RvT 77 (2026) #-#

Livsberättelsen och det statligt sanktionerade våldet

Alevitiska erfarenheter av våld och åminnelsens makt i Turkiets moderna historia

HEGE MARKUSSEN

ENGLISH ABSTRACT: *This article analyses how experiences of state-sanctioned violence in Turkey are shaped, conveyed and renegotiated in Alevi life stories. Drawing on personal accounts, it examines how individual experiences of violence are interwoven with collective narratives of persecution, marginalisation and resistance. The study focuses in particular on two interviewees, Berfin and Ahmet, whose stories illustrate how the boundaries between the personal and the collective are blurred in the retelling of violence. The analysis draws on the concepts of cultural trauma and counter-narratives to understand how violent events, such as the abuse of political prisoners in Ulucanlar Prison and the arson attack in Sivas in 1993, acquire lasting significance in Alevi memory practices. The article demonstrates how these events are not merely remembered as historical crimes, but continue to shape identity, political engagement and relations with the state. At the same time, it analyses how state memory institutions, such as museums and cultural centres, contribute to reshaping and, in some cases, rendering these experiences invisible through depoliticisation and simplistic narratives. By highlighting Alevi life stories as counter-narratives to state historiography, the article argues that stories of violence do not merely recount experiences, but also function as political acts. These narratives challenge established power relations regarding who has interpretative authority over the past and how this is to be represented in the present.*

SVENSK RESUME: *Denna artikel analyserar hur erfarenheter av statligt sanktionerat våld i Turkiet formas, förmedlas och omförhandlas i alevitiska livsberättelser. Med utgångspunkt i livshistorier undersöks hur individuella erfarenheter av våld sammanflätas med kollektiva narrativ om förföljelse, marginalisering och motstånd. Studien fokuserar särskilt på två intervjupersoner, Berfin och Ahmet, vars berättelser belyser hur gränserna mellan det personliga och det kollektiva suddas ut i återberättandet av våld.*

Analysen tar avstamp i begreppen kulturellt trauma och motnarrativ för att förstå hur våldsamma händelser, såsom övergrepp mot politiska fångar i Ulucanlarfängelset och mordbrandsattacken i Sivas 1993, får en varaktig betydelse i alevitiska minnespraktiker. Artikeln visar hur dessa händelser inte bara ihågkoms som historiska brott, utan fortsätter att strukturera identitet, politiskt engagemang och relationer till staten. Samtidigt analyseras hur statliga minnesinstitutioner, såsom museer och kulturcentra, bidrar till att omforma och i vissa fall osynliggöra dessa erfarenheter genom avpolitisering och förenklande narrativ. Genom att lyfta fram alevitiska livsberättelser som motnarrativ till statliga historieskrivningar argumenterar artikeln för att berättelser om våld inte enbart återger erfarenheter, utan också fungerar som politiska handlingar. Dessa narrativ utmanar etablerade maktrelationer kring vem som har tolkningsföreträde över det förflutna och hur detta får gestaltas i samtiden.

KEYWORDS: *Alevites; state-sanctioned violence; Ulucanlar Prison; Sivas; life narratives; cultural trauma; memory practices*

Introduktion

Denna artikel utforskar hur erfarenheter av statligt sanktionerat våld i Turkiet speglas i alevitiska livsberättelser. Analysen bygger på berättelser insamlade inom ramen för ett forskningsprojekt där jag träffat aleviter med starkt religiöst och politiskt engagemang och tagit del av deras livsberättelser och släkthistorier. Berättelserna belyser hur våldet som levd och återberättad erfarenhet har betydelse för individens identitet och kollektiva minne. Personernas livsberättelser och familjernas släkthistorier förhåller sig inte enbart till personernas egna erfarenheter. De samspelar och brottas med kollektiva berättelser av olika slag. För de aleviter som har deltagit i denna studie handlar det om hur religion och politik i det moderna Turkiet kan förstås i relation till den turkiska nationalismen, och till de kollektiva berättelser om aleviternas historia och identitet som gradvis har utformats under de senaste fyra decennierna (Dressler 2013; Markussen 2012; Sökefeld 2008; Zırh 2024).

Jag har valt att använda begreppet *statligt sanktionerat våld* för att beskriva de erfarenheter av våld som framträder i denna studie. Det finns olika sätt att definiera begreppet, men de flesta innebär att våldshandlingar mot civila utförs av, eller begås med stöd av, staten, militären eller myndigheter (Delgado 2020, 25–28). Syftet med valet av begreppet statligt sanktionerat våld är att synliggöra statens och myndigheters roll och ansvar, samt att koppla samman enskilda våldsamma händelser med institutioners makt och systematiska orättvisor i samhället. Det statligt sanktionerade våldet vilar på och motiveras av ett strukturellt våld som är inbäddat i samhällets sociala, politiska och ekonomiska orättvisor och diskriminerande strukturer. Det strukturella våldet leder till kollektiv underutveckling och social utsatthet nedärvd mellan generationer (Delgado 2020, 10).

Statligt sanktionerat våld mot aleviterna går som en röd tråd genom det osmanska rikets och den turkiska republikens historia. Ofta beskrivs detta som en serie av våldsamma händelser av förföljelse, pogromer och hatbrott. I denna historia lyfter Dressler (2021) fram beskrivningar av aleviterna som annorlunda, underlägsna och med tvetydiga relationer till den turkiska nationen. Han framhåller att detta utgör ett epistemiskt våld som har varit en integrerad del av Turkiets nationsbyggande både innan, under och efter den turkiska republikens grundande (Dressler 2021, 348). En muslimsk turkisk nation skapades där aleviternas religiösa traditioner inte passade in, där kurdernas etnicitet inte passade in och där aleviternas relation till republikens sekularism och kemalism uppfattades som tvetydig. De turkiska nationalistiska diskurserna (både historiskt och nutida) tillskriver ständigt aleviterna en position av underlägsenhet och tvetydighet i relation till staten och nationen.

I livsberättelserna är det inte alltid tydligt vad som är religiöst engagemang och vad som är politiskt. I de personliga erfarenheterna och i de kollektiva berättelserna suddas gränser mellan religion och politik ut. Att leva ett aktivt liv som en del av en religiös minoritet i Turkiet med en stark kollektiv historia av förföljelse, diskriminering och hatbrott, innebär för många att arbeta politiskt för att säkra aleviternas trygghet och rättigheter. För andra kan det betyda att engagera sig i vidareförande och fortlevnad av religiös kunskap, religiösa ritualer och traditioner, ofta genom det alevitiska föreningslivet. Aleviterna är inte erkända som en religiös minoritet i Turkiet och har av staten och av konservativa religiösa grupper typiskt ansetts vara heretiker och avvikande muslimer som behöver ignoreras, assimileras eller attackeras. Särskilt har aleviternas religiösa organisation och praktiker fått uppmärksamhet, då de har egna religiösa ledare, församlingshus och ritualer (Özkul & Markussen 2022; Weineck 2014). Att leva som alevit i Turkiet med ett aktivt engagemang för gruppens fortlevnad och rättigheter innebär oundvikligen att vara både religiöst och politiskt engagerad.

Det är främst två typer av statligt sanktionerat våld som diskuteras i denna text. Den första typen är våld mot politiska fångar i Ulucanlarfängelset i Ankara, där aleviter och andra vänsteraktivister utsattes för tortyr, avrättningar och isolering under turbulenta politiska perioder från 1960-talet och fram till fängelset stängdes 2006. Politiska fångars erfarenheter av våld är centrala i utvecklingen av den alevitiska kollektiva historien. Denna form av våld är aktiv och institutionaliserad.

Det är dock inte enbart det våld som är förbundet med fängelser som är centrala i aleviters livsberättelser. Episoder av våldsamma övergrepp med myndigheterna som passiva åskådare är också en viktig del av aleviternas individuella och kollektiva berättelser. Den händelse som har fått störst utrymme i den alevitiska historien och som har haft en djupgående inverkan på aleviternas sammanhållning och kamp mot den turkiska staten är mordbrandsattacken mot hotellet Madımak i staden Sivas den 2 juli 1993 (Markussen 2022, 316–317). Myndigheternas underlåtenhet att agera under attacken och rättsväsendets misslyckande i att ställa förövarna till svars förstås som att den turkiska staten accepterar våld mot aleviterna, och är därför också en form av statligt sanktionerat våld.

