

Mammor, mat och moral

En studie av judisk-identifierade kvinnor och icke-mäns förhållningssätt till föreställningar om "den judiska mamman"

Av: Joella Berg

Handledare: Ylva Habel

Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande

Kandidatuppsats 15 hp

Genusvetenskap | Vårterminen 2016



Abstract

The aim of this paper is to study how Swedish-Jewish women and non-men relate to widespread notions of Jewish motherhood and the trope of "the Jewish mother", through their own stories. The paper asks how they relate to notions of Jewish motherhood, how these notions function in the construction of their identities as Jewish and how it relates to processes of community and nationalism. The material that is analyzed is the narrative of fourteen Jewish-identified women/non-men gathered with a survey interview. It is analyzed through theories of the relation between motherhood and nationalism, the constitutive terms of a diaspora and an intersectional approach to racialized processes of gender and gendered processes of the constitution of race and ethnicity. The thesis concludes that through the informants' stories the cultural symbol of "motherhood" is dependent upon certain symbols in its own, such as food and religious practices, that relate to identity processes among the informants, and to processes of community and nationalism tied to motherhood. Jewish mothers, potential mothers and parents are effected by expectations of certain Jewish ways of performing motherhood in their identification as Jewish and in their sense of belonging to the Jewish community. They also relate these expectations to portrayals of Jewish mothers from popular culture as well as to the parenting and memories of their own mothers and ancestral women.

Nyckelord: Judisk identitet, judiskt moderskap, "den judiska mamman", diaspora, nationalism, enkätstudie

Keywords: Jewish identity, Jewish motherhood, "the Jewish mother", diaspora, nationalism, survey

Innehåll

<u>Abstract</u>	2
<u>Författarens tack</u>	4
1. <u>Inledning</u>	5
1.1. <u>Syfte och frågeställningar</u>	5
1.2. <u>Disposition</u>	6
2. <u>Bakgrund</u>	6
3. <u>Teoretiska utgångspunkter</u>	8
3.1. <u>Moderskap och nationalism</u>	9
3.2. <u>Konstruerandet av diaspora</u>	10
3.3. <u>Könande och rasifierande processer</u>	13
4. <u>Tidigare forskning</u>	14
4.1. <u>Judiskt moderskap</u>	15
4.2. <u>Konstruktioner av judisk identitet och diaspora</u>	16
5. <u>Metod och material</u>	17
5.1. <u>Kvalitativ enkätintervju</u>	18
5.2. <u>Enkätens utformning</u>	19
5.3. <u>Urval</u>	20
5.4. <u>Etisk diskussion</u>	21
6. <u>Analys</u>	22
6.1. <u>Identitetsskapande processer</u>	22
6.1.1. <i>Hon håller barnen mätta</i>	23
6.1.2. <i>Hon tänder ljusen</i>	25
6.1.3. <i>Hon och jag</i>	27
6.2. <u>Gemenskapsprocesser</u>	29
6.2.1. <i>Hon skapar våra judiska barn</i>	29
6.2.2. <i>Hon skapar vårt vi</i>	31
6.3. <u>Tystnader</u>	34
7. <u>Avslutande diskussion</u>	36
7.1. <u>Förslag på vidare forskning</u>	39
8. <u>Referenslista</u>	40
8.1. <u>Tryckta källor</u>	40
8.2. <u>Elektroniska källor</u>	42
<u>Bilaga 1: Enkät</u>	43
<u>Bilaga 2: Inbjudan</u>	46

Författarens tack

Först och främst vill jag tacka alla de som berättade sina historier och gjorde den här uppsatsen möjlig. Arbetet hade inte heller varit vad det är utan hjälp ifrån min handledare, mina kurskamrater och andra lärare.

Och tack, mamma. Jag lovar att alltid ringa och alltid skriva.

1. Inledning

En gång när jag pratade med en av mina lärare så sa hon: "Jag måste bara fråga, du har pratat så mycket om din mamma, är du judisk?" Jag blev förvånad men svarade till slut ja, jo, delvis och hon vände sig då till en annan närvarande kvinna, också en av mina lärare, och fortsatte: "Du har ju också judisk bakgrund, är du också nära med din mamma?" Den andra kvinnan svarade också ja och vi skrattade lite.

Min mamma har judisk bakgrund och det är en del av mig som jag starkt identifierar mig med, och har alltid gjort. Och hon är en kraftfull, fantastiskt överbeskyddande och närhetskrävande mamma, som jag älskar högt, men det är väl många mammor? Den här händelsen är inte första gången ett samtal om judisk identitet, liv och kultur blivit ett samtal om starka mödrar. För att inte nämna den enorma mängd skämt, standup-rutiner, filmer och tv-serier som gjort sig lustiga över "den judiska mammans" alla brister och egenheter, många av dem producerade och reproducerade av judar och i judiska kretsar (Antler 2007b:5). Den kraftfulla, krävande, omhändertagande gestalt som en mamma kan vara har funnits i många liv, judars som icke-judars. Men på något sätt verkar "mamman" vara en extra viktig person i bilder av och föreställningar om judar, och även för judisk-identifierade personers självbild.

Jag intresserar mig därför för att utforska ämnet moderskap och hur det är kopplat till judisk identitet i den svenska diasporan. Jag vill undersöka hur föreställningar om "den judiska mamman" relaterar till föreställningar om kulturell gemenskap och identitet. Jag vill fråga mig vem "den judiska mamman" är, och vad hon gör. Och mest angeläget: på vilka sätt kan föreställningar om henne sättas i relation till verklighetens judiska mammor?

Utifrån det, och en önskan om att bredda perspektivet mer än vad intervjuer gör möjligt för en kandidatuppsats, har jag utfört en enkätstudie som bjöd in kvinnor och icke-män i judiska kretsar i Sveriges storstäder. Jag intresserar mig för att i svaren som enkäten gett betrakta vilka mönster som kan iakttas i informanternas svar kring identitet och gemenskap och hur de kan förstås utifrån perspektiv på moderskap, nationalism och diaspora inom en kontextuell förståelse för judiskt liv, kultur och traditioner.

1.1. Syfte och frågeställningar

Syftet med den här uppsatsen är att genom en enkätstudie riktad till judisk-identifierade kvinnor och icke-män undersöka relationen mellan etablerade föreställningar om judiskt moderskap och om ”den judiska mamman” och informanternas identitetsskapande i diasporan i Sverige. Med ”den judiska mamman” åsyftas etablerade föreställningar som främst förekommer i populärkultur och humorskildringar. Judiskt moderskap kommer fokusera föreställningar som existerar bland judisk-identifierade personer, oavsett om de är komna utifrån eller reproducerade inom gruppen, om hur judiska mödrar *ska vara* eller *är*. Begreppen ligger nära varandra men rymmer ändå olika förhållningssätt till verkligheten. I uppsatsen vill jag också undersöka hur judisk-identifierade kvinnor och icke-mäns förhållningssätt till moderskap står i relation till gemenskapsprocesser hos den svensk-judiska gruppen. Detta gör jag mot en teoribakgrund som gör kopplingar mellan nationalism och moderskap.

Frågeställningarna som uppsatsarbetet kommer utgå ifrån är:

- Hur förhåller sig svenska judiska kvinnor och icke-män till föreställningar om judiskt moderskap och ”den judiska mamman”?
- Vilken roll får dessa föreställningar i judisk-identifierade kvinnor/icke-mäns identitetsskapande som judiska?
- Vilken roll får dessa föreställningar i processer kring gemenskap och nationalism med ett större perspektiv på de svenska judiska grupper som dessa personer rör sig i?

