



INSTITUTIONEN FÖR GLOBALA
STUDIER

ÖSTTYSK IDENTITET I NUTIDENS TYSKLAND

En studie om generationen efter murens fall

Av: Mikael Buller

Examensarbete:	15 hp
Kurs:	SA1511 Socialantropologi
Nivå:	Grundnivå
Termin/år:	Ht/2019
Handledare:	Monica Lindh de Montoya
Examinator:	Anna Bohlin
Rapport nr:	xx (ifylles ej av studenten/studenterna)

Abstract

Examensarbete: 15 hp
Kurs: SA1511 Socialantropologi
Nivå: Grundnivå
Termin/år: Ht/2019
Handledare: Monica Lindh de Montoya
Examinator: Anna Bohlin
Rapport nr: xx (ifylles ej av studenten/studenterna)
Nyckelord: DDR, östtysk identitet, Bourdieu

Syfte: Undersöka identiteten hos tyskar födda/uppväxta i f.d. DDR efter 1990.

Teori: Bourdieus habitusbegrepp och sociala kapital.

Metod: Etnografiskt fältarbete, intervjuer, informella samtal och deltagande observation.

Resultat: Östtysk identitet är en ambivalent/dynamisk aspekt hos generationen efter murens fall.

Förord

”*Wir sind Osis!*” (Vi är östtyskar!) – säger Justina och Jule, båda studenter i Greifswald. De frågar om jag röker, jag svarar nej, men att jag gärna följer med ut som sällskap. Mirko, killen från Schwerin, de båda tjejerna och jag ställer oss på trappan till klubben. Tjejen på 19 år förklarar att det var bättre förut och att det nu är sämre. Att kapitalismen är problematisk. Det är nu mycket sent/tidigt. Någon av tjejerna tar upp en mobil och det spelas lite kampsånger av Hannes Wader bl.a. ”*Auf, auf zum Kampf!*” (Upp, upp till Kamp!) (utdrag ur Fältanteckningarna, 8 dec, 2019).

Innehållsförteckning

Inledning.....	1
Bakgrund.....	2
Syfte och frågeställning.....	3
Teori och metod	5
Teori och Analytiska begrepp	5
Val av fält och metod	7
Etnografi.....	9
Inträde i fältet	9
Ambivalensen i den östtyska identiteten	10
Att vara östtysk – ett östtyskt habitus.....	17
Slutsatser	23
Post scriptum.....	24
Referenslista	25
Bilaga	27

Inledning

Vad händer med människors identiteter när hela deras livsvärld förändras över en natt? När en mur faller och öppnar upp en ny värld av möjligheter, men som också utmanar och skrämmer dig. Där ditt perspektiv på tillvaron och där din bakgrund och fostran helt plötsligt blir "fel". Där till och med ditt sätt att röra dig på eller hur du handlar i "en vanlig affär", blir till en tydlig markör i hur människor klassificerar dig som person (Berdahl 1999:168), (Galli 2012:34) och att du helt plötsligt saknar "kulturell kompetens" (Berdahl 1999:169). Till och med dina pengar som du sparar i flera år tappar värde, och du har helt plötsligt inte längre "råd" (Berdahl 1999:134). Du ställs inför ett ofrivilligt val där du antingen måste anpassa dig och skola om dig eller riskera att du blir arbetslös, någonting som du förknippar med stor skam, då detta tidigare varit kriminellt. Du är ung, anpassningsbar och lyckas med omställningen, men det gjorde inte alla.

Nu 30 år efter berlinmurens fall har tyska regeringen skapat en kommission för att lansera kampanjer för att belysa att "den tyska identiteten" kan inkludera många olika sätt att vara. *Deutschland ist eins: vieles* (Tyskland är ett: mycket). Namnet på kampanjen och syftet är att med bilder och text bjuda in till en dialog om utvecklingen efter återföreningen och om vad som är "tyskt" (30 Jahre Friedliche Revolution und Deutsche Einheit 2019). Det är bevisligen så att återföreningen av det delade Tyskland fortfarande inte är ett helt läkt sår. Någonting som följande arbete kommer att belysa, genom att undersöka generationen efter den som beskrevs i tidigare stycke, d.v.s. generationen efter berlinmurens fall. Denna generation har inte växt upp i vare sig Öst- eller Västtyskland och i deras pass står det ingenting annat än *Bundesrepublik Deutschland*. Men kan det vara så att denna generation, trots tidens begränsningar, ändå har en känsla av att vara "östtyskar" i någon mening? Finns det personer födda och uppvuxna efter 1990, på den geografiska platsen för forna DDR, som känner sig/identifierar sig med sina föräldrars "före detta" nationella identitet?

Bakgrund

Idén till detta arbete uppstår under en tid i mitt liv, då jag lever och arbetar i Berlin (åren 2013–2014). Min kollega Thomas, på baren som vi båda under denna tid jobbade på, föreslår att vi borde gå på klubb efter passets slut ca: 06:00. Han tar med mig till *Salon zur wilden Renate*, en klubb som i stort sett är öppen hela helgen. Där introducerar han mig för Fritz, en kille med mörkt kort hår och mustasch, med goda kontakter med klubbmänniskorna. Vi får ett eget rum där vi dricker Aperol Spritz och samtalar utan störningar från dansgolvet. Fritz tändar en cigarett av märket Parisienne och samtalet glider mot det nostalgiska. Exakt hur samtalet utvecklas är svårt att rekonstruera i minnet, men både Thomas och Fritz talar om för mig att de båda är stolta östtyskar, trots att jag vet att de båda är födda på sent åttiotal och därmed inte borde kunna minnas något av betydande roll från Östtyskland. Varför skulle de vilja identifiera sig med ett land och en tid som inte längre finns? Detta tändar en nyfikenhetens gnista inom mig.

Syfte och frågeställning

Syftet med detta arbete är att undersöka om det finns fler människor likt Thomas och Fritz i nutidens Tyskland 2019, och på så vis bygga vidare på det arbete som antropologen Daphne Berdahl publicerade 1999 vid namn *Where the World Ended – Re-Unification and Identity in the German Borderland*. Det finns än idag debatter i tysk media om ämnet ”den tyska återföreningen” och så sent som den 3 Oktober 2019 höll Angela Merkel ett tv-sänt tal till nationen på *Tag der Deutschen Einheit*, Tysklands nationaldag/”Tyska enhetens dag”. Där talade hon om den ”*Kulturschock*” som östtyskarna upplevde och om den enskilda östtyskens tankar och känslor, som inte bara går att hänga av sig som kläder i garderoben (Kanzleramt 2019). För mig är detta ett tydligt tecken att det finnas ett socialt maktförhållande att undersöka och att det finns ett behov av att producera ny antropologisk kunskap inom detta fält, som dominerats av statistik (se Meuleman 1998).

Frågeställningen kan delas upp i följande forskningsfrågor:

- Finns det personer födda/uppväxta i Tyskland efter 1990 som känner sig/identifierar sig som östtyskar?
- Vad finns det för betydelse/mening med att kalla sig “östtysk”?
- På vilket sätt reproducerar och/eller återuppträffas identitet i det post-socialistiska Tyskland?

Den forskning som tidigare bedrivits inom samma område är av antropologen Berdahl, som i hennes monografi från 1999 ger en inblick i hur livet för invånarna i den östtyska byn Kella påverkades av murens fall och Tysklands återförening. Hur nya identiteter och sociala praktiker skapades och återskapades, och hur en ny kulturell gräns ersatte den gamla fysiska och politiska muren (Berdahl 1999). Hon skrev också tillsammans med Bunzi och Lampland (2000) om de sociokulturella effekter kollaps av socialistiska stater har på mikronivå, att till och med interaktionen mellan människor i hemmets mer privata sfär påverkas. Dessa arbeten har lagt grunden till detta arbete och jag har även låtit hämta inspiration utanför antropologin och tagit del av mer statistisk data från Meulemann (1998), som pekar på att en stor del av östtyskarna känner sig som ”andra klassens medborgare” - *Bürger zweiter Klasse*. Även en studie från sociologen Schäfer (2010) har bidragit till hur detta arbete utformats. Schäfers arbete ger en god insikt i ungdomars riskbeteenden och framtidsutsikter, där forna DDR blir till symbol för det förgångna och de mer ambitiösa ungdomarna söker sig till forna

Västtyskland, där de uppfattar karriärmöjligheterna som större. Denna blandning av bakgrundsmaterial har gett mig ett bra avstamp in i det okända. För det som detta arbete behandlar är relativt outforskat, då jag intresserar mig för hur det ser ut idag, och framför allt: att det kommer att handla om dem som växt upp efter murens fall. Detta vetenskapliga ”glapp” är någonting som mina sökningar i Göteborgs Universitetsbiblioteks databas och Google Scholar bekräftar. Jag sökte på språken engelska, tyska och svenska.