Med aleviterna i Turkiet som exempel syftar denna artikel till att analysera hur erfarenheten och åminnelsen av statligt sanktionerat våld kan formas och förmedlas som en kollektiv och narrativ företeelse. Två begrepp används för att visa detta: *kulturellt trauma* och *motnarrativ*. Ett kulturellt trauma "uppstår när medlemmar i ett kollektiv upplever att de har utsatts för en fruktansvärd händelse som lämnar outplånliga spår i deras kollektiva medvetande, präglar deras minnen för alltid och förändrar deras framtida identitet på grundläggande och oåterkalleliga sätt" (Alexander 2004, 1, min översättning). Skapandet av ett kollektivt trauma är en social process som kan formas genom att de som inte erfar händelsen direkt associerar sig själva med de som utsätts direkt, identifierar orsaken till händelsen och tar till sig och delar ansvaret för situationen med de direkt drabbade. Detta möjliggör relationer baserade på solidaritet så att andras lidande kan bli ens eget (Alexander 2004, 1).

Det kollektiva traumat tolkas också genom begreppet *postminne*, som beskriver hur människor som lever generationer efter traumatiska händelser av lidande och våld kommer ihåg händelserna som om erfarenheterna var deras egna (Hirsch 2012, 5). Tolkningar av orättvisor och lidande bland aleviter tolkas också som en del av en transcendent ordning med den shiamuslimska lidandeberättelsen i fokus (Dressler 2021, 353). Det betyder att nutida statligt våld ses som en fortsättning på orättvisor och lidanden från profeten Muhammads tid fram till idag; dessa formar ett (post)minne och en ramberättelse genom vilka nutida erfarenheter tolkas och bearbetas.

Det statligt sanktionerade våldet som denna text belyser upphör inte med de enskilda händelserna. Åminnelsen av våldet har också potential att bli våldsam. Både Ulucanlarfängelset och det tidigare Madımakhotellet i Sivas har av myndigheterna omvandlats till minnesplatser i form av museum och kulturcentra med uppenbara politiska och statliga agendor (Çaylı 2022). Artikeln analyserar hur alevitiska religiösa och politiska gemenskaper samt internationell forskning om statligt sanktionerat våld i Turkiet skapar motnarrativ till de turkiska myndigheternas berättelser. Dessa motnarrativ presenterar andra, mer lokala berättelser och erbjuder tolkningar av den dominerande berättelsen i syfte att blottlägga dess underliggande antaganden och agendor (Stephens 2017, 50).

Aleviterna och deras livsberättelser

Aleviterna beskrivs ofta som en religiös minoritet även om de inte är erkända som sådan i Turkiet, där definitionen av religiösa minoriteter är en konstitutionell fråga (Markussen 2025). De officiella religiösa minoriteterna i Turkiet – de grekisk-ortodoxa, armeniska och judiska minoriteterna – definierades i Lausanneavtalet 1923 och vidarefördes till den turkiska republikens konstitution. Ur detta perspektiv betraktas aleviterna av den turkiska staten som en del av den muslimska majoriteten, dock med starka inslag av traditionell anatolisk kultur. Därför finns ingen officiell statistik över antalet aleviter i Turkiet, men uppskattningar gjorda inom forskning samt av alevitiska organisationer framhåller att cirka tio till trettio procent av befolkningen är av alevitisk bakgrund, varav ungefär en tredjedel är av kurdisk etnicitet (Shankland 2003:

20; Dressler 2022: 23). Aleviternas religiösa organisation (*dedelık),* religiösa rum (*cemevi*) och traditioner finansieras därför inte av den omfattande statliga budget som Direktoratet för religiösa frågor (Diyanet İşleri Başkanlığı) förvaltar. Istället har det på den senare tid (år 2022) etablerats ett Direktorat för Alevi-Bektaşi kultur och cemevi (Alevi-Bektaşi Kültür ve Cemevi Başkanlığı) under Departementet för kultur och turism (Kültür ve Turizm Bakanlığı) som driver en turkisk nationalistisk förståelse av alevismen som ett islamiskt kulturellt arv från Anatolien (Şahin 2025). I den europeiska dia-sporan är aleviterna registrerade som egna trossamfund och förståelsen av alevismen som en religion självständig från islam är där framträdande. Trossamfunden i olika europeiska länder samarbetar med varandra och med föreningar i Turkiet för att främja aleviternas rättigheter och synlighet i samhället.

De livsberättelser och släkthistorier som har samlats inom ramen för mitt forskningsprojekt *Utmana berättelsen om det moderna Turkiet. Aleviternas livserfarenheter av religiöst och politiskt engagemang* bör förstås som berättelser om en religiös minoritet.[1] De är fyllda med erfarenheter av underlägsenhet och utsatthet i relation till staten och majoritetssamhället, men också med agens och kampanda. Livsberättelserna och släkthistorierna synliggör de relationella och strukturella processer genom vilka den alevitiska minoriteten formas, det vill säga de minoritiseringsprocesser som positionerar aleviter i marginaliserade samhälleliga relationer (Stausberg, Van der Haven & Baffeli 2023).

Projektet har syftat till att fånga upp alevitiska erfarenheter av och perspektiv på Turkiets religiösa och politiska utveckling som kan komplettera och utmana dominerande berättelser om religion och politik i Turkiets moderna historia. Inom ramen för projektet har jag samlat livsberättelser från alevitiska familjer som på olika sätt har varit religiöst och politiskt engagerade i Turkiet. Jag har intervjuat varje individ vid ett flertal tillfällen och i olika kontexter, vilket innebär att jag har rest tillsammans med projektdeltagarna och besökt olika platser i Turkiet som är och har varit centrala i deras liv. Från det inspelade materialet och mina fältdagboksanteckningar har jag till denna artikel hämtat utdrag från intervjuer med två av intervjupersonerna. I texten återges dessa utdrag i kursiv. Syftet med dessa passager är att ge berättelserna om det statligt sanktionerade våldet individuella röster och relatera de mer generella beskrivningarna till enskilda personers liv och erfarenheter.

Berfin och Ahmet: Intervjupersonernas levnadshistorier

Berfin är en alevitisk kvinna i 40-årsåldern som växte upp i ett kurdiskt område i östra Turkiet, som hon beskriver inte bara som en geografisk plats, utan som ett landskap laddat med omstridd historia. Redan från barndomen formas en känsla av att leva i utkanten av nationen, som ‘statens styvbarn’. Denna position blir inte bara en abstrakt erfarenhet, utan tar sig konkreta uttryck i vardagen: i skolmiljön, i möten med andra,

[1] Projektet genomfördes under åren 2020–2024 och finansierades av Vetenskapsrådet (2020–02934).

och i de strategier familjen utvecklar för att hantera utsatthet. Staten finns där tidigt, inte som en avlägsen institution, utan som något som sipprar in i vardagens relationer, i skolor, i samtal, i det som sägs, och i det som inte bör sägas. Som barn får hon rådet att inte säga varifrån hon kommer när hon ska börja i skolan utanför regionen. När hon ändå gör det möts hon av misstänkliggörande och kategorisering som 'kurd', 'kommunist' och 'alevit'. Skolan blir en plats för disciplinering och hon utsätts för tryck att fasta och be, och förväntas anpassa sig till en religiös praktik som inte är hennes egen. Till slut blir avbrott i utbildningen en konkret konsekvens av detta tryck. Som ung vuxen, gift med en turkisk alevit, flyttar hon mellan olika städer i Turkiet och hamnar till slut i Ankara. Hennes livsberättelse rör sig fram och tillbaka mellan erfarenheter av direkt ingripande och mer vardagliga former av våld. I vissa erfarenheter blir våldet djupt personligt, framför allt när hon berättar om sin far, som togs in av polisen och aldrig kom tillbaka. Sedan dess har deras liv präglats av en slags utdragen väntan och hon vet fortfarande inte vad som har hänt honom. Här framträder statligt våld inte bara som handling, utan som ett tillstånd: en långvarig osäkerhet som organiserar känslor och vardag.

I Ankara blir hennes liv tätt sammanflätat med politisk organisering och alevitiskt föreningsliv. Demonstrationer, möten, gemensamma aktiviteter, men också räder, slag och gripanden. Hon beskriver hur hennes värkar börjar efter en demonstration; kroppen och politiken är inte åtskilda sfärer. Barn föds in i denna värld av mobilisering och osäkerhet.

