bunn og grunn var tyrkere var det opp til den enkelte å «innse» dette. Fellesskapet ble definert gjennom hvorvidt man aksepterte (eller i det minste ikke talte imot) den offisielle versjonen av historien, og ikke gjennom hvorvidt man faktisk tilhørte de gruppene staten privilegerte i sin etniske opphavsmyte. Hvem som helst kan i prinsippet være del av denne opphavs-

myten, det er et spørsmål om hvordan man oppfører seg, altså et praksisaspekt ved tyrkisk identitet. Praksisaspektet er det som differensierte den tidlige tyrkiske nasjonsbyggingen fra det sen-osmanske prosjektet.

Først og fremst er dette praksisaspektet assosiert med det tyrkiske språket, som er sett på som bærer av tyrkisk kultur, idealer og sjel (*ruh*). Et eksempel på hvordan det tyrkiske språket ble ansett som bærer av tyrkiskhet, finner vi hos dikteren og journalisten Ömer Seyfettin:

Tyrkerne, den turanske familien, som bor på dette kontinentet, det osmanske landet fra Scutari (i Albania) til Bagdad, kan kun beskytte sin suverenitet og eksistens ved hjelp av kraftige (kuvvetli) og alvorlige (ciddi) fremskritt. Fremskritt består av å spre kunnskap, vitenskap og litteratur blant oss alle. Og det første (evvela) som er nødvendig for å spre disse tingene er et nasjonalt (milli) og felles språk.³⁰

Det tyrkiske språket fremstilles som kilden til sivilisasjon og sikkerhet.³¹

En annen av tidens tyrkiske intellektuelle, Yakup Kadri (Karaosmanoglu), var mot å fornye språket, men hans fremstilling knyttet an til en lignende tematikk: «Dersom vårt språks særegenheter blir borte, vil vi (også) miste vår sjels særegenheter.»³² Videre skrev Kadri at det å snakke om et lands språk, er å snakke om dets sjel. En nasjons kultur, språk og sjel knyttes sammen, både i form av å gi liv til samfunnet, og som grunnlag for å forsvare folket. Da den sentrale tyrkiske historikeren Hasan Ali Yücel i 1957 skrev om slutten på Det osmanske riket og den tidlig republikanske æra, brukte også han metaforen om at språket «vanner» jorden.³³ «Dets (det tyrkiske språket) livgivende vann har gitt liv til Bukhara, Sam-

arkand, Kazan og Krim, Aserbajdsjan og Irak, Anatolia og Rumelia.»³⁴ Dette gir mer agens til språket og kulturen enn til det enkelte individ. Språk er den livgivende gnisten for et folk, nøkkelen til identiteten deres, og språket er synonymt med deres kultur. De som kan snakke det tyrkiske språket tillegges også implisitt den tyrkiske statens idealer, følgelig er de tyrkere. Denne orienteringen mot språklig felleskap utenfor landegrensene, særlig i Kaukasus og Sentral-Asia, er noe som går i bølger men som stadig kommer tilbake i tyrkisk politikk. Statsborgere fra det som omtales som «de tyrkiske republikkene», altså de tidligere sovjetiske republikkene hvis formelle språk er beslektet med tyrkisk, har svært få begrensninger på innreise til Tyrkia.

Konklusjon

Tyrkisk identitet er, som alle andre identiteter, mangefasettert og omstridt. Denne artikkelen har forsøkt å vise hvordan islam ble et viktig identitetskriterium for statsborgerskap i det moderne Tyrkia, til tross for et overveldende muslimsk flertall og en sekulær stat. Den definisjonen av tyrkisk identitet som her er analysert utgjør i dag grunnlaget for relasjonen mellom den tyrkiske staten og samfunnet. Den er basert på at man som tyrker på den ene siden er *nedstammet fra muslimer* og på den andre *tar del i den tyrkiske statens prosjekt i form av språk og kultur*. For å være fullverdig tyrker i den tyrkiske nasjonalstaten trenger man altså ikke være praktiserende muslim, snarere var staten skeptisk til utøverne av denne praksisen (i det minste de som utøvde den mest intenst). Tyrkiskheten ligger altså ikke i noen nedarvet essens, men i samspillet mellom «muslimskhet» og «tyrkisk praksis» slik det defineres av staten. Alle muslimer i Tyrkia (og inntil nylig fra tidligere osmanske territorier

EINAR WIGEN

på Balkan) kategoriseres som lojale tyrkiske statsborgere dersom de ikke eksplisitt bryter denne praksisen. Territoriell tilhørighet spiller også en mindre rolle i formingen av tyrkisk identitet, annet enn som én av flere utfordrende diskurser. Det er først når befolkningsstrømmene har stoppet, og staten begynner å ha kontroll med hvem som er hvor, at en «essensialisert», språk-, blod- og kulturbasert identitet *tilskrives* de muslimer som faktisk befinner seg på den tyrkiske statens territorium. Og de som ikke passer med denne malen blir så utsatt for en kraftig og til tider voldsom disiplineringsprosess.