1.2. Disposition

Uppsatsen är indelad i sju kapitel. Här ovan har det första kapitlet inlett uppsatsen och presenterat syfte och frågeställningar. Kapitel 2 kommer presentera en kortfattad historisk orientering för att jämma ut kunskapsnivån mellan forskaren, informanterna och läsaren innan uppsatsens teoretiska utgångspunkter presenteras i kapitel 3. Kapitel 4 etablerar uppsatsen i ett forskningsläge och går igenom den forskning som knyter an till syftet och som varit av vikt för arbetet. Metoden presenteras i kapitel 5, och i samband med det också det material som sedan analyseras i kapitel 6. Undersökningen resulterar i en avslutande diskussion i kapitel 7, som också ger förslag på vidare forskning.

2. Bakgrund

Då detta uppsatsarbete behandlar judars egna beskrivningar av judiskt liv, men riktar sig till en publik där många kan ha haft liten eller ingen kontakt med svensk judenhet förefaller det nödvändigt att här ge läsaren en kortfattad historisk orientering. Både den judisk-svenska gruppens historia och de föreställningar kring symboler och myter, som ”den judiska mamman”, vars innebörd för judiska personer kan förefalla självklara men för utomstående kan vara främmande, kommer beskrivas övergripande och kortfattat.

Den första judiska församlingen, som fått fribrev från kungen, etablerade sig i Stockholm 1775 (Glück, Neuman & Stare 1997:22). Men den lilla judiska befolkningen bemöttes ofta antisemitiskt och först under sent 1800-tal hade judar fullständiga medborgerliga rättigheter (ibid.:29f). Det betydde naturligtvis inte att antisemitismen i Sverige upphörde, under 1900-talet var den stark (Glück, Neuman & Stare 1997:43, 46) och än idag utsätts judiska personer, judiska skolor och synagogor för hot, skadegörelse och våldsdåd.¹

Den judiska invandringen till Sverige fortsatte öka, bland annat på grund av 1800-talets pogromer i Östeuropa (Glück, Neuman & Stare 1997: 38f), Förintelsen och efterkrigstidens judeförföljelser i Polen (ibid.:50f). I Sverige finns idag över 17 000 judar varav ungefär hälften är med i en församling. Församlingar kallades förr ”mosaiska församlingar”, inte judiska. Detta betonade att judar enbart hade en annan tro, och de nedtonade sin etnisk-kulturella skillnad (Dencik 2009:334). Namnet levde kvar till 1980-talet (Lundgren 2013:84), trots att inställningen började förändras under 1900-talets första hälft (Dencik 2009:334). Idag har judiskhet kommit att anta en mer nationell och etnisk-kulturell betydelse, snarare än en religiös (Lundgren 2013:84). Judar är idag en av Sveriges fem officiella minoriteter (Dencik 2009:334). Det som i USA kommit att kallas ”bindestrecksidentitet” har blivit allt vanligare för unga, svenska judar (Glück, Neuman & Stare 1997:53f).

Föreställningar om ”den judiska mamman” har antagligen funnits så länge som det funnits judiska mammor, liksom det under lång tid existerat föreställningar om hur kvinnor ”är” och hur vissa etniska grupper ”är”. Relevant för dessa föreställningar är att judar länge levt i samhällen där de varit i minoritet, och utgjort en ”Andra” (Safran 2005:38). Föreställningar om mödrar i andra invandringsgrupper liknar ofta ”den judiska mamman”, men skiljer sig också åt från henne (Antler 2007b:7). Föreställningarna om ”den judiska mamman” som kommer ligga till grund för den här uppsatsens frågeställning är dock en modern konstruktion, i mångt och mycket spridd genom främst amerikansk populärkultur och

¹ För exempel på den ökade antisemitismen de senaste åren, se t.ex. artiklarna ”Rabbin attackerad i Malmö” (2014) i *Aftonbladet* och ”Otrygg tillvaro för svenska judar” (2015) i *Svenska Dagbladet*.

humor. Den judiska gruppen i Sverige är liten och följaktligen förekommer det inte många skildringar av judiskt familjeliv, utöver i biografier av eller om judar. Men i USA finns det en judisk karaktär i en stor andel av alla filmer och tv-serier. Exempel på tv-serier innefattar *The Nanny* (1993-1999), *Seinfeld* (1989-1998), *Will & Grace* (1998-2006), *Transparent* (2014-), och filmer som *Prime* (2005), *Portnoy's Complaint* (1972), *Familjen är värre* (2004) och många av Woody Allens filmer (ibid.:170, 173, 183f, 189). Föreställningar om ”den judiska mamman” återfinns också i standup-rutiner, vitsar och till och med i rådgivningsböcker och psykologi (ibid.:2f)

”Den judiska mamman” gestaltas ofta som skuldbeläggande och närhetskrävande. Hon är ofta kritisk mot sina döttrar och idealiserande av sina söner (Antler 2007b:2f). Till exempel kan Monica och Ross Gellers mamma Judy i *Vänner* (1994-2004) och Nanny Fines mamma Silvia i *The Nanny* (1993-1999) betraktas. ”Den judiska mamman” ska också truga mat på sina barn och uppfostra dem genom manipulerande skam, ett exempel på en sådan gestaltning är vitsen i bilaga 1 som slutar med att den judiska mamman utbrister: ”If you don't eat I'll kill myself!”. Hon är också känd för att klaga, tjata och gnälla (Antler 2007b:2f), som till exempel George Costanzas mamma Estelle i *Seinfeld* (1989-1998). I USA är det vanligt förekommande att hon talar engelska blandat med jiddisch, det kan till exempel upplevas i *Saturday Night Lives* (1975-) sketchserie *Coffee Talk with Linda Richman* (1991-1994).²

3. Teoretiska utgångspunkter

Uppsatsen har skrivits i en process där teori, tidigare forskning på liknande områden och materialet behandlats med hjälp av och genom varandra, och i dialog med handledare och studiekamrater. Genom insamlandet av data har de viktigaste gemensamma punkter som organiserar informanternas berättelse framkommit. Dessa har jag, med en förståelse för judisk identitet och etablerade föreställningar om judiskt moderskap hämtat från förarbetet med tidigare forskning, sammanfattat i två för analysen viktiga begrepp eller begreppskombinationer: *moderskap och nationalism* och *diaspora*. Med dessa kommer jag undersöka identitetsskapande och gemenskapsprocesser genom att omväxlande betrakta hur informanternas berättelser berör dem själva, samt hur de talar om gemenskap och nationalism.

² För en fördjupad diskussion kring ”den judiska mamman” som stereotyp, dess förändringar och representationer rekommenderas Joyce Antlers *You Never Call! You Never Write!: A History of the Jewish Mother* (2007b), som används i uppsatsen, och dokumentären *Mamadrama: The Jewish Mother in Cinema* (2001).

Slutligen positioneras uppsatsarbetet till en intersektionell ansats, då frågeställningen rör processer kring kön, ras och etnicitet.