Ahmet är turkisk alevitisk man i 70-årsåldern som i periodvis i livet har varit aktiv i partipolitik och alevitiskt föreningsliv i Turkiet. Som så många andra i hans generation, har han under livets gång flyttat från den centralanatoliska byn där släkten kommer från till en av Ankaras kåkstäder och vidare till lägenhet och villa i Ankaras medelklassområden. Han beskriver sin uppväxt som präglad av studier och fritidsintressen, relativt ovetande om sin bakgrund som alevit och om aleviternas levnadsvillkor. På universitetet kom han i kontakt med socialistisk filosofi och det var under studietiden som han aktivt engagerade sig i den socialistiska rörelsen. Det var också under denna period som hans alevitiska identitet började formas och medvetenheten om de orättvisor och det våld som aleviterna utsatts för. Senare i livet blev han partipolitisk aktiv som regionpolitiker. Med tiden kom dock detta engagemang i allt större utsträckning att riktas mot det alevitiska föreningslivet. Ahmets erfarenheter av statligt sanktionerat våld är kopplade till både hans vänsterpolitiska och hans alevitiska engagemang och identitet.

Ahmet och Berfin skiljer sig från de övriga intervjupersonerna genom att erfarenheter av våld i deras berättelser framträder som särskilt koncentrerade och explicit artikulerade, samtidigt som gränsen mellan individuella erfarenheter och kollektiva perspektiv ofta upplöses. I detta avseende framstår de som unika, medan de i andra avseenden, såsom erfarenheter av statlig repression och minoritetsposition, är representativa för materialet i stort.

Ulucanlarfängelset och dess museum

Vi är i Ulucanlar fängelsemuseum i Ankara, på gårdsplanen mellan byggnader som tidigare var fångarnas sovsalar, och som nu innehåller en rad sängar med namn, bild och information om dem. Ahmet har vänner och bekanta som har spenderat stora delar av sina vuxna liv här eller blivit avrättade i galgen som ställts ut bakom galler på gårdsplanen. Han är upprörd. Inte av galgen. Berättelsen om avrättningen av de tre vänsteraktivisterna under poppelträdet, varav en av dem var en god vän av honom, har han levt med sedan 1970-talet. Inte heller av isoleringscellerna vi just har besökt, där tortyren sägs ha varit värst. Han kommenterar med ilska hur fångarnas bilder och information har placerats, i en spretig blandning av vänsteraktivister och aleviter sida vid sida med vad han kallar islamister och fascister. Han berättar att han blir arg över att behöva trängas med andra besökande som uppenbarligen är där för att minnas dessa, eller som verkar vara okunniga om det samhälle som skapade detta förflutna. Våldet tar ju aldrig slut, säger han uppgivet (18 juli 2023).

Ulucanlarfängelset i Ankara var ett av Turkiets äldsta fängelser. Det öppnades 1925, samma år som självständighetsdomstolarna började verka för att slå ner på oppositionella under den tidiga republiken. Under denna period användes Ulucanlar för att fängsla och avrätta motståndare till den kemalistiska sekulariseringspolitiken, kurdiska upprorsledare och religiösa dissidenter. Under 1960-, 1970- och 1980-talens turbulenta perioder användes Ulucanlar som en plats för tortyr, avrättningar och isolering av vänsteraktivister, kurdiska separatister och andra oppositionella. Bland de mest kända vänsterpolitiska fångarna var ledarna för Turkiets revolutionära ungdom, Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan och Hüseyin İnan, som avrättades genom hängning i maj 1972 (Erbil 2022). Efter militärkuppen 1980 ökade våldet i fängelset, där politiska fångar utsattes för systematisk tortyr och omänskliga förhållanden. Under 1990-talet ledde överdriven överbeläggning på de politiska fångarnas avdelningar till uppror med katastrofala följder. Det mest kända av dessa var i september 1999, då tio intagna dödades av militära insatser (Kelekçi and Akbaş 2020: 92). Till och med det turkiska parlamentets egen kommission för undersökande av mänskliga rättigheter uttryckte allvarlig oro över att säkerhetsstyrkorna kan ha använt oproportionerligt våld och tillgripit tortyr under sin insats (Burgu 2014: 116). Från 1996 fram till mitten av 2000-talet genomfördes också ett stort antal hungerstrejker bland vänsterpolitiska fångar, varav vissa utvecklades till svältstrejker. Dessa var främst riktade mot planerad isolering av politiska fångar och utbyggnaden av så kallade F-typ fängelser, högsäkerhetsanstalter skapade för att isolera politiska fångar i små celler, med mycket begränsad möjlighet till social interaktion. I Ulucanlarfängelset satt både politiska fångar och vanliga brottslingar. Fängelset förblev dock en symbol för statligt politiskt förtryck fram till det stängdes år 2006. Av de arton personer som under fängelsets tid avrättades genom hängning var sjutton politiska fångar (Ugur-Cinar och Altınok 2021: 1110).

Det har visats en del forskningsmässigt intresse för Ulucanlarfängelset. Främst har intresset kretsat kring vad som hände efter år 2006 när fängelset stängdes. Processer och beslut som ledde fram till det museum som öppnades år 2011 har studerats och analyser har presenterats gällande varför museet ser ut som det gör idag. Samtliga

studier kritiserar fängelsets renovering för att inte vara sanningsenlig (Uğur-Çınar 2024; Uğur-Çınar och Altınok 2021; Çaylı 2022; Doroll 2023). Anläggningen har förfinats och framstår som renare och lugnare än den var, vilket står i kontrast till vittnesmål som beskriver fängelset som nedslitet, överbefolkat och våldsamt (som visas i dokumentärfilmen *Ölucanlar* av Murat Özçelik från 2010). Forskningen lyfter dessutom hur museet osynliggör vissa grupper, särskilt kvinnor, minderåriga och HBTQI+-personer, vars erfarenheter från fängelset i stor utsträckning saknas i utställningarna (Kelekçi och Akbaş 2020).

Ulucanlarfängelset byggdes som en del av Ankaras första stadsplan år 1924 och den ursprungliga byggnaden var ett av flera exempel på neoklassisk turkisk arkitektur i den äldre delen av staden, Ulus. Det var byggnadens arkitektoniska värde som gjorde att den inte demolerades efter stängningen år 2006. Kommunens ursprungliga plan var att riva fängelset och bygga ett köpcentrum på platsen. Arkitekt- och ingenjörskammaren i Ankara (*Türk Mimar ve Mühendis Odaları Birliği, TMMOB, Ankara Şubesi*) motsatte sig planerna och protesterade till Rådet för bevarande av kulturarv (*Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu*) med krav om att fängelset skulle skyddas som kulturarv. Kravet beviljades och distriktskommunen skulle tillsammans med Arkitekt- och ingenjörskammaren (*TMMOB*), Justitiedepartementet (Adalet Bakanlığı) och Advokatsamfundet (Ankara Barosu) under de kommande åren arbeta fram en plan för fängelsets framtid som offentligt rum. Särskilt under 2007 organiserades en mängd aktiviteter som workshops, festivaler och gruppvisningar av fängelset. Aktiviteterna lyfte fram den politiska vänstern som de huvudsakliga offren och som viktiga aktörer i utformningen av fängelsets framtid. Veteraner från vänstern, som suttit fängslade och överlevt tortyr agerade guider när Arkitekt- och ingenjörskammaren anordnade gruppvisningar av fängelset (Çaylı 2022:110–111). En designtävling för att omvandla fängelset till en offentlig plats genomfördes i syftet att det vinnande förslaget skulle förverkligas. Efter att vinnarbidraget annonserades i maj 2007 utvecklades dock bevarandeprocessen på så vis att borgmästaren i distriktkommunen självmant fattade beslut om renoveringar som låg tydligt utanför vinnarbidragets planer (Çaylı 2022:111–116).