Å konkludere med at tyrkere er «mer formet» av staten og implisitt også en «mer kunstig» nasjon enn andre nasjoner, ville være å misforstå artikkelens argument: alle nasjonalstater har formet sine nasjoner i eget bilde. Det som er spesielt med Tyrkia og den tyrkiske nasjon, er hvor fort og hvor bevisst denne prosessen fant sted. I løpet av noen korte tiår hadde den tyrkiske staten gjennomført et stykke demografisk ingeniørkunst og identitetsmessig arbeid som det tok europeiske land mange hundre år å gjennomføre.

• f •

1 Forfatteren ønsker å takke Anders Sveen og Trine Østereng, samt to anonyme fagfeller for nyttige kommentarer og korrigeringer.

2 Gökalp, Ziya ([1923] 1968) *Principles of Turkism*. Leiden: Brill, 23.

3 For en systematisk gjennomgang av befolkningsutvekslingen og dens konsekvenser, se Clark, Bruce (2006) *Twice a Stranger. How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*. London: Granta Books.

4 Uavhengig av terminologi var resultatet at det territoriet som senere utgjorde Tyrkia sammenfalt med det området som hadde blitt utsatt for den etniske rensingen. Bagdad-jernbanen, som utgjorde den sydlige grensen for den etniske rensingens utbredelse, og den nordlige grensen for armenernes «lovlige område» og tilfluktssted, ble i 1919 grensen mellom Tyrkia og det franske protektoratet Syria. Se

særlig Akçam, Taner (2006) *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*. London: Constable & Robinson. Og Akçam, Taner (2004) *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*. London & New York, NY: Zed Books.

5 Se Gönenç, Levent (2011) "Towards a Participatory Constitution Making Process in Turkey" TEPAV Policy Note, januar 2011. http://www.tepav.org.tr/upload/files/1296466407-8.Towards_a_Participatory_Constitution_Making_Process_in_Turkey.pdf (nedlastet 18.10.2011).

6 Dette vil selvsagt ikke si at forholdet mellom stat og religion var statisk eller at religionen betydde det samme gjennom hele perioden.

7 Den greske patriarken, som var den viktigste av disse religiøse lederne, ettersom han styrte over flest undersåtter, rangerte litt under Storvesiren, og hadde ansvar for og jurisdiksjon over alle de gresk-ortodokse kristne i riket. Hvilke andre minoriteter som hadde millett-status varierte i løpet av rikets historie, men sammen med gresk-ortodokse var jøder og armenere de varigste og viktigste.

8 Se Barfield, Thomas J. (red. Charles Tilly) (1989) *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge, MA: Blackwell.

9 Lowry, Heath W. *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany, NY: State University of New York Press, 2005, s. 56-57, 64 et passim.

10 Tezcan, Baki (2010) *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York, NY: Cambridge University Press, 235-6.

11 Kasaba peker i likhet med de fleste andre ikke-spesialister på freden i Westfalen (1648) som begynnelsen på *cuius regio, eius religio*. Mest sannsynlig var dette en lengre prosess, og freden i Augsburg langt viktigere for å stadfeste dette prinsippet. For en kritisk gjennomgang av *cuius regio, eius religio*-prinsippet, se de Carvalho, Benjamin (2005) "Den westfalske fetisj i internasjonal politikk. Om den suverene stat og statssystemets opprinnelse". Internasjonal politikk 63(1): 7-34.

12 Kasaba, Resat (2009) *A Moveable Empire: Ottoman Nomads, Migrants and Refugees*. Seattle, WA & London: University of Washington Press, 57.

13 Kasaba, 109; Fisher, Alan (1999) "Emigration of Muslims from the Russian Empire in the Years after the Crimean War" i *A Precarious Balance: Conflict, Trade and Diplomacy on the Russian-Ottoman Frontier*. Istanbul: Isis, 181.