3.1. Moderskap och nationalism

Konstruktionen av en transnationell grupp gemenskap, som den judiska, kan liksom gemenskaper avgränsade av nationsgränser beskrivas i termer av nationalism (Brah 1996:164). Jag använder mig av begreppet ”nation” inte som synonymt med ”nationalstat”, utan förstår i enlighet med Nira Yuval-Davis inte ”nationen” som något som nödvändigtvis sammanfaller med staters gränser (1997:3). Varken nationer, i betydelsen ”nationalstater”, eller nationalism i den betydelse de uppträder och uppfattas idag är något uråldrigt fenomen, utan en mycket modern konstruktion (Hobsbawm 2012:17f). Den moderna konstruktionen av stater positionerar olika ”nationer” och grupper inom civilsamhället i olika relation till staten, vilket Yuval-Davis menar är relevant för att förstå sambandet mellan nationalism och rasism i vår samtid (Yuval-Davis 1997:12). Däremot fokuseras här snarare den äldre betydelsen av ”nation”, som beskrivande av en ”etnisk enhet” (Hobsbawm 2012:18, min övers.). En nation avgränsas inte enbart genom etnogenealogiska konstruktioner av ett ”folk”, men det är denna typ av nationalistisk diskurs som uppsatsen fokuserar. När Avtar Brah behandlar nationalism och konstruktionen av etnisk samhörighet skriver hon ”[...] it may invoke dreams of historical destinies through visions of ’racial purity’” (Brah 1996:164). Yuval-Davis kallar denna typ av nationalistiskt projekt för *folknation*. Det som organiserar nationen är myten om det gemensamma ursprunget, och Yuval-Davis menar att *folknationen* tenderar att fungera mer exkluderande och därför med högre grad av kontroll av gruppmedlemmars relationer med icke-medlemmar (Yuval-Davis 1997:12, 21f). De som kontrolleras är då främst kvinnorna (Yuval-Davis 1996:18ff). Brah formulerar sig också kring kvinnans roll i idéer om ”racial purity”, och menar att kvinnan kan bli både en symbol och en myt i konstruktionen av nationen (Brah 1996:164). För den här uppsatsens syfte är det vitalt att diskutera moderskapets roll i konstruktionen av nationalism.

Kvinnan betraktas i många kulturer som bäraren av nationen, och tillhörandet till nationen eller den etniska gruppen beror på att födas in i den (Yuval-Davis 1996:17). Inom judendomen är kvinnans roll i detta extra aktuell eftersom det judiska ärvs på mödernet, enligt den mest dominerande uppfattningen. Den etniska gemenskapen beror på henne, och att komma ifrån henne. Vikten av en judisk mor går därför bortom den egna identiteten, och bär vikt för hela nationens identitet (ibid.:18). Vem den judiska kvinnan skaffar barn med, på

vilket sätt och hur många barn hon får är därför en viktig del i nationsskapandets lagstiftning, mytbildning och moraliska grund, som Yuval-Davis (1996) visar i en genomgång av olika diskurser kring reproduktion och ”nationen”.

Att kvinnan, genom att vara det reproducerande elementet, i många fall *blir* ”nationen” gör att hon konstrueras som något som måste kontrolleras för ”renhetens” och framtidens skull (Yuval-Davis 1996:22, Brah 1996:164f). Judendomens matrilineära princip gör kontrollen av kvinnorna än mer aktuellt, då de judiska kvinnorna måste behållas inom gruppen för att garantera att deras judiska barn passar in i gemenskapen och fortsätter föra gruppen in i framtiden. Eftersom det inte förekommer någon juridisk, yttre kontroll i en statslös nation som den judiska (här åsyftas hela den judiska, transnationella gemenskapen) är den sociala kontrollen det som främst kan kontrollera kvinnorna (Yuval-Davis 1996:23). Hur denna kontroll går till och varför den blir viktig har också att göra med exkludering från majoritetssamhället, att inte tillåtas ingå omöjliggör eller försvårar assimilation (Brah 1996:192f). Det bidrar till att det blir mer attraktivt att stärka eller upprätthålla gränser kring gruppen, eller att detta upplevs som den enda möjligheten (Brubaker 2005:6). En diskussion om exkludering, tillhörighet och assimilation återkommer då de diasporiska villkoren för det judiska diskuteras.

Självklart är inte bara barnalstringen det relevanta, utan också barnens uppfostrande. Att kvinnor får värde, och diskursivt fungerar som medlemmar i nationen, i egenskap av ”moder” eller ”potentiell moder” är en del i att hon är uppfostraren och frambringaren av nationen (Berkovitch 1997:615). Genom att fullfölja sitt öde och sin plikt som kvinna, i att föra nationen vidare, är hon medlem i nationen (ibid.:610f). Nitza Berkovitch undersöker israelisk lagstiftning, vilken liksom uppsatsens frågeställning rör judiska kvinnor, och det kvinnliga subjekt som konstrueras däri som ”mor” och ”hustru” framför som medborgare eller individ (ibid.:606, 616). Denna definition av vad en judisk kvinna ”är” är en del i konstruktionen av judar som *folknation*, inte bara inom Israel utan även i diasporan.

3.2. Konstruerandet av diaspora

Erfarenheten av diaspora har hos det judiska folket blivit en grundsten i kulturen och förhållningssättet menar Lars Dencik (2009:326). Men teoribildningen har utvecklat och komplicerat betydelsen för att innefatta en mångfald av erfarenheter av fördrivning och rörlighet över gränser (Cohen 2008:35). Det är, som Brah påpekar, svårt att i en teoretisering av begreppet inte glida in i en diskussion om diasporan som historisk erfarenhet. Det är en

teori "that is always embedded in particular maps and histories" (Brah 1996:179). Därför står min betraktelse av "diaspora" som begrepp i relation till betraktelsen av den judiska diasporans historia, liksom andra gruppers erfarenheter av att leva i en diaspora.

Däremot är inte alla migranter och exilmedborgare medlemmar i en diaspora. Rogers Brubaker menar att även de som tillhör en grupp definierad som en diaspora inte nödvändigtvis är medlemmar i den, eftersom han menar att diasporan är en praxis, en hållning (2005:12). Detta är mycket likt det som Dencik benämner "diasporans dialektik" i sin forskning om judisk identitet, som han menar definierat det judiska förhållningssättet (2009:346).

Brubaker sätter också upp fler kriterier än enbart *spridning i det geografiska rummet*³ för att definiera en diaspora, även om det är kriterium nummer ett. Också William Safran och Robin Cohen lyfter spridningen över två eller fler "främmande" regioner som grundläggande (Safran 2005:37, Cohen 2008:17). Brah poängterar att diaspora inte är att resa eller individer i exil: diasporor handlar om kollektiv i rörelse, vars vistelse är mer eller mindre permanent och etablerar mer eller mindre permanenta samhällen (Brah 1996:193)

Det andra kriteriet Brubaker beskriver är *hemlandsorientering*, orientering till och kring ett hemland oavsett verkligt eller föreställt (2005:5). Inte bara Brubaker lyfter upp detta som definierande av en diaspora, fyra av Safrans sju kriterier för en diaspora inbegriper relationen till "hemlandet" (Safran 2005:37) och för Cohen handlar fem av nio kriterier om "hemlandet" eller "hemmet" (Cohen 2008:17). Däremot menar Brubaker att den centrerade betraktelsen av *hemlandsorientering* kan kritiseras. Återvändande till hemlandet eller hemlandets territorium måste inte vara det centrala, visar han genom andra teoretiker på området. En spridning eller bibehållande av kulturen genom laterala kontakter kan vara viktigare (Brubaker 2005:5f). Det öppnar upp för möjligheten till ett mer komplext förhållande till "hemlandet" eller teologin därkring i diasporan, ett perspektiv på att inte enbart en rättfram och enkel hemlängtan nödvändigtvis närs av och i den diasporiska kulturen.⁴

Avtar Brah gräver också i begreppet "hem", och hemmahörande. Hon menar att "att

³ Översättning av Brubakers termer från Khayati och Dahlstedt (2013).