Fängelsets vänsterpolitiska historia kan sammanfattas i tre centrala skeden: hängningen av de tre ledarna för Turkiets revolutionära ungdom i 1972, den kraftiga ökningen av politiska fångar med vänsteranknytning i spåren av militärkuppen 1980, och slutligen de repressiva och våldsamma statliga åtgärderna i samband med fångupproren och hungerstrejkerna under perioden 1999–2000. Inom forskningen påpekas avsaknaden av information och berättelser om denna politiska historia i fängelsemuseet. Detta är en kritik som riktas både mot museet som det ser ut idag och mot hur renoveringsprocessen gick till (Çaylı 2022, 67).

En del av forskningen som ifrågasätter fängelsemuseet skriver sig in i ett forskningsfält med kritiska perspektiv på det regerande Rättvise- ock utvecklingspartiets (AKP) styre och ideologi. Till exempel visar Ugur-Cinar och Altınok i artikeln "Collective Memory and the Populist Cause: The Ulucanlar prison Museum in Turkey" hur AKP använder det trauma som våldet i fängelset har skapat till egen politisk vinning.

Ombyggnadsprocessen pågick mellan 2009 och 2011, under AKP:s andra regeringsperiod, som var en period med politiska kraftmätningar mellan partiet, militären och domstolarna. Det fanns med andra ord ett behov av att framställa det regerande partiet som räddare och beskyddare av ett folk som tidigare hade utsatts för statens och maktelitens våld. Detta folk framställs som homogent utan avgörande ideologiska motsättningar. Fängelsemuseet är således ett resultat av politiskt motiverad förnekelse av politisk och ideologisk mångfald i ett förenklat narrativ om ett förtryckt folk som räddas av en ny och mindre våldsam maktelit. Förtryck och fängslande på grund av politiska åsikter framställs som en företeelse som hör till det förflutna, snarare än som en del av Turkiets samtida verklighet. Visningen av galgen som användes vid avrättningar i fängelset är ett tydligt exempel på detta. Som museiföremål är den satt bakom galler med en skylt som proklamerar: "Dödsstraffet i Turkiet avskaffades helt genom dekret nr 5218 från Nationalförsamlingen den 14 juli 2004". På museets hemsida kan man läsa "Vi satte dödstraffet bakom galler" (Çaylı 2022, 118; Ugur-Cinar & Altınok 2021, 114).

I forskningen har dessa strategier beskrivits som assimilering, de-politisering och de-kontextualisering av de politiska fångarnas ideologiskt och politiskt motiverade motstånd och deras samtids samhälleliga konflikter (Çaylı 2022; Kelekçi & Akbaş 2020; Ugur-Cinar & Altınok 2021). I fängelsemuseet "framställs alla, från revolutionära ungdomsledare och center-vänster-premiärministrar till högerextrema marginaliserade politiker, som fredligt samexisterande, apolitiska individer utan handlingsförmåga" (Çaylı 2022, 66, min översättning). Det är någonstans här, mitt i detta, som Ahmet under vårt besök på museet reagerar. För honom är fängelset ett monument över hur hans, vänsterrörelsen och aleviternas erfarenheter och berättelser äts upp och inlemmas i ett publikt narrativ där deras särdrag, historia och existens inte är berättigad. Han ser hur aleviterna och vänsterrörelsens utsatta tvingas samsas med sina ideologiska förövare på museet. För honom är detta osynliggörande en central aspekt av det strukturella våld som dessa grupper lever med. Detta våld är epistemiskt och grundas i de dominerande berättelser som skapas och upprätthålls av den regerande makteliten (Delgado 2020, 22). Det är en typ av maktutövning där staten ger sig själv rätten att definiera och beskriva historien och samtiden, som gör den till en mycket effektiv våldsam aktör med straffrihet (Delgado 2020, 26). På så vis fortsätter våldet i fängelset i berättelserna i fängelsemuseet. Det är dessutom en fortsättning på en strategi som användes redan i fängelset, efter militärkuppen 1980. Då valde man att blanda fångar med motsatta politiska åsikter: Vänsteraktivister blandades med reaktionära fångar som stödde den sittande militärregimen.

Vänsterrörelsen i Turkiet och aleviterna

Det finns ett antal bilder av Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan och Hüseyin İnan på väggarna i fängelsemuseet Ulucanlar. På flera av bilderna är de avbildade tillsammans, till exempel på den närbild som man också kan se på väggar i en del alevitiska föreningar. Det finns också tidningsurklipp om deras arrestering och avrättning. Framför en bild som säges vara den sista som togs av dem innan de avrättades berättar Ahmet att han träffade Hüseyin İnan på universitetet och

att de 1967 arbetade tillsammans i landsbygdsprojekt (köy çalışmaları) i byarna kring Tokat. Han vet att jag redan vet, men han berättar historien ändå. Att de båda var aleviter var något som kom upp först i samtal med byborna. De frågade varifrån de kom och förstod på svaren att de var aleviter. Han poängterar: Men alevismen var inte viktig för någon av oss på den tiden. Det var inget med det, jag alevit, han alevit, spelade ingen roll. Vi var socialister. Efter ett tag drog Ahmet sig tillbaka från den marxist-leninistiska rörelsen och fokuserade på sina universitetsstudier. Hans bror, däremot, blev vad han kallar professionell revolutionär (profesiyonel devrimci) fram till han fängslades 1972 (18 juli 2023).

1960- och 1970-talet var turbulenta perioder i Turkiets moderna historia, präglade av politisk radikalisering, fackliga- och studentprotester samt väpnad kamp. Vänsterrörelsen bestod av en bred palett av ideologier, från reformistiska socialister till revolutionära marxist-leninister och maoister. Möjligheterna för denna utveckling fanns till dels med den nya konstitutionen från 1961 med starkt skydd för yttrande-, press- och föreningsfrihet som öppnade upp för omfattande facklig och annan organisering och som ledde till mycket politisk aktivitet i civilsamhället. Omständigheterna kring militärkuppen 1960 hade också inverkan på den vänsterpolitiska, så kallade 68-rörelsens möjligheter; begreppet revolution (*devrim*) hade en särställning i den turkiska vänsterrörelsen i jämförelse med andra länder. I och med att militärkuppen hade kallats för revolution av militären och studenterna hade firats som revolutionens hjältar, hade begreppet revolution i början av 1960-talet bred spridning och en form av officiellt godkännande bland kemalister, anhängare av Republikanska folkpartiet (CHP) och andra som stödde kuppen 1960. Det var alltså inte enbart den radikala delen av vänsterrörelsen som pratade i termer av revolution (Alper 2010; Turan 2021, 137–138). Den nationella diskursen tillskrev ungdomarna uppgiften att bevara idealism och nationella intressen. Studenterna mobiliserade sig inom ramen för denna diskurs och det stora antalet livliga intellektuella och politiska diskussioner gjorde vänstern till en legitim politisk kraft i samhället (Turan 2021, 150; 141). Det var genom studentföreningar som Ahmet och hans vänner kunde engagera sig i de så kallade landsbygdsprojekten (*köy çalışmaları*) som genomfördes under 1960- och 1970-talet. Vänsteraktivister, särskilt studenter och intellektuella, begav sig till landsbygden för att organisera bönder och arbetare. Dessa projekt inspirerades av maoistiska och marxist-leninistiska strategier, där revolutionen sågs som något som skulle utgå från landsbygdens arbetarklass snarare än enbart från stadens industriarbetare.

1971 genomförde militären ytterligare en kupp och slog särskilt hårt ned på vänsterrörelsen. Det var efter denna kupp som Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan och Hüseyin İnan, greps som ledare av vänsterrörelsen, fördes till Ulucanlarfängelset och avrättades i maj 1972. Landsbygdsaktivismen krossades och under andra halvan av 1970-talet eskalerade våldet mellan vänsterrörelsen och paramilitära grupper av ultranationalister (*ülkücüler*, även kallade Grå vargarna, *bozkurtlar*). Ahmet hade innan dess återgått till universitetsstudierna och utbildade sig till ingenjör och etablerade med tiden eget företag. 1972 var ett mörkt år för honom då hans vän Hüseyin İnan avrättades och hans bror fängslades på obestämd tid.