Teori och metod

Teori och Analytiska begrepp

För mina tillvägagångssätt låter jag mig inspireras av Berdahls (1999) teorier och metoder, dels för att skapa koherens med tidigare forskning, och även för att jag finner dessa att fylla syftet bäst. I de mångfacetterade processer som identitetsskapande är, argumenterar Berdahl med utgångspunkt från Bourdieu, att “[t]here are no clear-cut boundaries between social groups, [...] positions within the social space are defined in relation to each other” (Berdahl 1999:113) - “det finns inga tydliga gränser mellan sociala grupper, [...] positioner i det sociala rummet är definierat i relation till varandra”. Detta är någonting som empirin från fältarbetet talade för, då många av mina informanter gärna beskrev sina identiteter i förhållande till ”den andre”, d.v.s. ”västtyskar”, och framförallt föreställningar/fördomar om dessa.

Viktiga analytiska begrepp i hennes monografi är Bourdieus - habitus och symboliska kapital, där det sociala kapitalet blir intressant för analysen. För att utveckla Bourdieus begrepp ytterligare, så hämtar jag in antropologen Raoul Galli (2012) definitioner av Bourdieus teorier. I hans avhandling om en reklamfirma i Stockholm argumenterar han om vikten av en ”generativ maktantropologi”, hur den symboliska dimensionen av maktutövning är en central aspekt av Bourdieus samhällsanalys och hur detta ligger till grund för ”[...] hur den sociala världen ordnas och hur den varseblivs, värderas och görs meningsfulla av människor [...]” (Galli 2012:31). Habitus blir på så vis hur dessa sätt att ordna/klassificera den sociala världen införlivas i personers och gruppers kroppar. Hur detta påverkar deras sätt att handla, röra sig och att uppfatta sin omvärld (Galli 2012:34). Berdahl skriver t.ex. om hur västtyskar kunde, genom att se på personers kroppshållning och hur de rörde sig genom rum, avgöra om de var *Ossis* eller *Wessis* (1999:168).

Galli (2012:34f) beskriver hur habitus i sin tur kan omvandlas till symboliskt kapital och på så sätt bli en hävkraft inom ett socialt fält, där uppvisandet av visa praktiker bekräftar tillhörigheten till en grupp. I Berdahls monografi blir det tydligt hur de östtyskar som snabbast ”kopierar” och införlivar ett västtyskt sätt att vara, d.v.s. ett ”västtyskt habitus”, får fördelar på den nya arbetsmarknaden. Då uppvisandet av en ”västtysk kropp” ger ett högre socialt kapital, som i sin tur ger bättre jobb med bättre lön, och i slutändan ger högre status, i en värld där marknadsekonomi och pengar styr (1999).

I fältarbetet delar sig meningarna av vad som anses styrka en persons sociala kapital; en

grupp vill ta avstånd från det östtyska förflutna, medan en annan erkänner den som en del av sig själva.

Även Bourdieus beskrivning av ”sociala och kulturella distinktioner”, är intressanta för analysen. Hur konsumtion och andra materiella och symboliska ting får betydelse för hur personer klassificerar sig själva och andra, och hur klassificeringar blir ståndpunkter i det ”sociala rummet” (Galli 2012:37), som i sin tur visar på strukturer för hur identiteter skapas och återupphålls. Antropologen Nagle (2014:25) beskriver hur vi i dagens samhälle använder konsumtion som vår huvudsakliga ”mekanism” för att skapa/praktisera vår identitet. Konsumtion blir ett sätt att klassificera oss själva och andra.

Ett övrigt centralt begrepp för detta arbete är ”nationell identitet”. Arbetet syftar inte på att demontera eller stärka begreppet ”nationell identitet”, men det har varit ett nödvändigt ont att vid kontakt med informanter använda sig av vissa begrepp, ur vardagsspråket, som triggar någon form av respons i en någon riktning. Till en början innehöll min intervjuguide frågan: Hur skulle du beskriva din identitet? Denna fråga blev för stor och det blev nödvändigt att specificera/rikta frågan, för att samtalet skulle flyta på. Dock så var det några (personer mellan 22-30 år) som protesterade mot att ”nationell identitet” på något sätt har inverkan på deras identitet och hur de är som människor. Några av dessa personer var humanistiska studenter i germanistik, några beskrev sig som motståndare mot nationalism och imperialism, en beskrev sig som punkrockare och en som musiker. Dessa reaktioner har jag förståelse för, då jag antagligen också hade reagerat på samma sätt (jag har en kandidatexamen i germanistik, är musiker och kritisk mot nationalism o.s.v.).

Det bör också tilläggas att det under fältarbetets gång dök upp en del emiska begrepp som tillskrevs kulturell mening; *Ossi*, *Ostler* och *Wessi*, *Westler* - samtliga begrepp för att beteckna en ”östtysk” eller en ”västtysk” person. I socialantropologen Eriksens kritik mot föreställningen om ”kulturell renhet”, står att etniska grupper skapas inifrån och att om tillräckligt många erkänner detta, inom och utanför gruppen, så är de en etnisk grupp (Eriksen 2012:40). Detta arbete syftar inte till att beskriva ”östtyskar” och ”västtyskar” som etniska grupper, och/eller ett försök att fixera det som är skiftande.

Begreppet ”östtysk identitet” är en generaliserande term som är menat att inbegripa de många olika sätt/identiteter, som de som kallar sig ”östtyskar”, identifierar sig på. Med detta vill jag vara tydlig med att jag fransäger mig ett essentialistiskt synsätt på kulturer och identiteter. De

sätt som detta arbete beskriver dessa identiteter på, utgår från empirin inhämtad från informanterna i kombination med forskning som tidigare gjorts inom samma fält.

Val av fält och metod

För att få direkt tillgång till den empiri som är av intresse, har jag genomfört ett kortare fältarbete Greifswald, i Förbundslandet Mecklenburg-Vorpommern i nordöstra Tyskland, med små avstickare till Berlin och Leipzig. Greifswald blev särskilt intressant, då staden är belägen i samma område där sociologen Schäfer (2010) utförde sitt arbete med motiveringen att detta enligt henne passade bra med tanke på den icke så fördelaktiga ekonomiska situationen. Dessutom kunde här ordnas med billigt boende, då den ekonomiska situationen som student begränsar möjligheterna för val av fält. De huvudsakliga metoder som jag använt är ”vanliga samtal” till mer strukturerade samtal och intervjuer, och till viss mån deltagande observation. Under det tre veckor långa fältarbetet har jag genomfört drygt 32 samtal/intervjuer med huvudsakligen personer mellan 15-30 år; 15 kvinnor och 17 män. Längden på intervjuerna har varit varierande; från 3-12 min (ca 20 st.), till mellan 30 min till 2,5 timmar. Vissa samtal sträckte sig längre, men var då av väldigt informell grad (som samtalen med Ferdinand och Florian som sträckte sig över ett dygn). Samtalen/intervjuerna skedde på tyska och har översatts av mig. Likt Berdahl (1999) och Galli (2012) har jag valt dessa metoder, då jag är övertygad om att de bäst kan ge den kvalitativa empirin som krävs för att kunna producera valid etnografi. Något som även antropologerna DeWalt och DeWalt (2011) argumenterar för i deras bok *Participant Observation*. Genom systematiskt observerande och skrivande av (delvis deskriptiva) fältanteckningar och genom att använda alla sinnen som instrument för forskningen, så har detta lett till en hel del insikter, som presenteras i de följande avsnitten. Valet av metoder är menat att bidra till ett holistiskt perspektiv på mina informanternas tillvaro. Med tanke på den korta tiden för fältarbetet, så har graden av deltagande observation begränsats och jag har därför låtit mina informanternas berättelser om händelser och deras perspektiv och förhållningsätt ligga till grund för analysen. Ett längre fältarbete skulle kunna uppnå en djupare grad av deltagande observation, och säkert ge mer material, men det skulle inte ändra resultatet något avsevärt.

I arbetet är det endast två informanter som jag tidigare haft kontakt med; Ferdinand och Florian. Dessa personer blev jag bekant med under min tid i Berlin åren 2013-2014.