⁴ Den judiska diasporan började då judarna fördrevs från Jerusalem, och landområdet som kallats Kanaan, Israel, eller Jerusalem återkommer i judisk kulturell och religiös tradition. Över 2000 år har dock judar skaffat sig andra "hemland", men identifikationen med dessa har skapats i relation till antisemitism och diasporiska erfarenheter (Dencik 2009:321, 323f). Den här uppsatsen kommer inte diskutera Israel av idag, dess politik och handlande, men inbegriper ändå en medvetenhet om att landet Israel, både som biblisk myt och som samtida nationalstat, har en viss relation till det judiska förhållningssättet i diasporan (Lundgren 2013:84, 87). Detta är inte att betrakta som ett bekräftande av att alla judar känner något inför Israel eller att Israel och judar världen över är oundvikligen sammanlänkade. Denna diskussion hör inte hemma i den här uppsatsen och kommer heller inte föras. Kopplingen mellan materialet, svensk judiskhet och Israel är enbart att betrakta i ljuset av teoribildning kring "diaspora" och "hemlandsorientering".

känna sig hemma” inte nödvändigtvis är detsamma som att hävda en plats som sitt ”hem”. Många diasporiska kroppar kan ”känna sig hemma” på sin boplat, trots att ett annat ”hem” är relevant för den kulturella identifikationen (trots att denna kropp inte nödvändigtvis kräver eller längtar efter ett återvändande). Identifikationen med ett annat ”hem” än boplaten har mycket mer att göra med exkludering och inkludering av en plats utifrån, till exempel rasistiska, maktordningar (Brah 1996:192f).

Fördrivning, exil och utvandring leder till olika former av diasporiska erfarenheter, och förhållningssätt till boplaten. Påtvingad fördrivning från hemlandet kombinerat med förtryck och utsatthet från majoritetssamhället på boplaten kan utgöra hinder för assimilation, och bidra till att skapa en diaspora av en förflyttad grupp. Lättheten till assimilation kan däremot luckra upp den ”vägran” att ge upp sin kollektiva identitet som Safran menar skiljer en ”diaspora” från ”invandrare” (Safran 2005:36, 40).

Detta leder in mig på Brubakers tredje kriterium, vilket är *gränsbevarande*. En grupp som inte definieras av territoriella gränser upprättar och upprätthåller gränser mot andra samhällsgrupper, både genom medvetet motstånd mot assimilation och som ett resultat av förtryck och exkludering från majoritetssamhället (Brubaker 2005:6). Denna gränsdragning är en del i konstruktionen av en etnicitet som distinkt från en annan, menar Brah (1996:163). Gruppens, eller etnicitetens, gränser är också transnationella (ibid., Safran 2005:40), och sammanbinder diasporans medlemmar i alla länder, vilket även Cohen beskriver i sitt åttonde kriterium som ”a sense of empathy and co-responsibility with co-ethnic members in other countries of settlement” (Cohen 2008:17). Denna samhörighet med den transnationella diasporan blir i den judiska diasporan en del i en judisk nationalism och etnisk-kulturell samhörighetskänsla (Goldstein-Kyaga & Borgström 2009:105, Dencik 2009:332). Dock kan empati och en känsla för sina ”co-ethnic members” problematiseras utifrån främst rashierarkier.

Det finns både rasifierande och kulturella skillnader mellan olika diasporiska judiska grupper, och baserat på dessa konstrueras hierarkier inom gruppen främst utifrån relationen med den dominerande ”västerländska” kulturen (Khazzoom 2003:493, Glück, Neuman & Stare 1997:27). Likhet med majoritetsgruppen på boplaten, till exempel som vitpasserande, kan underlätta och uppmuntra till assimilation, men för judar har den religiösa och kulturella skillnaden stått i vägen. Däremot kan det för judar som passerat i majoritetssamhället ha skapat en starkare känsla av att få ”känna sig hemma” på boplaten och därmed betrakta sig som högre stående än andra personer inom samma diaspora som inte kunnat passera (Khazzoom 2003:493, Safran 2005:40). Detta kommer inte diskuteras inom ramen för den här

uppsatsen, då materialet inte avslöjar etniska skillnader inom informantgruppen, men en förståelse för gränsdragningar mellan medlemmar av samma diaspora ingår i en förståelse för tillhörigheten till både ett tänkt ”hemland” och en boplatz som ett ”hemma”.

För en praktisk användning av Brubakers kriterium kan tidigare nämnda Khalid Khayati och Magnus Dahlstedts artikel *Diaspora – relationer och gemenskap över gränser* (2013) betraktas. I artikeln använder de Brubaker för att undersöka den kurdiska diasporan i Sverige. De finner exempel både på *hemlandsorientering*, i t.ex. firandet av kurdiska högtider och svensk-irakiska kurders deltagande i det irakiska valet 2005 (Khayati & Dahlstedt 2013:97ff), och *gränsbevarande*, i och med en etablering av en distinkt ”kurdiskhet” genom kollektiva minnen och en konstant pågående gränsdragning mot de forna hemländerna (ibid.:105). I deras genomgång av den kurdiska spridningshistorien finns också paralleller att se med den judiska diasporan. Befolkningen i Kurdistan har systematiskt utsatts för politiskt, ekonomiskt och socialt förtryck på sina boplatser som ett led i strävan mot monoetniska nationer (ibid.:98). Även den judiska gruppen har de senaste 2000 åren varit i minoritet överallt där de befunnit sig, och utsatts för förtryck och förföljelser som en följd av det (Dencik 2009:326). Sådana erfarenheter blir en del av det *kollektiva minnet* för den utsatta gruppen, en gemenskapskänsla kommer av att tillsammans hålla minnet av de traumatiska erfarenheterna vid liv (ibid., Khayati & Dahlstedt 2013:98).

3.3. Könande och rasifierande processer

Teoribildningen som berör diskurser kring moderskap, nationalism och diaspora diskuterar diskurserna och maktordningarnas sammanlänknings i det konkreta (Yuval-Davis 1997:7, Brah 1996:16). Jag vill liksom dem lyfta några av de intersektionella ansatser som den här uppsatsens frågeställningar leder till.

Nina Lykke kallar intersektionalitetstänkandet för ”nodalpunkten” för en rad diskussioner, där de intersektionella feministiska forskarna är överens om att kön samverkar med kategorier ur andra maktordningar, och att dessa påverkar varandra (Lykke 2009:108). Beträktelsen av intersektionalitet kan se olika ut, oavsett förhållningssättet är implicit, uttalat ”intersektionellt” eller går under annat namn (ibid.:107). Jag vill både anspela en tradition av att se samspelet mellan olika kategorier, t.ex. kön, ras och geopolitisk situation för specifika personer (ibid.:108f), men även genom Brah använda ett intersektionellt perspektiv som betraktar hur nationalism och rasism är *könade processer* (Brah 1996:154). Jag vill inte bara betrakta hur en form av förtryck relaterar till andra former av förtryck i en kropps erfarenhet,

utan också hur det Brah kallar ”axes of differentiation” (ibid.) och produktion samt reproduktion av dem relaterar till liknande processer och fungerar i möten med andra maktaxlar. Vissa praktiker och situationer påverkar de intersektionella mötena mellan olika identitetsaxlar, menar Gill Valentine (2007), och i specifika kontexter kan vissa kategorier ”unsettle, undo, or cancel out” (Valentine 2007:15) andra. Uppsatsen betraktar inom ramen för detta kontexten moderskap. Inte bara hur moderskapets villkor, vara eller icke-vara relaterar till informanternas identifikation med sin könstillhörighet eller tillhörighet med det judiska utan också hur dessa kategorier formas i relation till moderskap/potentiellt moderskap/föräldraskap och i samspel med varandra.

Dessa olika sätt att arbeta med de intersektioner som frågeställningarna innebär utesluter inte varandra, och är inte isolerade ifrån varandra. Snarare fungerar de kompletterande och som utvecklingar av varandra, då uppsatsen kommer betrakta både identitetsskapande processer i individuella levda erfarenheter men också de kopplingar dessa har till gemenskapsprocesser hos gruppen och processer på ett symboliskt plan.