För aleviterna blev året 1978 särskilt våldsamt då de utsattes for attacker i Malatya, Sivas och Maraş. I samtliga tre städer var den alevitiska och sunnitiska befolkningen i stort sett jämnstora och spänningarna mellan dem var påtagliga. I Malatya attackerades den alevitiska delen av staden när den politiskt högerorienterade borgarmästaren mördades. Åtta personer miste livet och ett hundratal personer blev skadade. I Sivas urartade ett bråk mellan barn till två dagar av attacker på alevitiska affärer och kvarter som dödade nio personer och skadade ett hundratal. Massakern i Maraş var betydligt större och blodigare. Det började med att en biograf som ofta besöktes av högerradikala bombades och dagen därpå bombades ett kafé som brukade besökas av vänsteranhängare som vedergällning. Två vänstersympatiserande lärare dödades sedan på väg hem från arbetet. Deras begravningsceremoni attackerades av en mycket stor grupp militanta högerradikaler (nästan 10.000 personer) som sedan fortsatte med att attackera alevitiska bostadsområden i staden. Först efter tre dagar tog myndigheterna kontroll över situationen genom att införa undantagstillstånd. Konsekvensen var 111 döda och över 1000 skadade (Ertan 2019; Webb 2003). Två år senare, bara månader innan militärkuppen 12 september 1980, attackerades alevitiska bostadsområden i Çorum av högerextrema ultranationalister kopplade till de Grå vargarna. Minst 57 personer dödades, hundratals skadades, hem och butiker brändes ner, och tusentals alevitiska familjer tvingades fly från staden. På grund av polisens och militärens passivitet och ineffektivitet samt att de rättsliga efterspelen inte resulterade i att gärningsmännen dömdes eller avtjänade sina straff, har massakrerna i Maraş och Çorum blivit en del av den alevitiska kollektiva berättelsen om den turkiska statens sanktionerade våld. Den ökade instabiliteten under andra halvan av 1970-talet användes som en förevändning för militärkuppen 1980, som utplånade vänsterrörelsen genom massarresteringar, tortyr och avrättningar.

I fängelsemuseet frågar jag Ahmet: Hur ser kopplingen mellan din alevitiska identitet och din politiska ideologi ut? Finns det någon koppling? Han svarar: Jag vet inte, det känns som olika saker. Men jag tänker ibland att jag nog inte hade varit socialist om det inte var för att jag är alevit (18 juli 2023). I en tidigare intervju har han berättat mer om sin syn på relationen mellan socialismen och aleviterna: När vi pratar om politik får vi skilja mellan partipolitik och engagemang i politiska händelser. Det var ganska sent i livet som jag gick in i partipolitiken. Innan dess engagerade jag mig i den socialistiska rörelsen. Politiska händelser kan vara så mycket, men man kan nog tryggt säga att vi aleviter har varit i händelsernas centrum och då som den undertryckta parten, långt från makten. Socialismen kämpar för de undertryckta. Vissa säger att alevismens filosofi ligger nära socialistiska idéer, det har inte jag funderat så mycket på, förutom att centrala ledare, såsom Hamdullah Çelebi, har visat att de står upp mot makten (2 juli 2018).

Hamdullah Çelebi var en av Bektaşiordens främsta ledare under 1400-talet. Çelebifamiljen betraktas som en helig släktlinje som härleder sin genealogi tillbaka till helgonet Hacı Bektaş Veli. Berättelserna om hur Hamdullah Çelebi svarade på domarnas tilltal i den osmanska rätten, innan han och hans närmaste dömdes till döden, utgör

en viktig del av alevismens historia i det osmanska riket. I sitt försvarstal visade han hur hans syn på Gud och kosmos skilde sig från den osmanska statsreligionens, och han vördas än idag för att han stod fast vid sin övertygelse utan att be om ursäkt. Att historiska och religiösa förebilders levnadsöden kopplas till moderna politiska ideologier är inte ovanligt i de livsberättelser jag har samlat in. Oftast är det helgonet Hacı Bektaş Veli, den oppositionella poeten Pir Sultan Abdal som levde i det osmanska riket, eller den shiamuslimska imamen Ali som beskrivs som humanistiska, demokratiska och ibland socialistiska förebilder.

Ertan (2019) beskriver sambandet mellan aleviterna och vänsterrörelsen som en överlappning mellan den socialistiska politiska kulturen och alevismens sociopolitiska kultur under 1960- och 1970-talen. Aleviternas politiska mobilisering var starkt kopplad till urbanisering och framväxten av kåkstäder i de stora städerna. I den urbana kontexten blev aleviterna synliga i de publika debatterna och de etablerade föreningar, publicerade tidskrifter, och grundade ett eget, dock kortlivat, politiskt parti. Den ökade offentliga synligheten för aleviterna resulterade i ett statligt intresse för att inrätta en avdelning för trossamfund inom det statliga religiösa direktoratet (Diyanet). Den konservativa högerpressen reagerade kraftigt på detta och anklagade staten för att föra in omoraliska rituella praktiker i moskéerna (Massicard 2005, 119). År 1963 ledde detta till den första offentliga mobiliseringen av alevitisk identitet, då alevitiska studenter i Istanbul och Ankara publicerade deklarationer om alevismen i dagstidningar.

Vänsterrörelsen såg alevismen som en ideologi, filosofi och kultur med en historia som passade väl in i den socialistiska politiska ideologin och kulturen. Den alevitiska historiografin, med berättelser om uppror, rebeller och de förtrycktas kamp mot makteliter, gav socialismen en historia och en lokal förankring på den alevitiska landsbygden och i de alevitiska kåkstäderna. Dessa blev den socialistiska rörelsens befriade områden (Ertan 2019, 937). Alevismen sågs som en progressiv kraft och en anatolisk sekulär kultur (i betydelsen icke-konservativ och icke-sunnimuslimsk). För de engagerade aleviterna blev också den sociopolitiska kampen mer framträdande än alevismens religiösa aspekter. Den alevitiska musiken och poesin, som traditionellt har varit avgörande för överföring av religiösa och kulturella traditioner mellan de alevitiska generationerna, blev central för vänsterrörelsen. Till exempel användes Pir Sultan Abdals dikt *Gelin canlar bir olalim* i TİPs valkampanj 1965 och blev senare en av den socialistiska rörelsens mest populära sånger (Ertan 2019, 936 f.).

Bland de högerextrema ansågs kommunister och aleviter vara samma sak. De kämpade mot kommunismen, vilket i den turkiska förståelsen inkluderade lokala fiender som kurder och aleviter (Çavdar 2025, 77). I en intervjustudie av MHP:s anhängare i nordöstra Turkiet, visar Çalık (1995) hur kommunister beskrevs med hänvisning till att de inte förhöll sig till de sunnimuslimska praktikerna och att de odlade en särskild typ av mustasch. Ertan (2019) framhåller att massakrerna i Malatya, Sivas, Maraş och Çorum delvis kan förstås som en följd av denna koppling mellan aleviterna och vänsterrörelsen. Han framhåller också att det handlar om en politisering av aleviter, inte

av alevismen i sig. Som min medbesökare i Ulucanlarfängelset berättar om sitt engagemang i vänsterrörelsen, deltog oftast inte aleviter i den socialistiska kampen som aleviter, men som socialister. Detta skiljer politiseringen av aleviterna på 1960- och 1970-talet från 1990-talets identitetspolitik, när alevismen politiserades som en specifik identitet, med fokus på kultur och identitet (istället för 1960- och 1970-talens fokus på ekonomi och klass) (Ertan 2019, 942). I den våg av beskrivningar och berättelser om alevismens natur och historia som växte fram under 1990-talet deltog tidigare vänsteraktivister (i flera fall icke-alevitiska) i kunskapsproduktionen om alevismen. Vänsterpolitiska perspektiv på alevismens religiösa och kulturella traditioner blev därmed en integrerad del av hur alevismen tolkades och representerades i offentligheten.

Aleviterna och den turkiska vänsterrörelsen delar vissa sätt att minnas det våld som de kollektivt har utsatts för. Vänsteraktivister som har dödats i fängelser, i våldsattacker och på andra sätt för den socialistiska kampen betraktas som martyrer för revolutionen. Det finns en stark tradition av musik och poesi som ihågkommer martyrerna, delvis hämtat från och delat med det alevitiska kulturarvet. I den alevitiska historiografin finns också en minneskultur av martyrskap. Den sträcker sig tillbaka till de shiitiska berättelserna om Imam Ali och hans son Imam Hüseyins död, vidare till den osmanska periodens förföljelser av aleviterna till det moderna Turkiets diskriminering och hatbrott. Förtryck av vänsteraktivister, fängelsevåld och ultranationalistiska hatattacker är integrerade delar av aleviternas kollektiva berättelser. Fängelserna där politiska fångar utsattes för våld och avrättning är symboler för förtryck för både vänsterrörelsen och för aleviterna. De har blivit historiska minnesmärken för det statliga sanktionerade våldet som för aleviterna aldrig upphör.