Resterande informanter har anskaffats genom att driva runt på Greifswalds vindpinade gator, s.k. ”walk-around”, eller genom att börja prata med folk på klubben/baren s.k. ”hang-

around” (det sistnämnda hände bara två gånger dock, en gång i Leipzig och en gång i Greifswald, och med tanke på mängden samtal i dessa sammanhang, så är detta en taktik som kommer användas flitigare i framtida arbeten). Dessa är mycket effektiva taktiker, som jag snabbt fick både lära mig och förfina. Med ett leende, kläder och hygien (som håller en lokal standard över en synligt hemlös), promenerade jag lugnt mot människor passande min målgrupp (framifrån, för att inte överraska), sökte ögonkontakt och yttrade ett enkelt: Hej!/Ursäkta! Får jag fråga dig en sak?/Kan jag ställa några frågor? Detta ledde ofta till kontakt och när man blir ignorerad eller avhyst, så kan man gå vidare som om ingenting hänt. Det är det fina med att vara i rörelse till skillnad från vara statisk/på en plats, som en rekryterare/försäljare, man går vidare. Gör man dessutom detta på ett relativt befolkat/publikt område, under de timmar på dygnet där ljuset från solen bidrar till en tryggare stämning att tala med främlingar, (då man lättare kan se en människas ögon, som vissa i litterära sammanhang kallar ”själens speglar”) så kan man få goda resultat. Även jag är mer benägen att samtala med nya människor under dygnets ljusare timmar. Denna metod gav en del s.k. ”cold interviews¹” som varade från 3 – 12 minuter, beroende på hur korta svaren blev (jag utgick delvis från en intervjuguide med åtta frågor för att snabbt värma upp och sedan komma till saken). Blev samtalen längre, vilket hände ett par gånger, så ordnade jag en längre intervju. De områden som var lättast att få kontakt med människor på var i mer centrala delar av Greifswald, bl.a. i författaren Hans Falladas kvarter, kring stationen och vid det lokala köpcentret i Schönwalde II. I utkanten av centrum och bostadsområdena, hade människor ofta god fart på cykeln/fötterna eller åkte i bilar, om det inte var folktomt, vilket det ofta var på de mörka kvällarna.

De etiska överväganden jag har varit tvungen att göra handlar i stor utsträckning om att allt deltagande i mitt arbete har skett på ett frivilligt sätt. Mina informanter har jag (som ovan beskrivit) närmat mig på ett respektfullt sätt på offentliga platser och på informanternas villkor. Samtliga informanter i arbetet har gett sitt informerade samtycke. Vid ljudinspelningar har de blivit tillfrågade om jag får spara dem. Målgruppen är varken en utsatt grupp eller barn, och de gånger informanterna varit tveksamt unga, har de erhållit anonymitet. Resterande har inte varit intresserade av anonymitet, men uteslutandet av deras efternamn och ibland förnamn, gör att de ändå skyddas av viss diskretion.

¹ Med ”cold interviews” menas i detta arbete intervjuer som sker med personer utan att dessa tidigare blivit kontaktade eller förberedda på att de ska intervjuas.

Etnografi

Inträde i fältet

Det första som slår mig, när jag står med min tunga packning och väntar på den sista anslutningen som ska ta mig till min slutdestination Greifswald, är dofterna. En blandning av röken från träkolskaminer, nygräddat bröd, grillad korv och blomaffär. Det är främmande och bekant på samma gång. Blomaffärens doft tar mig tillbaka till barndomen, då jag ofta gjorde mamma sällskap vid hennes långa rundor bland butikshyllorna och hennes utdragna samtal med andra vuxna. Jag var i dessa situationer liten och maktlös. En känsla som jag tyvärr blev påmind om under fältarbetets första dagar. Vad har jag gett mig in på? Varför utsätter jag mig för detta? Jag skulle ha valt ett ämne som man med bibliotekets utbud, i bekvämlighet av en fåtölj kan svara på. Men som student i socialantropologi, så är det detta som jag blivit indoktrinerad att tro på. Att man faktiskt måste ge sig ut i ”verkligheten”, fältet, för att erhålla sig kunskap om en social grupp.

Jag känner mig utelämnad. Helt plötsligt är jag tagen ur mitt eget habitat bland diskussioner med mina kamrater på universitetet, en förhållandevis smal praktik, med sina egna sociala strukturer där ”sanningen” står framför allt. Min situation nu är följande: jag är försatt utomlands bland människor vars liv jag vill hämta empiri från, dessa människor har jag egentligen ingen koppling till och de kontakter som jag försöker knyta är utifrån ett forskningsmässigt intresse. Jag har en uppgift att fylla, men jag vet inte än om uppgiften går att lösa och/eller om jag själv är ämnad för uppgiften. Allt detta på ett språk som jag visserligen behärskar, men som jag inte använt på ett tag.

Jag fylls av rädsla, ensamhet och ångest, någonting som DeWalt & DeWalt beskriver som en del av ”kostnaden av deltagande” (*The Costs of Participation*) i en ny kultur; som en ”kulturchock” (DeWalt & DeWalt 2011:68-69). Å ena sidan vill jag försöka att ”passa in” i den nya kulturella kontexten som jag befinner mig i – å andra sidan, så har jag en uppgift att lösa. Att stå på gatan och prata med vitt skilda främlingar om deras personliga beskrivning av deras identitet är ingenting som vanligtvis ingår i att ”passa in” i de flesta västerländska samhällen med en medeltemperatur som gör att kallprat undanbedes. Där en stor del av massan kan klassificeras som det som Bourdieu kallar *les gens humbles*, ”the humble people” (Berdahl 1999:113), på svenska: vanligt folk - som ”vet sin plats” och som ”håller avstånd”. Det finns alltså en konflikt mellan att samtidigt spela ”normal” och att utföra ett etnografiskt fältarbete. Denna konflikt är någonting som jag inte kan redovisa en lösning för. Men det jag

kan säga är (baserat på nyvunnen erfarenhet) att människor är ganska pratglada, speciellt när de får prata om sig själva; någonting som många antropologer visserligen talat om för mig.

För att strukturera presentationen av det etnografiska materialet, så har jag valt att dela upp det i ett antal avsnitt. Dels för att det underlättar en översikt av det komplexa materialet, vilket hjälper analysen, och dels för att det hjälper läsaren att kunna dra egna slutsatser ur den presenterade empirin.

Ambivalensen i den östtyska identiteten

Vid samtalen med informanterna inom min målgrupp uppstår två huvudgrupper: en grupp som inte beskriver sig som östtyskar och en grupp som beskriver sig som östtyskar. Inom båda dessa grupper finns det vissa mönster som i sig kan svara på frågan om vad det finns för mening med att kalla sig östtysk. Den grupp människor som frånskriver sig en östtysk identitet, är också den grupp som i större mån har beskrivit sina föräldrars (ibland problematiska) historia med DDR-regimen, eller som på olika sätt haft föräldrar som fått det bättre efter murens fall.

Under en resa på Autobahn Berlin – Leipzig, där jag hjälper en gammal kollega, tillsammans med hans två vänner Ferdinand och Florian, att flytta berättar Ferdinand (28 år) att hans pappa satt i Stasis fängelse i 6 månader, utan rättegång och utan att hans anhöriga blev underrättade. Detta på grund av att pappan, utan tillstånd, hade satt upp plakat på stan med dikter. Jag frågar om dikterna var regimkritiska, eller av annan känslig karaktär? ”Nej, bara dikter” – svarar han. Ferdinand tar steget längre än de flesta andra jag samtalat med, och beskriver sig huvudsakligen som ”europé”, men om han behöver välja, så kallar han sig för *Deutsch* - tysk. Ferdinand är uppvuxen i Potsdam utanför Berlin och har precis avlagt examen som *Förster* – Jägmästare. Han har även tjänstgjort i *Bundeswehr* – Tysklands Försvarsmakt och väntas snart bli pappa.

Florian, å andra sidan, beskriver sig själv som enbart ”tysk” (hans svar kommer snabbt och entydigt, till skillnad från Ferdinands) och berättar att han av sin familj under hela sin uppväxt fått höra att han är ”familjens första *Wessi* – västtysk”, eftersom han är familjens första medlem född i ”Västtyskland” enligt hans föräldrar, då han föddes efter återföreningen. Florian beskriver sig som ganska nöjd med tillvaron och reflekterar inte så mycket över dessa saker, han trivs med att kunna resa dit han vill med sitt pass (han hade ett tag en svensk flickvän som han besökte då och då, någonting som hans föräldrar bara kunde drömma om under tiden för DDR). Detta är någonting som två av mina nyckelinformanter Jule, 19 år,

student i politik och Justina, 21 år, juriststudent, bekräftar; de vars familjer och/eller vars liv det går ”bra” för, inte reflekterar så mycket över ”*identitätspolitik*” – ”identitetspolitik”, som de uttrycker det. De vars föräldrar som efter återföreningen lyckats med att på olika sätt införliva ett ”västtyskt habitus” och därmed skaffat sig bättre förutsättningar på den oreglerade arbetsmarknaden, där det ekonomiska kapitalet är det viktigaste (Berdahl 1999:133), har ingen anledning att reflektera över det förflutna. Ett exempel som styrker detta är ekonomistudenten på 22 år, boende i Greifswald, som uppger hennes och hennes föräldrars nationella identitet, utan att pausa, som ”tyskar”. Personerna i denna grupp är inte de mest intressanta för detta arbete, men vissa av dessa uppgav trots detta en del sociala praktiker som de klassificerar som typiskt ”östtyskt” och ”västtyskt”, någonting som behandlas närmare i avsnittet: ”Att vara östtysk”.