Då utrymmet och tiden är begränsat i arbetet finns det dock intersektionella spår som inte kommer utforskas. Perspektivet fokuserar moderskap och huruvida informanternas moderskap eller potentiella moderskap presteras i en traditionell cis-hetero-kontext kommer inte diskuteras inom ramen för den här studien. Materialet avslöjar heller inte detta i någon högre utsträckning, då frågorna inte berört *situationen* de praktiserar eller har stött på moderskap i, utan enbart praktiken. Inte heller klass berörs av frågeställningarna eller materialet, och kommer därför inte diskuteras i uppsatsen. De intersektioner som fokuseras är snarare hur rasifierande, nationalistiska gemenskapsprocesser könas, och hur könade processer relaterar till rasifieringsprocesser och nationalistiska förväntningar på gemenskap.

4. Tidigare forskning

Som nämnts ovan har uppsatsarbetet utvecklats i dialog med tidigare forskning om liknande frågor. Uppsatsens ämne betraktar jag som kopplat främst till tre forskningsfält: moderskapsforskning med fokus på *judiskt moderskap*, forskning om *judisk identitet* och om *judisk diaspora*. De två senare behandlas tillsammans. Som ringar på vattnet rör sig forskningsområdena i ett samspel, de är utvecklingar och fördjupningar av olika aspekter inom varandra. Uppsatsen utvecklar forskningsfälten bland annat genom att undersöka en svensk kontext, vilket inom alla forskningsfälten är ett mindre utforskat område.

4.1. Judiskt moderskap

Moderskapsforskning är ett stort fält, både i en svensk kontext och inom den internationella akademien. Den här studien går att sammankoppla med nyare moderskapsforskning som fokuserar hur moderskapets villkor relaterar till globala maktstrukturer och normer (se t.ex. Ask 2014). Däremot är det ett stort och diversifierat fält, och eftersom jag placerar den här studien inom *judiskt moderskap* fokuserar det här avsnittet forskning om detta. Ämnet är i min vetenskap utforskat i en svensk kontext och akademi, men forskningen globalt är desto rikare.

En vital inspirationskälla för uppsatsämnet har från första början varit den amerikanske professorn Joyce Antlers fördjupade studier av judiska mödrars egna narrativ av sin identitet med fokus på stereotypa föreställningar. Dessa har även varit av vikt för många av uppsatsens bärande delar. Hennes bok *You Never Call! You Never Write!: A History of the Jewish Mother* (2007b) är en utförlig genomgång av stereotypa föreställningar om ”den judiska mamman” i nordamerikansk populärkultur under 1900-talet (för en beskrivning se ”Bakgrund – ’Den judiska mamman’”). Hon undersöker också relationen mellan dessa stereotypers förändring, den judiska gruppen i USA och verklighetens judiska mödrar, och hur gruppens förändrade förutsättningar också förändrat de stereotypa föreställningarna (Antler 2007b:7f). Antler analyserar också i boken material från intervjuer med hundratals judisk-amerikanska mödrar, och finner att judiska mödrar i stort inte liknar stereotyperna, förutom på ett område: en tät (och önskan om en än tätare) familjekontakt. (ibid.:215f).

Artikeln *They Raised Beautiful Families* (2007a), också skriven av Antler, undersöker samma intervjumaterial som delar av *You Never Call! You Never Write!: A History of the Jewish Mother* (2007b). Artikeln utforskar den judiska moderns roll i judiskt familjeliv, samt familjelivets och moderns vikt för fortlevnaden av den judiska gemenskapen och kulturen. Antler utreder hur stereotypa föreställningar om ”den judiska mamman” överskuggat verklighetens judiska mödrars roll som moderniserande element i den judiska gruppen och som stöttande och upplyftande kraft för sina barns utveckling (Antler 2007a:212ff, 217).

En studie som blivit relevant genom arbetet är tidigare nämnda Nitza Berkovitchs (1997) undersökning av konstruktionen av ”kvinnskap” (”womanhood” (Berkovitch 1997:605)) i israelisk lagstiftning. Eftersom de lagar och diskurser som Berkovitch skriver om liksom den här uppsatsen riktar sig till judiska kvinnor har det kommit att relatera till uppsatsens perspektiv på konstruktionen av ett särskilt ”judiskt” moderskap. Berkovitch undersöker två lagtexter och debatterna kring deras stiftande under Israels tidiga år, och hur

de konstruerar den judisk-israeliska kvinnans ”kvinnoskap” genom hennes medborgarskap, och vice versa (ibid.). Berkovitch utreder hur nationalstats-begreppet får en annan betydelse i Israel, där medlemskap i ”staten” inte är detsamma som medlemskap i ”nationen”, på grund av de etniska krav som ställs i den sionistiska nationsideologin. Hon kopplar det till hur moderskapet, och främst det judiska moderskapet, förstås i Israel (ibid.:607). De två lagar som undersöks och debatterna kring dem, som till exempel etablerade att gifta kvinnor undantas från värnplikt då de förväntas vara upptagna av moderskap (ibid.:611f), menar Berkovitch konstruerar kvinnors medborgarskap som avhängigt deras moderskap. Nationen konstrueras också som beroende av deras moderskap genom lagtexterna och diskursen kring dem (ibid.:616).

4.2. Konstruktioner av judisk identitet och diaspora

Det är svårt att separera litteraturen om den judiska diasporan ifrån forskning om konstruktioner av judisk identitet. Mycket forskning som lyfter diasporaerfarenheten tar upp denna som en grundläggande del i konstruktioner av judisk identitet (se Dencik 2009, Khazzoom 2003), och annan diasporaforskning om judar som till exempel historisk eller genealogisk forskning är inte relevant för arbetet med den här uppsatsen. Därför presenterar jag dessa två forskningsområden som integrerade med varandra.

Aziza Khazzoom diskuterar i *The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel* (2003) orientalismen som förekommer i Israel. Denna etablerar en etnisk skillnad mellan Ashkenazi, europeiska judar, som konstruerar sin identitet som västerländsk och Mitzrahi, judar från Mellanöstern, som positioneras som österländska (Khazzoom 2003:482). Khazzoom menar att detta kommer ur en lång historia av hur judar konstruerats som det orientaliska ”Andra” runt om i världen och att de europeiska judarna anammade det stigma de utsattes för och reagerade med att identifiera sig med det västerländska och själva stigmatisera det österländska (ibid.:482, 494). I konstruktionen av Israel som nation handlade det om vilka som blev ”Andra” i relation till judisk identitet (ibid.:494) och i slutändan om att totalt separera ”judisk” från ”arabisk” (ibid.:498). Khazzoom hjälper uppsatsarbetet med en förståelse för hur gränser upprättats kring och av den judiska gruppen i relation till majoritetsbefolkningen i Europa, den kontext som informanterna lever inom.

Störst inom svensk forskning om judisk identitet är den tidigare nämnda Lars Dencik. I artikeln *Diasporans dialektik: Om konsten att vara judisk i den svenska moderniteten* (2009)

utvecklar han ett resonemang kring vad som definierar det judiska förhållningssättet i den svensk-judiska gruppen. Han baserar detta på judisk mytologi, historia och senmodern utveckling samt en enkätundersökning bland medlemmarna i Sveriges tre judiska församlingar, utförd tillsammans med Karl Marosi (Dencik 2009:321f). Det handlar om hur historia och mytologi etablerar kunskapens makt över fysisk styrka (ibid.:324) och tolkning och ifrågasättande som en grundläggande del av religionen och tankesättet (ibid.:331). Dencik menar att gränsdragandet som den judiska kulturen utvecklat (ibid.:334) bygger på ett ”minoritetsmedvetande”: att judar i 2000 år varit i minoritet där de befunnit sig (ibid.:326).