Mordbrandsattacken i Sivas

Jag är på väg att åka till Sivas för att delta i den årliga minnesmarschen för mordsbrandsattacken mot hotellet Madımak i centrum av staden 2 juli 1993. Kommunen jag befinner mig i har ställt två minibussar med chaufförer till rådighet för de som vill delta. Jag frågar Ahmet varför han inte vill följa med, om det finns orsaker utöver att han på ålderns höst tycker det är för fysiskt krävande att promenera hela sträcken från det alevitiska församlingshuset (cemevi) i staden till det som en gång var hotellet. Han berättar att han är trött på det hela, att han har deltagit i minnesmarschen så många gånger, mellan polisspärrar, uniformer och tanks, att så många har arbetat hårt för att de ansvariga ska ställas till svars, men att inget har hänt och situationen för aleviter i landet bara blir sämre och sämre. Vad är poängen, undrar han (2 juli 2024).

Den 1–2 juli 1993 genomfördes den årliga Pir Sultan Abdal kulturfestivalen för första gången i centrum av Sivas. Tidigare år hade den hållits i byn Banaz nordväst om Sivas, som sägs vara 1500-tals poeten och trubaduren Pir Sultan Abdals hemby. Festivalen innehöll två dagars kulturprogram, med inbjudna poeter, musiker, akademiker och kulturarbetare med alevitisk eller vänsterintellektuell bakgrund. Bland gästerna fanns den välkände författaren Aziz Nesin, som nyligen väckt ilska i religiöst konservativa

kretsar genom att annonsera att han planerade en turkisk översättning av Salman Rushdies *Satanverserna*. Hans närvaro på festivalen var en av de faktorer som upprörde anti-sekularister och religiöst konservativa muslimer i staden. Även innan festivalen började hade mobilisering mot hans deltagande börjat och under festivalen konfronterades han av journalister om sin gudstro. En staty kallat trubadurmonumentet, som var finansierad av Kulturministeriet och placerat utanför huvudingången till festivalens huvudlokal, var en annan anledning till det stora motståndet mot festivalen. En grupp protesterade vid guvernörens kontor mot att festivalen hade fått offentlig finansiering. Efter att ha vandrat mellan guvernörens kontor och festivalens huvudlokal, men blivit avvisad av polisen, gick gruppen till hotellet och här växte gruppen till hundratals personer. När polisen försökte skingra dem krävde de att statyn skulle tas bort. Myndigheterna gjorde så och förde den till Madımak hotellet. Gruppen drog den framför hotellet och tände eld på den innan de även tände eld på hotellet (Çaylı 2022, 83–86). Massorna av människor som skanderade utanför hotellet växte snabbt till tusentals och det hela sändes live på TV. Elden spred sig snabbt, och 33 deltagare på festivalen samt två personer som arbetade på hotellet brann inne. Två personer från mobben utanför hotellet miste också livet i branden. Trots att både polis och myndigheter fanns på plats, gjordes inga allvarliga försök att skingra mobben eller evakuera de hotade gästerna. Däremot var polisen och myndigheterna aktiva i att förhindra personer från det alevitiska området i staden (Alibaba) att ta sig till hotellet.

Berättelsen om vad som hände den 2 juli 1993 i Sivas är vida känd i Turkiet och i den turkiska och kurdiska diasporan i Europa. En aspekt av händelsen som ofta lyfts fram är att det hela livesändes på TV, och att offren som var innestängda på hotellet samt aleviter från Sivas och hela Turkiet kunde följa händelserna minut för minut. Sivas-massakern är därför väldokumenterad och en kollektiv angelägenhet för aleviterna. Çaylı (2022) lyfter fram ett annat perspektiv på mediernas roll den dagen som inte enbart kan anses vara att rapportera om våldet, men som i själva verket bidrog till att hetsa fram det. Han beskriver hur det initialt rapporterades om att oroligheterna var under kontroll och hur detta försvårade för de som försökte ringa efter hjälp inifrån hotellet. Han visar också hur medierna valde att sända uppdaterade bilder och rapporter först när hotellet var i brand, med tusentals personer skanderande utanför hotellet, och hur detta förstärkte en bild av marginaliserade offer på hotellet och 'folket' utanför. Denna bild bekräftades dagen efter av premiärministern Tansu Çillers ord: 'Lyckligtvis kom vårt folk utanför hotellet inte till skada' (Çaylı 2022, 86).

Även i Sivas har myndigheternas åminnelse av händelsen blivit en fortsättning av det statliga sanktionerade våldet. Minnesmarscher och krav på att omvandla det nedbrända hotellet till en minnesplats började direkt efter händelsen, men det dröjde fram till AKP:s möten med alevitiska föreningar i satsningen som kallades "den demokratiska öppningen" år 2009 innan kraven fick gensvar. Innan dess huserade den nya byggnaden ett nytt hotell med något så okänsligt som en grillrestaurang på gatuplan. År 2010 exproprierades byggnaden, 2011 var ombyggnaden klar och ett Vetenskaps- och kulturcenter för barn och ungdomar öppnades. Det var en kort statsreglerad omvandling av platsen i syfte att skapa en neutral, offentlig plats för alla (Çaylı 2022, 89).

Det enda som påminner om mordbranden på centret är ett 'minneshörn'; en vägg som när centret öppnades innehöll namnen på alla som dog den kvällen i alfabetisk ordning. Inkluderingen av de två personerna från mobben utanför hotellet i listan över offer som hedras i minneshörnet har fått mycket stark kritik genom åren och inför minnesmarschen 2022 var de borttagna. Minnesmarscherna började spontant direkt efter mordbranden och varje år sedan dess har alevitiska föreningar i Turkiet och Europa gått i procession från det alevitiska området (Alibaba) i staden till platsen för att lägga blommor utanför det som en gång var Madımak hotell. Processionerna har varje år varit kantade av barrikader, polis och militär. Det har varierat från år till år om det har varit möjligt att lägga blommor utanför hotellet, eller om stora, höga metallbarrikader med polisbevakning har stoppat möjligheten för detta.



Bild 1. På plakaten står det "Madımakmassakern är ett brott mot mänskligheten" (författarens foto från minnesmarschen 2 juli 2024)

Sivas är fortfarande en stad med blandat alevitisk och sunnimuslimsk befolkning och staden fortsätter att vara en politisk och kulturell referenspunkt för både högern och vänstern i Turkiet. Med olika berättelser om den 2 juli 1993 är staden en arena för iden-

titets- och minneskamp. Sivasmassakern är for många aleviter en kollektiv angelägenhet och en berättelse som på olika sätt har påverkat deras individuella liv och erfarenheter. Myndigheternas narrativ har konsekvent betonat nationell enhet och från början lagt skulden på yttre krafter för att ha förvandlat Sivas till en konfliktzon. Detta har ofta tagit formen av konspirationsteorier som riktar sig mot europeiska aleviter, trots att många av dessa har rötter i Sivas och tillhör familjer som tvingats fly på grund av tidigare massakrer och oroligheter (Çaylı 2022, 37–54). Diskussionen om antalet offer har därmed hamnat i skottlinjen mellan dessa parallella berättelser, liksom frågorna om vem Vetenskaps- och kulturcentret samt minnesplatsen egentligen är tillägnade.

Den uppgivenhet som Ahmet ger uttryck för rör inte enbart Sivasmassakern och dess efterspel. Den är inte heller riktad mot själva minnesmarschen eller åminnelsen av offren. För honom har Sivas i juli blivit en symbol för den alevitiska kampen – en kamp som förs både kollektivt och individuellt, politiskt och existentiellt, och som ramar in hans egen livsberättelse. Uppgivenheten är nära sammankopplad med det strukturella våld som undergräver hoppet; den åminnelse som en gång var meningsfull i kampen för rättvisa har för honom kommit att framstå som ett uttryck för hur allt bara upprepar sig i en ständigt återkommande cirkel. Denna uppgivenhet framträder även i andra och yngre projektdeltagares livsberättelser och visar en kollektiv upplevelse av just Sivasmassakern som särskilt central för känslan av utsatthet och marginalisering.