Att kvantifiera utbredningen av östtysk identitet är inte mitt huvudsyfte med detta arbete, men en kortare kvantitativ redovisning av de tillfrågades svar är en intressant aspekt för att belysa ämnets komplexitet, och för att ge transparens för vad mitt arbete baseras på.

Endast sju personer av de tillfrågade uppger på ett entydigt sätt att de identifierar sig som ”tyskar”, ytterligare tre personer kallar sig ”tysk/ryssar” (eller annan blandning av två nationaliteter). Fem personer tycker nationell identitet är problematiskt och att detta inte alls har betydelse för deras identitet och två personer säger att det är svårt/oklart. Tre personer förstår inte till en början vad nationell identitet är och frågar om ”Tyskland är en nationell identitet?” men beskriver sig sedan efter en ledande fråga om *Ossis/Wessis* som två östtyskar och en västtysk. Två beskriver sig utifrån andra termer; *Norddeutsch* och *Bayrisch*. Två glömmer jag att ställa denna fråga och en kille på 14 år vill inte svara p.g.a. ett upplevt hot från rasister i området (Schönwalde II, i Greifswald). Sammantaget är det sju personer som uppger att de identifierar sig som östtyskar.

Av de informanter som kallar sig östtyskar finns en del gemensamt med dem som inspirerade idén till detta arbete. Den första som beskriver sig som *Ossi* är en kille vid namn Jörg på 31 år (om jag hör rätt, då musiken i klubben är väldigt hög). Klockan är 01:19 och vi befinner oss i en ombyggd fabrikslokal i Leipzig. Jörg är klädd i en silvrig paljettväst och dansar. Han säger att han är stolt östtysk och lyfter det han kallar för ”östtysk dialekt”, som en viktig del i denna identitet. Han berättar att han t.ex. uttalar ”*Party*” som [bårdy] (transkriberat med svenska fonem), och ger fler exempel, som dock är svåra att höra på dansgolvet. Samtalet blir kortare än önskat, för Jörg berättar att han är ”*high as fuck*” och vill fortsätta dansa. Det han har gemensamt med Thomas och Fritz, är att samtalet sker nattetid på en klubb.

Även två av mina nyckelinformanter Jule och Justina träffar jag en natt på en studentklubb i

Greifswald, vid namn ”Kiste”. De båda kommer in i baren och min nyfunna vän Mirko, 33 år, introducerar mig och vad jag sysslar med. De båda utbrister: ”*Wir sind Ossis!*” (”Vi är östtyskar!”). Jule och Justina berättar om de stora ”kulturella och språkliga skillnaderna” mellan ”öst” och ”väst”, som de upplever. Även hon i baren vid namn Jätte, 22 år, student i skandinavienstudier, förklarar att hon betraktar sig som östtysk och lyfter även hon upp ”språkliga skillnader” som en viktig del av denna identitet. Mirko förklarar att det finns personer på skolan han jobbar på, födda efter 1990, som identifierar sig som östtyskar. Mirko själv kallar sig ”nordtysk”, men berättar att hans östtyska arv påverkat hans liv. ”Jag blev nekad att göra militärtjänst i mitt eget land, p.g.a. att jag ansågs som opålitlig och/eller att jag hade risk för förräderi. Allt för att min pappa var högt uppsatt i ”*NVA*” (*Nationale Volksarmee* – Östtysklands krigsmakt).

Dessa uppklippta scener ur fältarbetet är till för att beskriva i vilka sociala praktiker som den östtyska identiteten brukar visa sig. Nattetid i mer avslappnade situationer, där relationerna mellan människorna kan ses som intimare och utan stora skillnader i maktförhållanden. Situationer där personer med liknande habitus vistas, och med liknande idéer om hur den sociala världen ordnas (Galli 2012). I dessa situationer lyfts den östtyska identiteten upp som en del av en ”underdog-identitet”, där uppvisandet av synligt klassificerbara praktiker bidrar till en ”genuin/naturlig” del av identiteten. Dessa aspekter bidrar till personens sociala kapital, där framförallt informanternas föräldrars erfarenheter blir viktiga; deras föräldrar måste ha växt upp/levt i DDR. De mönster som pekar åt att det rör sig om en sorts ”underdog-identitet”, är att de som kallar sig östtyskar ofta har föräldrar som på olika sätt lidit av återföreningen, att de har varit tvungna att byta karriär och utbilda om sig och att de även i vissa fall tjänade mer/hade det bättre i DDR. Dessa erfarenheter blir på så vis överförda på nästa generation, både direkt genom historier om hur det var förr, och på mer indirekta sätt som hur en människa socialiseras av sina föräldrar. Justina berättar att alla hon känner har hört ”dessa historier” från deras föräldrageneration: ”*Ja, „damals in Osten da gab’s das und das nichts“* – (”Ja, förr i Östtyskland fanns inte det eller det”), och talar vidare om hur hennes föräldrar berättat om hur de mot alla odds lyckades få choklad på julafton innan murens fall. Jule fyller i: ”Ja, eller mandariner och apelsiner till exempel”. Dessa historier bidrar till en diskurs om hur ”hårt det var förr” och att deras föräldrar ”hårdats” genom en tuffare bakgrund än ”de bortskämda andra”, d.v.s. ”västtysken”.

Det motsägelsefulla i dessa historier är att de visar två sidor av den förgångna sociala verkligheten, en sida som är nostalgisk, och en som beskriver hur knapert det var.

Ambivalensen i återgivandet av ”hur det var förr”, är någonting som även slår igenom i hur den östtyska identiteten i dagens Tyskland tar sig uttryck. Jag träffar Jule och Justina ett par dagar efter vårt samtal på studentklubben för att göra en längre intervju på ett café. Vid detta tillfälle så vacklar Jule och Justina i beskrivningarna av sina identiteter (på studentklubben var de entydigt *Ossis*) och det uppstår en intressant diskussion mellan Jule och Justine (detta citat föregås av min fråga hur de skulle beskriva sina identiteter), se *Bilaga 1* för originalspråk:

Jule: Ja, alltså jag tycker, så öh, min identitet har ingenting att göra med i vilket land jag bor. Det har alltid varit min ståndpunkt. Öhm, men trots allt skulle jag kalla mig för tysk, ja ehe, jag menar, jag är ju född i Mecklenburg, så jag hör hemma här på något sätt, men också i Europa och i världen. Jag tycker inte att man kan bryta ner det så, på en enskild del. Därför skulle jag inte kalla mig för östtysk, utan tysk, för jag är ju inte född innan murens fall, och heller inte i DDR. Geografiskt är jag ju född på platsen för DDR, det stämmer, men annars... jag vet inte. Jag skulle inte beskriva min identitet på ett sådant sätt. Jag vet inte, hur är det hos dig? [tittar på Justina]

Justina: Ja, eh, jag säger, alltså hos mig är det fortfarande så, jag säger återigen: jag är östtysk! Alltså framförallt när man så... alltså det är ju mycket roligare så! Alltså jag skulle ju, om jag hamnade i seriösare/allvarligare samtal säga att: ja, jag är tysk och är född i Tyskland, och så, från *der Wende* (”vändningen”/murens fall) har jag, ja [ohörbart, en annan cafégäst drar ut en stol] fått. Men så, på skoj med kompisar eller när man helt enkelt pratar med folk, som kommer från väst, så säger man så: ja, i öst är det si och så...

Jule: Ah, Jaa! Det stämmer!

Justina: ...det, alltså... Det finns fortfarande kvar i huvudena.

Jule: Ja, ja! Precis! Jag menar; vi är ju präglade av våra föräldrar.

Justina: Ja!