Svante Lundgren, docent i judaistik, har bland annat skrivit en kortare artikel som behandlar svenska judars sekulära och/eller religiösa förhållningssätt. Främst genom Dencik och Marosis enkätstudie diskuterar Lundgren sekulariseringen, nationalismen och religiositeten hos svenska judar. Han kommer fram till att det han kallar en nationalistisk hållning till judendomen, lojalitet till judiskheten som folktillhörighet, växt sig starkare under 1900-talet på bekostnad av en mer religiöst präglad identitet (Lundgren 2013:82, 84).

Ett annat intervjuprojekt som berört det svensk-judiska förhållningssättet är Katrin Goldstein-Kyaga och María Borgströms *Den tredje identiteten – ungdomar och deras familjer i det mångkulturella, globala rummet* (2009). Bland andra ungdomar och familjer med transnationell identitet eller kontakt intervjuas medlemmar ur tre judiska familjer (Goldstein-Kyaga & Borgström 2009:40). Forskarna menar att det judiska har en lång tradition av ett mer globalt, transnationellt förhållningssätt (ibid.:45) men samtidigt att de judiska familjerna är mer integrerade än andra flyktingfamiljer i studien (ibid.:40), trots att de lever i kulturellt blandade miljöer (ibid.:47). Dencik har också skrivit om det globaliserade samhällets relation till europeiska judar i *'Homo Zappiens' – A European Jewish Way of Life in the Era of Globalisation* (2006), och hur de behåller sin judiska identitet i en mer och mer global värld (81). Dencik menar att globaliseringens utveckling mot ett multietniskt samhälle gör judarna mindre distinkta, men också mindre främmande, och att judar därför mer och mer tar till sig en mångbottnad identitet (Dencik 2006:94ff).

5. Metod och material

Då valet av metod för arbetet föll på en för mig utforskad metod har det lett till ett större metodologiskt arbete. I det följande avsnittet kommer därför de metodologiska motiveringar och diskussioner som valet av metod grundat sig på utvecklas och förklaras.

Datansamlingsprocessen kommer också beskrivas och i samband med det presenteras informanterna och förutsättningarna för deras berättelser, vilka utgör uppsatsens material. Inför tolkandet av materialet vill jag poängtera att jag utgår ifrån en förståelse av att kunskap är situerad, alltså kontextbunden. Den kunskap som skapas i den här uppsatsen är att förstå som en tolkning av verkligheten och inte som absolut ”sanning” (Haraway 1988:576f).

5.1. Kvalitativ enkätintervju

För att genomföra studien har jag använt mig av en kvalitativ enkätintervju. Enkät används oftast i kvantitativa studier som en form av strukturerad intervju med slutna frågor, som inte kräver att forskaren är närvarande (Bryman 2002:145). Givetvis är enkät en form av strukturerad intervju, då det inte är möjligt för intervjuaren att ställa följdfrågor och hålla intervjun öppen för informantens berättelse och vart den leder, som det finns möjlighet att göra inom ramen för en ostrukturerad eller semi-strukturerad intervju (ibid.:301). Däremot kan en enkät, genom att ställa öppna frågor, tillåta informanten att tolka frågorna så som hen vill och *berätta* om sina erfarenheter. I och med att enkätens syfte inte är att samla in kvantitativa fakta, utan berättelser som kommer att tolkas med en förståelse för sociala strukturer så är metoden ändå att betrakta som kvalitativ (ibid.:250).

Fördelarna med att utföra en enkät istället för intervjuer i det fysiska rummet är för den här studien många. Judar är ett minoritetsfolk, och att det finns en viss vaksamhet mot främlingar är att förvänta. Att inom ramen för en kandidatuppsats, med de tidsbegränsningar den innebär, etablera en trygg och avslappnad relation för att denna vaksamhet inte ska påverka bedömde jag som mycket svårt. Att däremot intervjuar bekanta personer, med vilka denna misstänksamhet inte skulle finnas, presenterar däremot andra problem. Den vänskapliga relationen kan bli bedräglig, och leda till en exploaterande situation då relationen mellan informanten och intervjuaren skapar en illusion om att ingen maktobalans förekommer (Kirsch 2005:2165f). Ämnet ”moderskap” kan också vara mycket känsligt och innefatta privat information, och en vänskaplig relation med intervjuaren kan leda till att informanten berättar sådant som hen sedan ångrar att hen har delat (ibid.:2164). Detta kan infektera en fortsatt relation och bli obekvämt för alla inblandade. Att jag istället valt att göra intervjun till en enkät möjliggör en högre integritet och anonymitet för informanterna, och ”intervjuareffekten”, den påverkan intervjuaren kan få på informantens svar, minskar (Bryman 2002:146). Att använda enkätintervju gör det också möjligt att intervjuar fler, och

även personer som inte är boende i Stockholm, än vad tidsbegränsningen ger utrymme för om det istället hade gällt fysiska intervjuer.

En annan skillnad från en fysisk intervju är att informanten kan få en överblick över enkätens alla frågor innan hen svarar, alltså är inga svar oberoende av varandra (Bryman 2002:147). Det här betraktar jag dock inte som ett problem i denna studie, då tankar som väcks hos informanten vid frågornas besvarande mycket gärna får leda till att informanten går tillbaka och ”ändrar” i sina ursprungliga svar på tidigare frågor. Eftersom fokus inte bara ligger på *vad* informanten vill berätta utan också *hur* hen vill berätta det, är formuleringarna och resonemangen det intressanta. Om dessa, trots att de är svar på olika frågor, utvecklas i samspel med varandra utgör inget problem för analysen.

Naturligtvis är den största skillnaden mellan resultaten jag kunnat få av enkätintervjun jämfört med om jag hade utfört fysiska intervjuer de kortare svaren, det är lättare och mer naturligt att brodera ut i ett svar under en fysisk intervju än i en skriven enkät (Bryman 2002:147). Detta är förstås en nackdel, men svaren jag fått är ändå utvecklande och värdefulla för analys, främst med tanke på den större mängden respondenter jag haft möjlighet att få svar från. På det stora hela har fördelarna med enkät vägt tyngre än nackdelarna.

Med svaren jag fått in på enkäten kommer jag göra en vertikal analys inspirerad av Heléne Thomsson (2010:155). Thomsons analys är anpassad efter arbete med reflexiva intervjuer, men analysmetoden att hitta gemensamma nämnare över informanternas berättelser och sammankoppla dessa fungerar även på mitt material. Jag kommer att undersöka teman och ämnen som återkommer, för att knyta detta till identitetsskapande processer och gemenskapsprocesser.

5.2. Enkätens utformning

Enkäten består av 18 frågor.⁵ I enlighet med Idar Magne Holme och Bernt Krohn Solvangs förslag på enkätstruktur inleds enkäten med fem okontroversiella, faktainriktade frågor (Holme & Solvang 1997:174). Dessa är menade att samla in information om informantens bostadsort, ålder och liknande. Sedan följer tio längre frågor, vars syfte är att utreda informantens åsikter och uppfattningar om moderskap, föreställningar om ”den judiska mamman” och relationen med informantens egen mamma samt, om hen har barn, rollen som mamma. Holme och Solvang menar att enkätens frågor ska röra sig i en kurva uppåt, för att sedan plana ut igen med några oproblematiska frågor mot slutet (ibid.), och de mer

⁵ För den fullständiga enkäten se Bilaga 1.

kontroversiella frågorna om relationen med sin egen mamma och sitt eget moderskap kommer därför senare i enkäten. Den avslutas sedan med öppna frågor om informanten vill tillägga något som enkätens frågor inte tagit upp, eller vill kommentera något. Enkätens sista fråga försäkrar sig om att informanten godkänner att hens svar används i arbetet med den här uppsatsen.