Berfin, som har vigt stora delar av sitt vuxna liv till arbete i alevitiska föreningar, berättar att hennes aktivistiska ådra förändrades plötsligt efter mordbrandsattacken i Sivas. Uppvuxen i en vänsteraktivistisk kurdisk familj i östra delarna av Turkiet har hon olika typer av erfarenheter av statligt sanktionerat våld. Hennes pappa hämtades med våld från hemmet på 1990-talet och familjen har fortfarande ingen information om vad som hände honom. Hon själv har hämtats av polisen flera gånger, ibland blivit häktad, och några gångar blivit formellt anklagat men aldrig dömd för något. Vid tiden för mordbrandsattacken i Sivas bodde hon i Ankara. Hon berättar:

Sivas var för mig som ett uppvaknande ur en politisk bubbla. Jag förstod att jag måste jobba tillsammans med mina turkiska bröder och systrar för att säkra aleviternas rättigheter och fortlevnad i Turkiet, och inte låta det kurdiska och turkiska splittra oss [aleviter]. Några dagar efter attacken gick jag till en av [de alevitiska] föreningarna här i Ankara, knackade på dörren och sade: Här är jag, vad kan jag göra? Resten är välkänt (2 november 2022).

För henne blev Sivasmassakern, och känslan av vanmakt när hon tittade på händelserna på TV hennes livs viktigaste vändpunkt. Hon påpekar att hon själv inte var direkt berörd på sådant sätt att hon personligen kände något av offren, men det blev ändå personligt för henne. Sedan dess har hon rest till Sivas nästan varje år för att delta i minnesmarschen och hon har arbetat outtröttligt i de alevitiska föreningarna för att förbättra villkoren för aleviter i Turkiet. För en person som haft det statligt sanktionerade våldet närvarande hela livet blev just denna våldsamma händelse ett livsomvälvande ögonblick. I detta ögonblick insåg hon att det statliga våldet som för henne hade

varit en kurdisk angelägenhet behövde bekämpas på bredare front. Hon berättar också att denna händelse gav henne en ny syn på nödvändigheten av att leva nära våldet:

Min familj har varit i opposition till den turkiska staten så länge vi kan komma ihåg. Som kurder i östra delarna av Turkiet är det vanligt att ha våldet nära inpå sig. Det finns någon som har försvunnit, någon som har dödats eller skadats eller någon som har fängslats i praktiskt talat varje släkt. Vi lever med berättelserna om dessa och våldet. Sivasmassakern var något annat. En uppvisning i grymhet (2 november 2022).

Individuella erfarenheter och kollektiva berättelser

När Berfin talar om våld gör hon det ofta i plural: "vi blev slagna", "vi blev gripna", "vi stod inför rätta". Berättelsen bärs sällan av ett ensamt "jag"; i stället formas erfarenheten som något kollektivt, delat och situerat i ett gemensamt handlande. Gränsen mellan det individuella och det kollektiva framstår därmed som porös och förhandlingsbar. Detta blir särskilt tydligt i hennes skildring av rättegången som följde efter ockupationen av mark för att etablera en cemevi: "Det blev en tre år lång rättegång, som de kallade omfattande. Det var väldigt trångt; väldigt massiva tillställningar. Dussintals advokater, alla organisationer tog plats i salarna. […] Domaren ställde frågan: "Var det du som gjorde det?" Och alla reste sig upp [och sade:] Det var jag som gjorde det. […] Alltså, anledningen till att åtalet väcktes mot mig är att staten återigen visar sina avsikter. Den vill säga det den inte kan säga. Vi har väckt åtal mot en cemevi eller en förening, en alevitisk förening, det kan de inte säga. För om de säger det kommer det att uppfattas som ett åtal mot aleviterna. En enskild person kommer att straffas. Du vet, det där med att huvudet huggs av och kroppen faller, det är precis det de försöker göra" (2 november 2022).

Det som hände under rättegången, såsom Berfin berättar, när representanterna för de alevitiska föreningarna reste sig och svarade unisont "det var jag", kan man förstå som ett performativt uttryck för delat trauma och ansvar som strategiskt motsätter sig statens försök att avpolitisera det politiska våldet. Hennes sätt att prata om vi gör henne till vad Alexander kallar "carrier of meaning"; en aktör som tydligt artikulerar traumats kollektiva betydelse (Alexander 2004). Det kollektiva traumat är inte bara ett minne, men en levd social verklighet och i flera av livsberättelserna inom projektet illustreras hur våld skapar kollektiva trauman som slår mot den grundläggande väven i det sociala livet och skadar de band som förenar människor och försämrar den rådande känslan av gemenskap i ett samhälle (Erikson 1976, 153). Även när berättare framställer sina erfarenheter som personliga, bygger de på kulturellt tillgängliga berättelser (Shuman 2017, 238). För aleviterna är det främst den turkiska nationalistiska historieskrivningen samt den alevitiska historiografin som verkar vara kulturellt tillgängliga för att rama in och skapa kontext till erfarenheterna av och perspektiven på det statligt sanktionerade våldet. Man skulle kunna förklara kopplingen mellan de individuella och kollektiva erfarenheter som har beskrivits i denna artikel som grundade i kulturella trauman. Detta innebär att det finns ett kollektivt samförstånd om att vissa våldsamma händelser, såsom Sivasmassakern och våldet i Ulucanlarfängelset, har

lämnat spår som förändrar den alevitiska identiteten och dess relationer till andra delar av samhället på grundläggande och oåterkalleliga sätt. Genom berättelser och motnarrativ som granskar de dominerande berättelserna och erbjuder alternativa sätt att förstå vad som hände, skapas en process av kulturellt trauma som möjliggör att andras lidande kan bli ens eget (Alexander 2004, 1). Denna förståelse av kulturellt trauma är framåtriktad och aktiv och kan skapa engagemang och uppgivenhet och visar hur minnen inte bara bärs, men skapas, utrycks och upprätthålls i sociala praktiker. Upplevelsen av Sivasmassakern som en livsomvälvande vändpunkt som triggade handling är ett exempel på denna traumaskapande process. Även uppgivenheten över att kamp och engagemang inte resulterar i förändring är ett exempel på detta.

Begreppet "traumaplats" i museisammanhang belyser hur vissa museer inte bara handlar om historia, utan också fungerar som platser för minne, bearbetning och vittnesmål om svåra och våldsamma händelser (Ugur-Cinar & Altınok 2021, 1112). Ulucanlar fängelsemuseum och Vetenskaps- och kulturcentret i Sivas har inte byggts i syfte att skapa en traumaplats, tvärtom har syftet varit att radera de politiskt motiverade erfarenheterna och sudda ut gränserna mellan offer och förövare. Ilskan över fängelsemuseet Ulucanlar, som Ahmet delar med andra aleviter och vänsterorienterade besökare, är en form av kollektiv affekt (Skoggard & Waterston 2015) som stärker banden mellan alevismen och vänsterrörelsen, och som tvärtemot myndigheternas avsikter fördjupar klyftan mellan dem och ultranationalismen.

De långsiktiga konsekvenserna av statligt sanktionerat våld är kollektiva och skapar trauman som upplevs över generationer (Delgado 2020, 12). Utan att staten och myndigheterna erkänner hur det långvariga strukturella våldet hänger samman med de våldsamma händelserna i fängelserna samt i massakrerna i Sivas, Maraş och Çorum, fortsätter det kulturella traumat att reproduceras.

Avslutande reflektioner: Narrativ, motnarrativ och historia

Jag ber Ahmet berätta om våldet. Han undrar vad jag menar med det. Berätta om statens våld och dig och din familj, förtydligar jag. Äsch, säger han, jag har ju inte varit utsatt på det sätt som många andra. Jag har ju inte suttit i fängelse, jag var ju inte på Madımak hotel, eller i Maraş under massakern. Den som har upplevt våldet i min familj var ju min bror. Han återhämtade sig, som du vet, aldrig från tortyren i fängelset. Jag frågar om hans brors erfarenheter är en del av familjens historia. Jo, säger han, hans erfarenheter är numera vår berättelse. Är det också Turkiets berättelse, frågar jag. Han fnyser och tittar på mig som att det är en fråga som inte ens förtjänar ett svar (19 juli 2023).