I denna diskussion synliggörs många av de aspekter som gör den östtyska identiteten hos generationen efter murens fall, ambivalent. Något som filosofen Welsch kallar för en ”pluralisering” av identitetsformerna (Klika 2000:286). Som jag tidigare beskrivit, så kommer denna identitet till ytan i socialt intimare praktiker, som på fester eller andra mindre officiella kontexter. Däremot i ”seriösare/allvarligare samtal” och situationer så beskriver sig samma personer som ”tyskar”. Den östtyska identiteten är med andra ord dynamisk och avhängig den sociala kontexten. ”Seriösare/allvarligare” situationer kan tolkas som situationer utanför det sociala fält, där informanterna är mest hemma, där andra relationella maktförhållanden råder, och där östtysk identitet inte räknas som socialt kapital. Ett exempel på ambivalensen är att både Jule och Justina, trots att ha blivit socialiserade av sina östtyska föräldrar, som talat kritiskt om hur man idag konsumerar, är ”barn av kapitalismen” som de beskriver det. De är båda tacksamma att de inte lever i DDR, utan i ett demokratiskt samhälle med alla dess möjligheter till resor, utbildningar och utbud av konsumtionsvaror. Men de ser också svårigheter; Jule berättar att om det i dagens ”system” går dåligt för någon, så är det den enskildes fel, de gjorde fel val, och blir därför ansvariga för sitt nederlag. Hon är kritisk mot nyliberalismen. Justina berättar att förr växte man upp och fick ett jobb, man behövde inte oroa sig över att skaffa ”rätt” utbildning och göra ”rätt” val, men idag måste man hela tiden tänka på nästa steg. Jule är kritisk mot ”kapitalismen”: ”*Kapitalismus muss überwunden werden!*” (”Kapitalismen måste besegras!”). Denna diskurs är något som Berdahl bekräftar om östtyskarnas känsla av att alla västtyskar vill ”sälja något”, hennes informant säger ”*[t]hey all act like salesmen, as if they want to sell something*” (Berdahl 1999:168).

Meningen med att kalla sig östtysk blir en kritik mot den rådande hegemonin, ett motstånd mot ”ett ohållbart system” – som Jule kallar det, där östtysk identitet blir en alternativ ståndpunkt att se sin omvärld från. En identitet som dessutom är lekfull och ”kul”, som Justina uttrycker det. Att ha genomgått de socialiseringsprocesser som antropologen Bartholdsson beskriver som en ”[...] kontextrelaterad praktik, genom vilken kulturell kompetens förmedlas och ”lärs”” (Bartholdsson 2008:14), och där detta ligger till grund för hur människan tolkar omvärlden och skapar mening (2008:15). Att bli socialiserad av sina östtyska föräldrar, som berättar historier om sitt liv innan murens fall, och sedan själv se bristerna i det nya ”systemet”, skapar en identitet som Jule beskriver det ”är en del av dig själv”. Vilket bidrar till driften i att söka ett alternativ till en endast ”tysk” identitet. Där det finns makt, finns det motstånd – som Foucaults beskrivning av ”*mutual dynamic of power*

relations” (Berdahl 1999:64). Matas du hela ditt liv med hur bra du har det nu och hur tacksam du borde vara, samtidigt som du ser hur ”de andra” har det bättre, kan detta komma att påverka dig. ”*Es geht allen im Westen gut!*” – ”Det går bra för alla i väst!” – säger Jule, och det blir en paus av tystnad i samtalet.

Berdahl (1999:174ff) beskriver “[t]actics of symbolic resistance” – ”taktiker av symboliskt motstånd”, som en utbredd social praktik hos sina informanter, som en tid efter återföreningen, hade skapat sig en östtysk medvetenhet och en s.k. ”counteridentity” – ”motståndsidetit”. Efter cirka två års tid av att ha gömt vissa östtyska saker, för att de i Västtyskland ansågs ”omoderna” och ”pinsamma” (så som sina förkläden, Trabant-bilar och östtyska konsumtionsvaror som öl och tvättmedel). Blev till ting laddade med symboliska värden av socialt klassificerbar karaktär, för att förstärka sin östtyska identitet. Detta till den grad att de själva började referera till sig själva som *Ossis* (Berdahl 1999:174-75).

Mitt möte i Greifswald med en man i femtioårsåldern, vid namn Uwe bekräftar att denna praktik lever kvar. Han är stolt bilentusiast och ägare av en vinröd Trabant av den klassiska modellen 601, en Trabant 500 och en himmelsblå Wartburg 353. Då han egentligen är utanför min målgrupp är jag öppnare med syftet av mitt arbete och berättar att jag vill undersöka om det finns personer födda efter återföreningen som beskriver sig som östtyskar. ”*Ich bin Ossi, durch und durch!*” – ”Jag är östtysk, helt och hållet!” - utbrister han och sträcker på sig. ”Jag menar, titta bara på mina bilar! Det är väl uppenbart!”. Han berättar om all tid och energi han lägger ned på att vårda och reparera sina bilar från DDR. Att det inte är ovanligt att personer i hans generation än idag identifierar sig som östtyskar, är någonting som många av mina informanter bekräftar. En man vid namn David, 31 år, hemlös/arbetslös musiker och heroinberoende, som jag träffar i Berlins tunnelbana tar det steget längre och beskriver att muren fortfarande finns kvar i folks huvuden (tve tydligt om han menar sin egen eller sina föräldrars generation).

Inte bara Jule talar om en känsla av hur det går bättre för ”den andra”. I tysk media finns fortfarande idag en diskurs om ”hur öst ska komma ikapp” och hur problem med arbetslöshet o.s.v. måste lösas, hur ”öst” blir som symbol för det ”förgångna”, ett utsatt problemområde (Schäfer 2010). Berdahl beskriver hur det efter borttagandet av den politiska gränsen mellan Väst- och Östtyskland skapades en kulturell gräns, som upprätthålls av sociala praktiker; bl.a. att avgöra vem som är *Wessi* och vem som är *Ossi* (1999:167). En praktik som vid murens fall skapade ett ”*Otherness*” – idén om ”den andre”, som fortfarande finns i dagens Tyskland. En annan nyckelinformant till mig vid namn Anna, 24 år, student som skriver sin master i ”biologisk matematik”, träffar jag en solig dag (den enda soliga dagen) i Greifswald, utanför

det lokala köpcentret ”Schönwalde Center”. Denna intervju börjar som så många av mina ”cold interviews” som jag genomför på gatorna: att jag i lugnt promenadtempo rör mig i områden där jag väntar finna människor, söker efter ett lämpligt intervjuobjekt i önskad ålder och med ett leende söker ögonkontakt och närmar mig denna framifrån (för att undvika att överraska dem) och säger ”Hallo! Darf ich dir fragen?” – ”Hej! Får jag fråga dig?”. Men det speciella med denna intervju är att den nästan aldrig tar slut, hon pratar på, vilket resulterar i att vi bestämmer oss för att prata vidare nästa dag på ett café. Anna identifierar sig som ”tysk”, och säger att hennes föräldrar också kallar sig ”tyskar”. Även fast hennes föräldrar växt upp i DDR, så är detta ingen stor del av deras liv, säger hon. Hennes mamma liksom hennes mormor är mattelärare och hennes pappa är någon form av frilansande konsult inom skattesektorn. Många av hennes mor- och farföräldrar ska ha varit partimedlemmar i *SED* – Tysklands socialistiska enhetsparti (det dominerande partiet i DDR) och några av dem ska ha studerat i Moskva. Man skulle kunna säga att Anna kommer från en familj med akademiska meriter och hennes familj verkar ha fått det bra efter murens fall. Hon är med andra ord en person vars familj det gått bra för, som Jule och Justina antagligen hade beskrivit som ”någon som inte tänker så mycket på identitetspolitik”. I hennes umgängeskrets, som hon beskriver som blandad från hela Tyskland, gynnar inte en östtysk identitet hennes sociala kapital. Annas stora intressen är matematik, statistik och böcker, och vill i framtiden arbeta med att sammanställa kvantitativa experiment inom läkemedelsföretag. Enligt henne så är ”ämnet med öst/väst” (ett ämne som hon själv tog upp) ingenting som hennes generation finner särskilt viktigt, på ett ”medvetet plan”, som hon säger. Hon förklarar att ibland, när hennes föräldrar eller någon från den generationen träffar någon ny, t.ex. en ny kollega, så kan det hända att de försöker lista ut om någon är *Ossi* eller *Wessi*, och att skillnader och fördomar om öst/väst, kan bli samtal. Den sociala praktik som Berdahl (1999:21) beskriver: att klassificera om någon är *Ossi* eller *Wessi*, är med andra ord inte bara en praktik som utförs av dem som själva identifierar sig som östtysk eller västtysk. Anna säger att för hennes generation så är detta ingenting man medvetet gör, att om någon säger att de kommer från t.ex. Sachsen, så tänker hon snarare på det höga antalet som röstat på partiet *Alternativ für Deutschland* i detta förbundsland, och att hon då har fördomar om att de är ”främlingsfientliga” och inte att de är östtyskar. Något som hon utvecklar vidare på ett intressant vis. Hon berättar om det missnöje som i forna DDR gjort att många röstar på *AfD*, och att det enligt henne har att göra med att det inte går så bra för ekonomin i dessa regioner och att man i media jämförs med ”väst som norm” och att ”öst behöver komma ikapp”. Hon ger exempel på orsaker till missnöjet och pekar på att den nya politiken kring klimatförändringar har lett till att framtiden för många jobb hotas, bl.a. inom