5.3. Urval

Information om studien har skickats till Sveriges samtliga tre judiska församlingar, i Stockholm, Göteborg och Malmö, med en förfrågan om att publicera en inbjudan till att delta i enkäten riktad till kvinnor och icke-män med judisk koppling i ett nyhetsblad eller liknande.⁶ Stockholms och Göteborgs församling publicerade en inforuta i sina veckoliga nyhetsbrev. Göteborg valde däremot att ta bort formuleringen ”och icke-män” till skillnad från Stockholm. Jag vill också nämna att formuleringen ”icke-män” lett till diskussioner med och frågor från flera intresserade informanter då de mailat för att få tillgång till enkäten. Jag har av flera ombetts förklara vad ”icke-män” betyder, trots att detta stått i informationstexten till enkäten, och min förklaring ledde också till ett ifrågasättande av användandet från en informant. Denna formulering har dock behållits i uppsatsarbetet då alla informanter som svarat på enkäten inte varit kvinnor och detta har gett en, om än ytlig, inblick i hur föreställningar om moderskap sammanvävs med en förväntan inte bara på kvinnor utan på ”kvinnoskap” och därför kan överföras även på livmoderbärande icke-män.

Dock är knappt hälften av Sveriges judar medlemmar i en judisk församling (Lundgren 2013:83). Detta betyder inte att hälften av Sveriges över 17 000 judar är praktiserande eller religiösa (ibid.), men att vara medlem i en församling är ändå ett ställningstagande. För att bredda och heterogenisera informantgruppen ville jag därför inte enbart skicka ut enkäten till församlingarna. En inbjudan skickades därför också ut till medlemmarna i Stockholms och Göteborgs lokalgrupp i en judisk förening, med uppmaning om att kontakta mig vid intresse. Den judiska föreningen är inte religiös. Den är judisk enbart i den meningen att det är en sammanslutning av personer som identifierar sig på något sätt med det judiska, och sedan ägnar sig åt aktivism inom en politisk sakfråga utifrån detta.

Tyvärr har Malmös judiska församling inte, trots upprepade kontaktförsök, skickat ut någon information till sina medlemmar och eftersom jag själv inte har tillgång till några

⁶ För den fullständiga informationstexten/inbjudan se Bilaga 2.

judiska kretsar i Malmö har detta lett till att enkätstudien främst nått personer i Stockholmsområdet och Göteborg.

Enkäten har allt som allt insamlat svar från fjorton personer. Dessa har i uppsatsen fått fingerade namn, trots att de svarat på enkäten anonymt, för att tydliggöra för läsaren när samma informants berättelse återkommer. Informanterna är **Anna** (kvinna från Göteborg, 61-70 år med barn), **Bea** (kvinna från Göteborg, 31-40 år med barn), **Celia** (kvinna, 61-70 år), **Dana** (kvinna från Stockholm, 70+ år med barn), **Esther** (kvinna från Stockholm, 21-30 år med barn), **Frida** (kvinna från Stockholm, 61-70 år med barn), **Gilda** (kvinna från Stockholm, 31-40 år med barn), **Hannah** (kvinna från Stockholm, 61-70 år med barn), **Imre** (kvinna från Stockholm, 51-60 år med barn), **Jonna** (kvinna från Stockholm, 31-40 år med barn), **Kim** (transmaskulin person från Stockholm, 51-60 år utan barn), **Lotta** (kvinna från Stockholm, 31-40 år med barn), **Miriam** (kvinna från Stockholm, 51-60 år med barn) och **Nadia** (kvinna från Göteborg, 70+ år med barn). Alla utom Nadia, som angav ”annat europeiskt land”, och Imre, som själv skrev in ”USA”, uppgav att de är födda i Sverige. Celia har hoppat över frågorna om bostadsort, födelseort och barn, och svarat mycket kortfattat på alla frågor, och hennes berättelse har därför inte använts mycket i uppsatsarbetet. Däremot har alla informanternas svar och berättelser använts i någon utsträckning i någon del av analysen.

5.4. Etisk diskussion

En del i beslutet att utföra studien genom enkätintervjuer var att öka graden av anonymisering av informanterna. Trots att enkätens webblänk främst skickats ut genom att personer själva kontaktat mig över mail eller telefon, vilket lett till att jag haft kontakt med de flesta informanter (förutom de som fått enkätens länk av en annan informant, genom släkt- eller vänskapsrelationer) så finns det inget i själva enkäten som avslöjar vem som svarat vad. Genom de inställningar jag valt sparas inte heller informanternas IP-adresser i enkätens resultat. På så vis skyddas deras anonymitet ytterligare, och de kan inte heller senare spåras.

”Intervjuareffekten” elimineras under en enkät menar Alan Bryman (2002:146). Jag hävdar att mina uppenbara intentioner med studien ändå kan vara märkbara för informanterna. I de sistkommande frågorna rörande informanternas upplevelse av enkäten har också ett par lyft syftet och målsättningen som funderingar de haft, samt formuleringen av frågorna. ”Intervjuareffekten” är mycket mindre vid en enkät, i min mening, men kan inte elimineras helt då enkäten är kvalitativ. Formuleringen av frågorna är inte producerade i ett vakuum då min kunskap är situerad (Haraway 1988:581). Jag har producerat formuleringarna och

kunskapen som enkäten utgår ifrån med en förförståelse kring det judiska, som dock är begränsad av mina egna erfarenheter. Jag är också situerad i min kropp och tidigare kunskap, eller okunskap, som en ung, vit, cis-kvinna utan barn. Vilka svar som enkäten samlat in har med största sannolikhet ett samband med formuleringen av frågorna (Bryman 2002:132). Jag har försökt förminska denna effekt genom att formulera frågorna på ett sådant sätt att informantens tolkning är det relevanta och inte förleda dem att tro att det finns ett "rätt" svar som "forskaren" är ute efter. Ändå bär jag i analysen med mig en medvetenhet om att det kan finnas ett samband mellan mina formuleringar och de svar jag fått in (ibid.).

När jag citerar enkätsvaren har jag inte ändrat något i informanternas formuleringar, utöver att rätta mindre stavfel för att göra texten mer begriplig för läsaren och översätta de svar som en informant gett på engelska. Att vissa längre svar är skrivna i en talspråklig stil betraktar jag som en del av informanternas uttryck och avhåller mig därför ifrån att "städa" texten från denna personliga prägel. Även text är att betrakta som ett uttryck för att varje person har ett individuellt språk.

6. Analys

Analysen har delats upp i tre delar, baserat på några återkommande teman som jag identifierat genom materialet. Till att börja med kommer jag att betrakta hur informanterna talar om olika symboler och praktiker som går att koppla till *identitetsskapande processer* och hur de i relation till föreställningar om judiskt moderskap skapar sin identitet (Brubaker 2005:13). Analysens andra del behandlar *gemenskapsprocesser*. Här kommer jag diskutera hur informanterna talar om judisk gemenskap, vilka symboler och praktiker som förekommer, och vilken roll som moderskap och "den judiska mamman" får i dessa processer. Slutligen i avsnittet "Tystnader" går jag med hjälp av teoribildningen och tidigare forskning kring judiskhet och moderskap igenom några teman som det råder tystnader om i materialet, och hur dessa tystnader kan förstås i förhållande till diskursen kring judiskt moderskap.

6.1. Identitetsskapande processer

Detta avsnitt är indelat i tre underrubriker. Under "Hon håller barnen mätta" kommer jag undersöka och diskutera hur en diskurs om mat som en viktig aspekt av judiskhet, moderskap och identitetsskapande praktiker utvecklas genom informanternas svar. I delen "Hon tänder ljusen" diskuteras hur informanterna talar om traditioner som definierande av judisk identitet

tillika relevant i ett särskilt judisk moderskap, och på vilka sätt detta kan relateras till en nationalistisk diskurs om kvinnorollen i den judiska kulturen. Slutligen i avsnittet ”Hon och jag” diskuteras de olika sätt på vilka informanterna positionerar sig själva i relation till sina egna beskrivningar av föreställningar om judiska mödrar i populärkultur och i judisk kultur. Avsnittet undersöker även om de identifierar sig med eller mot valda delar av dessa föreställningar.