Det finns uppenbara skillnader i de turkiska myndigheternas narrativ och de alevitiska kollektiva berättelserna om det statliga sanktionerade våldet som har berörts i denna artikel. I minnet av våldet i Ulucanlarfängelset ställs erfarenheter av vänsterrörelsens våldsamma utplånande och regeringspartiets berättelser om ett förtryckt folk som räddas av en ny och mindre våldsam maktelit mot varandra. Åminnelsen av Sivasmassakerns politiska kontext begränsas av statlig tystnad, konspirationsteorier

och barrikader. Gentemot myndigheternas narrativ frågar sig många aleviter och vänsteraktivister: är mitt liv och mina erfarenheter trovärdiga? I livsberättelserna får personliga och kollektiva erfarenheter mål och riktning, och genom berättandet förstår de sina liv i ljuset av de gemensamma alevitiska narrativen om Turkiet och alevismens historia. Ahmet och hans familjs historia upplevs inte som Turkiets historia men deras erfarenheter ger grund för motnarrativ till de statliga. När deras berättelser får utrymme i text, kan man säga att forskningen ger röst åt de marginaliserade. Man kan också tänka sig att spridningen av dessa motnarrativ söker att påverka de maktrelationer som gör erfarenheter till berättelser och berättelser till historia. Denna process handlar inte enbart om att återge specifika alevitiska erfarenheter, utan om att ingripa i själva de villkor som möjliggör eller begränsar vem som får tala, vad som får berättas, och hur det som sägs tas emot. När forskningen, såsom detta projekt, lyfter marginaliserade röster ifrågasätts också vad som får räknas som giltig kunskap och legitim historia. Motnarrativen fungerar därmed både som uttryck för erfarenhet och som politiska handlingar, där berättande blir ett medel för att synliggöra och påverka de asymmetriska maktförhållanden som styr samhälleligt minne och historisk representation.

Tackord

Forskningen för denna artikel har finansierats av Vetenskapsrådet genom projektet Challenging the master narrative of modern Turkey. Alevi life experiences of religious and political engagement (2020-029334).

LITTERATUR

Alexander, J.C
2004 "Towards a Theory of Cultural Trauma", in J.C. Alexander et al., eds., *Cultural Trauma and Collective Identity,* University of California Press.

Alper, Emin
2010 "Reconsidering Social Movements in Turkey: the case of the 1968-71 protest cycle", *New Perspectives on Turkey*,44: 63-96.

Burgu, Banu
2014 *Starve and Immolate. The Politics of Human Weapons*, Colombia University Press.

Çalık, Mustafa
1995 *MHP Hareketi-Kaynakları ve Gelişimi* (1965-1980), Ankara: Cedit Neşriyat.

Çavdar, Oza
2025 "The Politics of Violence and Exclusion: Paramilitary Groups and the Targeting of Alevi Communities in Turkey", in Özlem Has & Ayhan Işık, eds., *The Making of Paramilitarism in Turkey*, Routledge: 77-91.

Çaylı, Eray
2022 *Victims of Commemoration. The Architecture and Violence of confronting the Past in Turkey*, Syracuse University Press.

Delgado, Melvin
2020 *State-Sanctioned Violence. Advancing a Social Work and Social Justice Agenda*, Oxford University Press.

Dorroll, Courtney
2023 "Between Memory and Forgetting and Purity and Danger: The Case of the Ulucanlar Prison Museum", in C. Raudvere, & P. Onur, eds., *Neo-Ottoman Imaginaries in Contemporary Turkey*, Springer: 99-123.

Dressler, Markus
2013. *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford University Press.
2021 "Physical and Epistemic Violence against Alevis in Modern Turkey", in Stephan Astourian & Raymond Kévorkian, eds., *Collective and State Violence in Turkey. The Construction of a National Identity from Empire to Nation-State,* Berghahn Books: 347-371.
2022 "What is Alevism? Contemporary Debates vis-á-vis Historical and Systematic Considerations", in Derya Özkul & Hege Markussen, eds., *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora. Recognition, Mobilisation and Transformation*, Edinburg University Press:17-44.

Erbil, Duygu
2022 "The Making of a Young Martyr: Discursive Legacies of the Turkish 'Youth Myth' in the Afterlife of Deniz Gezmiş", in Félix Krawatzek, & Nina Friess, , eds., *Youth and Memory in Europe. Defining the Past, Shaping the Future*, de Gruyter: 113-126.

Erikson, Kai
1976 *Everything in its Path*, Simon and Schuster.

Ertan, Mehmet
2019 "The latent politicization of Alevism: The Affiliation between Alevis and leftist politics (1960-1980)", *Middle Eastern Studies* 55 (6): 932-944.

Hirsch, Marianne
2012 *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture after the Holocaust*, Colombia University Press.

Kelekçi, Özge & Meral Akbaş
2020 "Emptied, Displaced, Assimilated: Spatial Politics of Gender in Ankara Ulucanlar Prison Museum", in: Joshua Adair & Amy Levin, eds., *Museums, Sexuality and Gender Activism*, Routledge: 90-100.

Markussen, Hege
2022. "Concluding Remarks: Alevi Agency and Visibility", in Derya Özkul& Hege Markussen, eds., *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora. Recognition, Mobilisation and Transformation*, Edinburg University Press: 312-321.
2025 "Alevis", in *Religious Minorities Online*, de Gruyter (kommande).

Markussen, Hege Irene
2012 *Teaching History, Learning Piety. An Alevi Foundation in Contemporary Turkey*,

Sekel.

Massicard, Elise
2005 "Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation", in Hege Irene Marlussen, ed., *Alevi and Alevism. Transfomed Identites*. The Isis Press: 109-135.

Özkul, Derya & Hege Markussen, eds.
2022 *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora. Recognition, Mobilisation and Transformation*, Edinburgh UniversityPress.

Shankland, David
2003 *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Routledge Curzon.

Shuman, Amy
2017 "Culturally Available Narratives in Parents' Stories about Disability", in: Ivor Goodson et al., eds., *The Routledge International Handbook on Narrative and Life History*, Routledge: 237-248.

Skoggard, Ian & Alisse Waterston
2015 "Introduction: Toward an Anthropology of Affect and Evocative Ethnography", *Anthropology of Consciousness* 26 (2): 109–120.

Sökefeld, Martin
2008 *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, Berghahn Books.

Stausberg, Michael, Alexander Van der Haven & Erica Baffelli
2023 "Religious Minorities: Conceptual Perspectives", in: *Religious Minorities Online*, de Gruyter.

Stephens, David
2017 "Narrative and Life History Research in Internatinal Education. Re-conceptualisation from the Field", in: Ivor Goodson et al., eds., *The Routledge International Handbook on Narrative and Life History*, Routledge: 49-59.

Şahin, Yasin
2025. "Türk Milliyetçilerine Göre Alevi-Bektaşi İnanç Sistemi, Nevşehir Örneği (The Alevi-Bektaşi Belief System According to Turkish Nationalists: Nevşehir as a sample Case)", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 31: 80-121.

Turan, Ömer
2021 "The '68 Movements around the World and in Turkey: One Movement or Many?", *Turkish Historical Review* 12: 131-156.

Uğur-Çınar, Meral
2024 *Memory, Patriarchy and Economy in Turkey. Narratives of Political Power*, Edinburgh University Press.

Uğur-Çınar, Meral & Berat Uygar Altınok
2021 "Collective Memory and the Populist Cause: The Ulucanlar Prison Museum in Turkey", *Memory Studies* 14 (5): 1106-1126.

Webb, E.S.
2003 "Secterian Violence, the Alevi Minority and the Left, Kahramanmaraş 1978". in Paul J. White & Joost Jongerden, eds., *Turkey's Alevi Enigma*, Brill: 215-235.

Weineck, Benjamin
2014. "Governmentalities of Alevi Cultural Heritage: On Recognitio Surveillance, and "Domesticated Diversity: Contemporary Turkey", *Focus* 3: 92-103.

Zırh, Besim Can
2024 "The Alevi Movement in Europe: A Collective Struggle for Visibility, Rights, and Recognition", *Routledge Handbook of Turkey's Diasporas*, Routledge: 148-160.

Hege Markussen, Dr., universitetslektor,
Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds Universitet