14 Det finnes indikasjoner på at dette skjedde litt tidligere, særlig hva gjelder gresk-ortodokse og deler av minoritetenes eliter. Likevel var det først da den demografiske «ingeniørkunsten» grep inn i den enkeltes liv at dette ble et spørsmål om å bli plassert i

- en etnisk kategori, og at kategoriseringen ble et spørsmål om liv og død.
- 15 Dette var særlig på 1500-, 1600- og 1700-tallet, og er mindre relevant for den påfølgende perioden.
 - 16 Paradoksalt nok var det aldri noen utstrakt forfølgelse av jødene, kanskje nettopp fordi de ikke hadde noen ekstern beskytter. Det osmanske riket tok imot iberiske jøder etter at disse ble fordrevet i forbindelse med «reconquistaen» i 1492, og så sent som på slutten av 1930-tallet tok Tyrkia imot østerrikske og tyske jøder som flyktet fra nazistene. Dette tyder på at denne distinksjonen ikke var helpolitisert i Tyrkia på det tidspunktet. Det ligger helt åpenbare instrumentelle vurderinger bak begge disse handlingene, men hadde det vært gresk-ortodokse eller armenere som ble forfulgt i Europa, er det vanskeligere å tenke seg at Tyrkia hadde tatt imot dem med åpne armer.
 - 17 Fuat Dündar (2008) *Modern Türkiye'nin Sifresi*. Istanbul: İletisim yayınları, 175-248.
 - 18 Man bør også nevne Namık Kemal i denne sammenhengen, for uten hans bidrag på 1860 og 70-tallet ville det knapt vært mulig å artikulere en tyrkisk nasjonalisme.
 - 19 Akçuraoglu, Yusuf ([1904] 2005), *Üç Târız Siyaset*, Istanbul: Lotus yayınları.
 - 20 Wæver, Ole (2002) 'Identity, Communities and Foreign Policy: Discourse Analysis as Foreign Policy Theory' i Lene Hansen og Ole Wæver (red.) *European Integration and National Identity: The Challenge of the Nordic States*. London/New York: Routledge, 34-37.
 - 21 Ibid.
 - 22 Den israelske forskeren Jacob Landau sporer tyrkismen, og dens mer irredentistiske avart pan-tyrkismen, tilbake til den jødisk-ungarske orientalist Arminius Vambery og hans bøker *Sketches of Central Asia* og *Travels in Central Asia*, hvorav den første kom ut i 1868. Også Krim-tataren Ismail Gasprali var en viktig innflytelse på Akçura. Se Jacob Landau (1995) Landau, Jacob (1995), *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, London: Hurst, 2.
 - 23 Den tyrkiske statens intervensjoner i religiøs praksis er et tema som er for stort til å ta for seg her, se heller Yavuz, M. Hakan (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*. New York, NY: Oxford University Press.
 - 24 Çagaptay, Soner (2006) *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?* London and New York: Routledge.
 - 25 Dette var Ismail Kemal (Alparsar) for Çorum.
 - 26 Zeki (Kadirbeyoglu) sitert i Çagaptay, Soner (2006) *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?* London and New York: Routledge, 69.
 - 27 Dette lyktes bare delvis. Disse linjer er skrevet i
 - Cunda, et lite sted der befolkningen nedstammer fra muslimer fra Kreta. Den dag idag klarer man seg i de fleste uformelle sammenhenger utelukkende med gresk.
 - 28 Anderson, Benedict 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, NY: Verso Press.
 - 29 BTTK (1932) Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar-Müzakere Zabıtları. [BTTK] Ankara: Maarif Velaketi, 6.
 - 30 Sitert i Arai, Masami (1985) "The Genç Kalemler and the Young Turk: A Study in Nationalism" i METU Studies in Development, 216.
 - 31 Se også Yücel, Hasan Ali [1957] (1989) "Yeni Lisan ve Yakup Kadri" i *Edibiyat Tarihimizden*. Istanbul: İletisim Yayınları, 207.
 - 32 Yücel, Hasan Ali [1957] (1989) "Yeni Lisan ve Yakup Kadri" i *Edibiyat Tarihimizden*. Istanbul: İletisim Yayınları, 201.
 - 33 Yücel, Hasan Ali [1957] (1989) "Yeni Lisan ve Yakup Kadri" i *Edibiyat Tarihimizden*. Istanbul: İletisim Yayınları, 207.
 - 34 Yücel, Hasan Ali [1957] (1989) "Yeni Lisan ve Yakup Kadri" i *Edibiyat Tarihimizden*. Istanbul: İletisim Yayınları, 207.