brunkolsindustrin. Den diskurs som Anna beskriver, kan uppfattas som nedlåtande, där forna öst på olika sätt behöver ”hjälp” för att ”komma ikapp”. Där människorna i forna öst, får höra att om de sköter sig så kommer allt att bli bra. Jobben i kolgruvorna kanske försvinner i samband med klimatomställningen, men att det kommer nya jobb. Lite som den form av maktutövning som Bartholdsson beskriver som ”den vänliga maktutövningens regim”, där hon belyser hur denna typ av maktmedel kan liknas med det som Bourdieu kallar symboliskt våld (Bartholdsson 2008:18). Människorna i öst blir med denna diskurs objekt för ett symboliskt våld, där man skyller på offret, eller som Jule säger det: ”när det går dåligt för någon i detta systemet, har han sig själv att skylla”. Att den enskilde blir skyldig för någonting som ligger på en högre nivå än vad den enskilde kan styra över är någonting som även antropologen Bourgois förklarar som nyliberalismens stora baksida (Bourgois & Schonberg 2009). Meningen med att stärka en östtysk identitet och på så sätt införliva ett ”östtyskt habitus”, blir som jag tidigare argumenterat, ett motstånd mot det symboliska våld, som människorna utsätts för. Ett habitus som i vissa fält kan fungera som ett symboliskt kapital (Galli 2012:34f).

Jag har med detta gått igenom, det jag kallar ”ambivalensen” i den östtyska identiteten, att den är del av en pluraliserad/månglagrad identitet som visar sig i mer informella sociala praktiker; en dynamisk identitet. Vad det finns för mening med att kalla sig östtysk och det sociala kapital och symboliska motstånd som detta kan innebära. I nästa avsnitt kommer vi gå in på de emiska beskrivningar av vad det innebär att vara östtysk och de sociala praktiker de ser som ”normala”.

Att vara östtysk – ett östtyskt habitus

Det finns mönster i den diskurs som både personer från forna öst och väst återger i intervjuerna. Oavsett hur man identifierar sig så finns det föreställningar om hur människor från specifika delar av Tyskland är och för vilka normer som råder. I mina informanters beskrivningar av sig själva, kom ofta ”den andre” upp som ämne att jämföra sig med. Som en form av ”motsats” som man förhåller sig till på olika sätt; antingen genom att närma sig föreställningen ”den andre”, eller genom att ta avstånd. En kille, 28 år, från Baden-Württemberg i södra Tyskland (forna väst), berättar att han flyttade till Berlin för att komma undan de normer som hans föräldrar påtvingat honom. Han berättar om en ”mentalitet” som

kallas ”*Schaffe, schaffe, Häusle bauen*” – (direktöversatt till ”göra, göra, hus bygga”) tyska motsvarigheten till ”Villa, Volvo, Vovve,”. Att alla där han kommer ifrån har en livsplan som ska följas till punkt och pricka. Där målet är att arbeta och bygga familj och hus, ”och dö” – tillägger han. Punkrocken gav honom ett alternativt sätt att se världen på och därför flyttade han norrut till Berlin, där människorna är friare och spontanare, säger han. Denna bild är någonting som Anna, 24 år, bekräftar och förklarar att hennes mamma som lärare har kollegor från f.d. Västtyskland, och brukar säga till Anna att ”de tänker på ett inrutat vis”, att de t.ex. följer läroplanen ordagrant, utan att själva lägga till intressanta saker som kanske gör att lektionen går över tid, men att eleverna får en intressantare lektion, och att folk från väst är ”*Paragrafenreiter*” – ”paragrafryttare”. Denna inställning som Anna fått av sin mamma är ingenting som hon verkar ifrågasätta, utan snarare bekräfta. Hon förklarar att folk från väst, i större mån tar t.ex. chefens ord som order, och att man här i öst diskuterar/ifrågasätter sina överordnade på ett annat sätt. Föreställningarna om dessa ”olika sätt att vara”, är ännu ett argument för det habitus som en östtysk identitet införlivar, d.v.s. ett ”östtyskt habitus”. Där personerna inte är främmande för att använda motstånd mot makt, eller det som Berdahl kallar en liknande praktik: ”*[t]actics of symbolic resistance*” (Berdahl 1999:175).

Jule och Justina bidrar också till den ovan beskrivna diskurs och säger att man tjänar mer om man skulle flytta till väst, men att man också även måsta arbeta mer. I öst tjänar man mindre, men det är också billigare att leva. Man har mer tid för sitt sociala liv och städerna/samhällena är mindre vilket gör att ”alla känner alla” och folk är mer inbjudande. Denna bild bekräftas av tre ungdomar² som står och röker, dricker energidryck och lyssnar på techno/eurodance från en högtalare utanför ett köpcentrum i Greifswald. En kille i Adidas-dress, 17 år, bekräftar bilden av att det är ”skönare” här i öst, att det finns en rikare gemenskap och att man inte behöver oroa sig för att bli dömd och borttratad. Han ger ett exempel från hans liv innan han flyttade till Greifswald, när han bodde i väst: ”Om man t.ex. spelar fotboll med några och de tycker att man är dålig, så säger de det till dig och du får inte vara med nästa gång. Här är alla mer inkluderande och om du spelar dåligt en dag, så säger de bara ”äsch, vi tar en paus och kör igen” och man får fortfarande vara med”. Han säger att man får en andra chans här. Denna

² Gruppen består av en tjej, 16 år och två killar, 18 år och 17 år. På min fråga om hur de skulle beskriva deras föräldrars nationella identiteter uppstår lite frågor. Vad det innebär o.s.v. Som svar från tjejen säger hon: ”Tyskland! Är Tyskland en identitet? I så fall Tyskland!” Här får jag en magkänsla att jag vill tänja på lite gränserna och ställer en ledande fråga: Om någon av dem skulle kalla sig *Ossi* eller *Wessi*? Tjejen svarar snabbt att hon är *Ossi* och pekar även på den artonåriga killen: ”Han är också *Ossi*!”. Killen på 17 år förklarar att han i så fall är *Wessi* med tanke på var han kommer ifrån. Då min fråga är ledande har jag valt att inte ge dessa svar en betydande roll i analysen, men jag väljer ändå att räkna dem till statistiken av dem som kallar sig östtyskar.

självbild av att vara del av ett samhälle där en känsla av gemenskap råder förstärks i jämförandet med ”den andre”, som på så sätt är med och formar ett ”östtyskt habitus”, även om detta inte är likställt med att människorna själva kallar sig östtyskar, västtyskar eller tyskar. Diskursen kring dessa dispositioner skapar kognitiva strukturer för hur personerna inom detta system värderar och klassificerar sociala praktiker och ting. Systemet blir på detta vis laddat med sociala betydelser (Galli 2012:34). Som tidigare nämnts så sammanfattar Berdahl Bourdieus teori på följande sätt: “Det finns inga tydliga gränser mellan sociala grupper, [...] positioner i det sociala rummet är definierat i relation till varandra” (Berdahl 1999:113). Framtiden för skillnaderna mellan öst och väst är någonting som en man, 30 år, från Schwerin tror kommer att försvinna först när ”denna generation plus nästa generation dör”. Han berättar att trots att muren varit borta i 30 år, så har vi vuxit upp och påverkats av våra föräldrars tankar och direkta erfarenheter av denna. Justina säger att ”skillnaderna dör med vår generation”.

Vidare exempel på sociala praktiker och ting, är många. I fältarbetet så har några av informanterna aktivt belyst vissa saker som de förknippar med östtyska praktiker och dess emiska förklaringar. Vissa saker har jag själv observerat och klassificerat som östtyska praktiker utifrån den etnografi som Berdahl presenterar i hennes arbete (1999). Som jag tidigare beskrivit så har vissa informanter lyft språket som en betydande del av sin östtyska identitet. Jätte, 22 år och *Ossi*, berättar att språket är en viktig faktor mellan öst- och västtyskar. ”Västtyskar säger *Viertel nach eins* och östtyskar *Viertel zwei* för kl: 13:15”. Jule och Justina talar om det som de beskriver som stora skillnader, i både ”språk och kultur” mellan öst och väst; ”här heter det ”*Ketwurst*” och i väst ”*Hotdog*””. Anna, som beskriver sig som tysk, berättar även hon att hon i kommunikation med personer från väst ibland använder, för henne självklara vardagsbegrepp, som ibland möts av förvånande blickar. Hon nämner ”*Knusperflocken*” (godis på krossat knäckebröd blandat med mjölkchoklad med formen som små knoppar) som ett för henne självklart godis, som tydligen hennes kompisar inte känner till, då ”de i väst” har en annan motsvarighet med cornflakes – säger hon. Anna belyser dock att vissa skillnader kan ha att göra med de olika dialekter som finns på olika orter, men säger också att det finns en del ord som härstammar från DDR av politisk karaktär: bl.a. skillnaden i betydelse av ”*Genosse*” och ”*Kamerad*”, som inte finns i väst (*Genosse* översätts till ”kamrat, partikamrat i socialistiskt parti” (Norstedt Ordbok 2004:196), och *Kamerad* ”kamrat, kompis” (Norstedt Ordbok 2004:262). Antropologen Meløe argumenterar för att även språket påverkar människans ontologi, att det t.o.m. blir ett sätt att se sin omvärld (Meløe 1988: 393). En intressant detalj i Greifswalds språkliga landskap är att vissa hyres-/bostadsföreningar ofta har

stammen ”*Genosse*” i sina namn: ”*Wohngenossenschaft*” som proklameras på bostadshusen via stora väggmålningar, tillsammans med bilder av leende människor i blandade åldrar. Som jag ovan beskrivit, även i förra avsnittet, så är det flera informanter som säger att språket är en viktig del av sin östtyska identitet. Språket blir på så vis en klassificerbar del av en persons habitus, då det är en del av ”individens och grupperns införlivade dispositioner att varsebli, värdera och handla” (Galli 2012:34). Människors språk kan både förföra och förarga, som David i Berlins tunnelbana ger exempel på. Han förklarar för mig hur en riktig *Ossi* låter och förvränger nästan hela ansikten i en min och ändrar rösten till någonting som han förklarar ska låta ”gnälligt och dumt”. ”*Ossis* är lätta att lura och *Wessis* är arroganta” – säger Anna. Allt detta är del av den diskurs som även Berdahl (1999) skriver om.

En annan social praktik som Jule och Justina lyfter, handlar om konsumtion. Som Nagle (2014:25) argumenterar, så är konsumtion i dagens samhälle vår huvudsakliga ”mekanism” för hur vi skapar vår identitet. Jule och Justina förklarar att man här i öst ofta köper alkohol i affären och går hem till varandra för att förfesta ”*vorglühen*”, dels för att det är trevligt och dels för att det är dyrt att dricka från grunden på en bar. I väst så träffas man aldrig hemma hos någon, utan man möts upp på en bar istället. Enligt dem så har detta att göra med att man traditionellt tjänar mindre i öst. Att träffas i ”hemmet” är en social praktik som bidrar till diskursen om att folk är mer ”öppna och sköna”/sociala i öst. ”*Ossis compare prices*” – ”*Ossis* jämför priser” (Berdahl 1999:168) var någonting som Berdahl ofta fick höra. Här får priset på konsumtionsvaror människorna att mötas i ”hemmet”, en sfär som etnologerna Frykman & Löfgren (1979) beskriver som en viktig social plats, där både representation och privatliv utspelas. En plats som antropologen Carsten (2004:35) argumenterar är en central del av hur de allra närmsta sociala relationer knyts. Vidare så nämner Justina att föräldrarna till hennes kompis t.ex. diskar sina sugrör av plast, med motivationen ”dem kan man använda igen” trots att de har råd att köpa nya. Att man i öst överlag inte slänger någonting i ”onödan”, och i regel lappar och lagar saker till oändlighet. Justina: ”Nej, det kan du reparera, det behöver du inte slänga!” och berättar att hon var tillsammans med en kille från väst och att han, hans familj och alla hans kompisar slängde saker, så fort de gick sönder - utan att ens tänka på att saker går att laga. Även denna diskurs, om att komma från ”tuffare förhållanden”, där man ”inte har råd att gå ut och äta fint” eller förfesta på en bar som dem från väst gör, bidrar till en form av ”underdog-identitet”. Där detta blir en del av personers sociala kapital inom samma fält. Dessa emiska utsagor om hur konsumtion blir ett sätt att klassificera skillnader mellan personer från öst och väst, stärker idén om ett ”östtyskt habitus”.

Ytterligare en social praktik, som intressant nog varken Anna, Jule, eller Justina, ser som särskilt märkvärdig är; ”*Jugendweihe*”. För att intervjuerna med dessa informanter skulle ge en mer varierad bild av deras tillvaro som möjligt, så gick jag igenom teman som ”tro” och ”kärlek”. Anna svarar hon inte är religiös, i varje fall inte efter en specifik religion. Jule och Justina kallar sig ateister. De ser på kärlek som en ”kemisk-biologisk process”, som ligger bakom varför man kan lita på någon/leva med någon. Anna och Jule kallar sin syn på tillvaron som ”*pragmatisch-biologisch*”- ”pragmatisk-biologisk”. Samtliga tre berättar att de inte konfirmerat sig, varken ”evangeliskt eller katolskt”, utan att de genomgått ”*Jugendweihe*”. Anna estimerar att åtminstone 80 procent av hennes klasskamrater gjorde detta och Jule och Justina berättar att ingen av deras föräldrar är religiösa. ”*Jugendweihe*” är en sekulär konfirmation som infördes i DDR för att ersätta den religiösa konfirmationen, då staten tyckte att religion på olika sätt konkurrerade med tron på nationen. Under DDR-tiden var detta en period av livet, då man skulle studera socialismens sanna lära. Vilket avslutades med en ceremoni hållen i skolan där man svor sin trohet till socialismen och DDR, och fick en liten bok som bevisade att man gått från barndomen till vuxenlivet (Berdahl 1999:76). Än idag lever denna praktik kvar, fast utan den socialistiska/nationalistiska biten. Idag hålls denna ceremoni, fortfarande av någon från staten och/eller en förening kopplad till staten (här delar sig meningarna mellan informanterna), fast endast med innebörden att ”nu är man vuxen/nu går man från barndomen till ungdomen”. Anna gick i samband med detta en kurs i ”bordsetikett” och för Justina och Jule var det endast en ceremoni med lite, dans, tal och musik i aulan. Detta är någonting som samtliga såg som ”naturligt” och ”vanligt”, d.v.s. en social praktik som inom denna grupp sker som rutin/är del av det som förväntas. En praktik som man med Bourdieus begrepp skulle kunna beskriva som ”doxa”, en “[...] rutin, känsla och tradition och som därför (vanligen) inte ifrågasätts” (Galli 2012:41). ”*Jugendweihe*” är ingenting som varken Anna, Jule eller Justina ser som någonting annat än ”en grej man gör”, för att få lite presenter av släkt och familj, och för att få festa med sina vänner. De är alla dock medvetna om att detta inte är vanligt i väst, men de verkar intressant nog inte reflektera om denna praktiks ursprung. Däremot så gör Justina och Jule en reflektion om att man ”här i öst” samlas och organiseras i olika föreningar och idrottssammanhang på ett sätt som ”de i väst” samlas i kyrkornas församlingar. Detta är någonting som de härleder till deras historia med DDR. 40 år av DDR-regimens kampanj mot religion (Berdahl 1999:75) har alltså än idag inverkan på hur personerna i öst både organiserar sig på sin fritid, och deras ontologi. Återigen står ”den andre” - ”*Wessis*” i kontrast till det lokala subjektet, vilket återigen skapar en socialt laddad gräns mellan östtyska och västtyska sätt att vara, vilket kan argumenteras vara bevis för ett ”östtyskt habitus”. Som i vissa sociala kontext tar den explicita formen av en

östtysk identitet. Där personerna uttrycker att de är *Ossis*, som Jörg och Jätte, eller mer ”på skoj” som Justina och Jule. Den gemensamma grund som dessa uttalanden baseras på är en känsla av tillhörighet till ett alternativt sätt att vara, som i övriga Tyskland (forna väst), kan anses som avvikande/icke normativt. Ett symboliskt motstånd mot en nedlåtande diskurs/ett symboliskt våld.

Slutsatser

Syftet med detta arbete är att bygga kunskap kring frågorna:

- Finns det personer födda/uppväxta i Tyskland efter 1990 som känner sig/identifierar sig som östtyskar?
- Vad finns det för betydelse/mening med att kalla sig "östtysk"?
- På vilket sätt reproducerar och/eller återuppträffas identitet i det post-socialistiska Tyskland?

För att söka svar på dessa frågor har jag låtit genomföra ett fältarbete på en plats där intervjuer med personer inom målgruppen för arbetet går att finna, d.v.s. på platsen för det post-socialistiska Tyskland, närmare bestämt i Greifswald. Och för att få lite variation har även stickprov gjorts i Berlin och Leipzig. Det empiriska materialet har tillsammans med Bourdieus teorier hämtade ur Berdahl (1999) och Gallis (2012) texter, hjälpt till att ordna det empiriska materialet.

Avsnittet "Ambivalensen i den östtyska identiteten" redogör och argumenterar för att det finns personer som identifierar sig som östtyskar. Att den östtyska identiteten är en ambivalent/dynamisk del av en pluraliserad identitet, som i mer avslappnade/intimare sociala praktiker och sammanhang kommer till ytan och som blir del av personers sociala kapital inom specifika fält. Men också att det finns personer som tar avstånd från sin östtyska bakgrund beroende på bl.a. deras föräldrars erfarenheter av DDR och för hur de kunde anpassa sig till det nya samhället efter murens fall. Att de vars liv det överlag går bra för, inte reflekterar så mycket över sitt östtyska arv, och då inte heller sina föräldrars f.d. nationella identitet. De som på olika sätt identifierar sig som östtyskar har föräldrar som förmedlat erfarenheterna om de svårigheter som de stött på efter murens fall. De emiska förklaringar till meningen/betydelsen med att kalla sig östtysk, är att det bl.a. "är kul", men när man gräver djupare ner i det empiriska materialet hittas flera aspekter. Även de som inte identifierar sig som östtyskar är medvetna om en nedlåtande diskurs om människorna i forna öst. På så sätt blir en östtysk identitet ett sätt att införliva ett "östtyskt habitus", ett symboliskt motstånd, mot det symboliska våld som utgörs av att de bl.a. jämförs med väst som norm, att "öst måste komma ikapp". Samtidigt som t.ex. ny klimatpolitik hotar jobben i regionen, och bidrar till en diskurs där man skyller på offret.

Avsnittet "Att vara östtysk – ett östtyskt habitus" framlägger många av de emiska utsagor om

vad det innebär att vara östtysk, men också västtysk. Oavsett hur personerna identifierar sig, så gör man ofta det i termer om hur man "inte är", att man pekar på, och drar gränser till "den andre". En praktik som även Berdahl (1999:113) beskriver utifrån Bourdieus teorier. I detta avsnitt lyfter många informanter den sociala betydelsen av det som de klassificerar som ett östtyskt "språk" och hur olika konsumtionsmönster formar sociala praktiker så som att förfesta hos varandra innan utgång. De lyfter även synen om sig själva som mer sociala än "den andre", där föreningslivet poängteras som en typiskt östtysk praktik. Sammantaget formar dessa praktiker och diskurser en gräns mellan östtyska och västtyska sätt att vara. Vilket på så vis skapar ett "östtyskt habitus", som i vissa sociala kontexter tar den explicita formen av en östtysk identitet.

Som slutsatserna beskriver så ämnet är omfattande, komplext och tidigare relativt outforskat. Därmed vore ytterligare forskning inom området av intresse.

Post scriptum

Med avsnittet "Inträde i fältet" vill jag lyfta en del av de svårigheter som en som ny etnografisk fältarbetare kan stöta på. Genom att genomlida många av de prövningar (om än på mikronivå) som så många andra fältarbetare gjort innan mig, så har jag fått en helt annan respekt för mina föregångare. Att släppa kontrollen och ge sig ut i främmande och obekväma situationer, och att testa sina vingar, är både spännande och skrämmande. Saker går inte som man tänkt sig och man får improvisera en hel del p.g.a. detta. Man bokar t.ex. in en "viktig intervju" i Berlin med en av de personer som gav upphov till idén med arbetet. Köper bussbiljetter och ordnar boende, men sedan när man kommer på plats skjuts intervjun upp, och den blir aldrig av. I situationer som dessa måste man tänka snabbt och anpassa sig för att göra det bästa av tiden. Människor är trots allt överraskande pratglada varelser!

Referenslista

Böcker/Artiklar:

- Bartholdsson, Å. 2008. *Den vänliga maktutövningens regim – om normalitet och makt i skolan*. Stockholm: Liber.
- Berdahl, D. 1999. *Where the World Ended – Re-Unification and Identity in the German Borderland*. Berkeley: University of California Press.
- Berdahl, D., M. Bunzl, M. Lampland. 2000. *Alternating States – Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Bourgois, P., J. Schonberg 2009. *Righteous Dopefiend*. Berkeley: University of California Press.
- Carsten, J. 2004. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DeWalt, K. M. & B.R. DeWalt. 2011. *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers* (2. ed). Plymouth: Md. Rowman & Littlefield.
- Eriksen, T. H. 2012. *Kulturterrorismen – En uppgörelse med tanken om kulturell renhet.*, Falun: ScandBook AB.
- Frykman, J., O. Löfgren 1979. *Hemmet*, ur *Den kultiverade människan*, s.104-116. Malmö: Liber.
- Galli, R. 2012. *Varumärkenas fält – Produktion av erkännande i Stockholms reklamvärld*. (Doktorsavhandling). Stockholm: Stockholms universitet.
- Klika, D. 2000. Identität – ein überholtes Konzept? – Kritische Anmerkungen zu aktuellen Diskursen außerhalb und innerhalb der Erziehungswissenschaft. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. 3. Jahrg., Heft 2/2000, S. 285-304.
- Meløe, J. 1988. The two landscapes of northern Norway. *Inquiry*, 31(3): 387-401.
- Meuleman, H. (Red.). 1998. *Werte und nationale Identität im vereinten Deutschland – Erklärungsansätze der Umfrageforschung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Nagle, R. 2014. *Picking Up: On the Streets and Behind the Trucks with the Sanitation Workers of New York City*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Norstedts Ordbok 2004. *Prismas tyska ordbok* (första upplagan, andra tryckningen). Gjøvik.
- Schäfer, N. 2010. The Spatial Dimensions of Risk: Young People's Perceptions of the Risks and Uncertainties of Growing Up in Rural East Germany. *Forum: Qualitative Social Research*. 11(1), Art. 5.

Internet:

Kanzleramt. 2019. *Rede von Bundeskanzlerin Merkel anlässlich des Festakts zum Tag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2019 in Kiel*. Från följande hemsida [10 oktober 2019 kl. 14:52]. [rede-von-bundeskanzlerin-merkel-anlaesslich-des-festakts-zum-tag-der-deutschen-einheit-am-3-oktober-2019-in-kiel-1678326](#)

Die Bundesregierung. 2019. *Kommission: „30 Jahre Friedliche Revolution und Deutsche Einheit“ - Deutschland ist eins: vieles*. Från följande hemsida [28 december 2019 kl. 13:31]. <https://deutschland-ist-eins-vieles.de/>

Bilaga

Bilaga 1, Originalspråk. Utdrag ur intervju med Jule och Justina. 9 dec. 2019. Greifswald.

Jule: Ja, so ich find‘, so öh, meine Identität hängt nicht von dem Land ab, wo ich lebe. Das ist immer so mein Standpunkt. Öhm, aber, trotzdem würde ich mich als Deutsche verstehen, als, ich mein‘, ich bin in Mecklenburg geboren, also irgendwie auch da zugehörig, aber [innerhalt?] auch in Europa und auf der Welt. Ich find das so, man kann das nicht so auf einzelne Teile runterbrechen. Deswegen würde ich mich nicht [ohörbart] als Ostdeutsche verstehen, sondern eher als Deutsch, weil ich nicht in der Wende und auch nicht irgendwie im Osten geboren bin. Geografich bin ich im Osten geboren, ja das stimmt, aber sonst, weiß‘ ich nicht. Ich würde so meine Identität nicht irgendwie beschreiben. Ich weiß nicht, wie ist es bei dirs? [tittar på Justina]

Justina: Ja, ehe, ich sag‘, also bei mir ist es halt schon noch, ich wieder sag‘: ich bin Ossie, so! Also vor allen wenn man so... also es ist auch mehr Spaß! Also ich würde jetzt, so in, ob ich in ernsten Gesprächen, würde ich auch immer sagen: ja, ich bin deutsch und bin in Deutschland geboren, und so von der Wende habe ich da, ja [ohörbart, en annan cafégäst drar ut en stol] bekommen. Aber so, im Spaß mit Freunden oder wenn man eben mit Leuten redet, die aus dem Westen kommt, da sagt man halt schon so: ja, im Osten ist das so...

Jule: Ah, Jaa! Das stimmt schon.

Justina: ...das, also... Es ist schon noch in den Köpfen drin.

Jule: Ja, ja! Klar! Na, ich mein‘. Wir sind ja auch durch unsere Eltern geprägt.

Justina: Ja!