6.1.1. *Hon håller barnen mätta*

Majoriteten av informanterna återkommer till att tala om ”mat”. Berättelser om matlagning och traditionell mathållning återkommer i berättelser om bakgrund, barndom och föräldraskap. Mest relevant är hur ofta mat lyfts som en judisk praktik: mathållning och matlagning är något som flera av informanterna väljer att ta upp som handlingar som de ägnar sig åt vilka särskilt knyter an till deras känsla av sin egen judiskhet. De nämner då inte enbart följandet av en del eller alla kosherregler,⁷ utan också att äta traditionell judisk mat. Mat och moderligt matrugande återkommer också genom informanternas berättelser som handlingar informanterna identifierar som viktiga aspekter av myten om ”den judiska mamman”. Det är ”viktigt med mat”, och hon, ”den judiska mamman”, ”ser till att alla är mätta”. Utan att någon av informanterna egentligen gör kopplingar däremellan lyfter flera av dem också mat som en viktig del av sitt eget moderskap. Hannah beskriver ”den judiska mamman” som en ”matrugande” och ”matfixerad” gestalt och tar också först och främst upp tjat om mat som det som hon upplever som judiskt i sitt eget moderskap. En liknande koppling går även att finna hos andra informanter. Till exempel Bea, Gilda, Lotta och Miriam beskriver en ”judisk mamma” som särskilt intresserad av att påtvinga sina barn mat, laga mycket mat eller vällagad mat. Samtidigt beskriver de själva att laga traditionell mat och/eller att se till att barnen ätit eller att veta vad de ätit som en viktig del av sin egen judiskhet och sitt eget moderskap. Det går också att se hur informanterna gör kopplingar till sin egen mamma genom matupplevelser och minnen om mat. När Anna diskuterar sin mammas judiskhet är det maten som står i fokus:

[Min mamma] växte upp i ett religiöst hem och min judiske far, som flydde från Tyskland höll inte alls på matreglerna. När pappa och jag skulle äta räkor, rusade mamma ut ur köket och påstod att hon var allergisk.

⁷ ”Kosher” är den mat som är tillåten enligt judiska, religiösa matregler. Att helt hålla kosher är relativt ovanligt bland svenska judar, b.la. eftersom det är komplicerat att få tag på kosherslaktat kött då slaktmetoden är förbjuden i Sverige. Många följer dock utvalda regler eller håller kosher ibland, som vid högtider. Otillåtet är b.la. fläskkött, skaldjur och att blanda mjölkprodukter och kött (Glück, Neuman & Stare 1997:94f).

Det mest essentiella för Anna verkar vara minnen centrerade kring mat och mathållning, kosher, när hon tänker på sin mammas särskilda ”judiskhet”. Anna nämner också olika sorters mat som relevant för sin egen judiskhet, som att ha matzebröd hemma. Matzebröd är ett osyrat bröd som äts främst vid den judiska påsken, Pesach, men Anna poängterar att det inte enbart är vid Pesach hon brukar ha matze hemma. Hon går också tillbaka till barndomen och frånvaron av skinka i hemmet som gjorde att det var ”knepigt när jag ville vara som de andra”. Mat är alltså genomgående relevant under barndomen, och något som är kopplat till den egna mammans moderskap och judiskhet, liksom till den egna. Att minnas föregående generationer, den egna mamman men också kvinnor innan det, kan betraktas som en del i att *minnet* och *det kollektiva minnet* är särskilt viktigt i judisk kulturtradition (Dencik 2009:326). Det gäller inte bara att minnas religiösa myter, som uttåget ur Egypten, eller historiska händelser, som Förintelsen (ibid.). I materialet finns det också spår som går att tolka som att det är viktigt att för det ”judiskas” skall minnas tidigare generationer av kvinnor.

Vidare vill jag diskutera hur att begränsa sig till att äta en viss sorts mat, och/eller att laga särskild mat, kan betraktas som en del i en *gränsbevarande* process. Brubaker beskriver *gränsbevarande*, ”border-maintenance”, som ”involving the preservation of a distinctive identity vis-à-vis a host society (or societies)” (Brubaker 2005:6). Trots att detta är mest relevant att återkomma till när jag i det följande diskuterar gemenskap och processer rörande gemenskapens konstituerande, är det också av informanternas behandlade av symbolen ”mat” att betrakta som att detta fungerar gränsdragande för dem. Flera informanter beskriver till exempel hur de avstår ifrån att äta fläskkött eller lagar traditionell judisk mat som en återkoppling och påminnelse i vardagen om sin judiskhet. Mathållning blir en del av vad som konstituerar deras särskildhet och både något som separerar dem från majoritetssamhället och påminner dem om inte bara *att* de är annorlunda utan också *hur* de är annorlunda. Skapandet av bland annat etnonationella symboler menar Safran är konstituerande för en diaspora (2005:36). Jag menar genom informanternas berättelser att ”mat” fungerar som en sådan symbol som det förefaller råda en viss enighet om. Informanternas berättelser bär också spår av en liknande syn på hur mat fungerar som en signifikant aspekt av just det judiska moderskapet. Men ”mat” är inte att betrakta enbart som en symbol, en signifikant för betydelse. Webb Keane (2005) menar att materiella ting inte enbart är ”the garb of meaning” (182) och att symbolen eller tecknet inte kan separeras från det materiella tinget. Informanternas tal om ”mat” etablerar en symbolisk mat, en symbol både för moderskapets svårigheter och syften (”hålla barnen mätta”) och även för det distinkta i att vara judisk, men också maten som praktik. Att laga mat, att ”hålla barnen mätta”, är att genom det materiella

praktisera moderskap och praktisera judiskhet, och genom maten fostra relationer (Keane 2005:188). På samma tema, men utanför ämnet mat, beskriver Esther hur hennes mamma kunde skicka en gammal mobiltelefon eller liknande för att ersätta något som kommit bort då Esther var ung och levde ”slarvigt” utomlands. Esthers beskrivningar av hur hennes mamma ”hjälpste till med alla praktikaliteter” trots att hon var långt borta kan betraktas som att moderns omsorg fick form i det praktiska, som en gammal mobiltelefon, då hon inte kunde vara fysiskt närvarande för att ta hand om sitt nu vuxna barn (jfr Keane 2005:188f).

Genom informanternas berättelser om ”mat” och materiella praktiker ser jag att identifikation med moderskap och ”kvinnskap” konstrueras i relation till symbolik och praktik runtomkring identifikation med det judiska. Detta skapar ett temporalt ”rum” där ”kvinnskapet” och judiskheten korsas, utifrån presterandet eller förhållningen till föreställningar om moderskap (jfr Valentine 2007:18f).

6.1.2. *Hon tänder ljusen*

Majoriteten av informanterna tar också upp traditioner som en viktig aspekt av deras identifikation med det judiska. Bland andra Anna, Bea, Esther, Gilda, Hannah, Lotta och Miriam beskriver antingen traditionella eller anpassade former av judiska traditioner som något de ägnar sig åt som knyter an till en särskild känsla för det judiska. De tar upp olika exempel på religiösa praktiker: högtider, att hålla fredagen helig och att läsa kaddish.⁸ Även mer kulturella traditioner, som omskärelse och att inte döpa sina barn efter levande släktingar, nämns av Esther och Hannah.

Relationen till kristna traditioner tas också upp ett antal gånger av olika informanter genom materialet. Miriam och Anna tar upp att det under barndomen var viktigt att implementera en del kristna traditioner, som julfirande med klappar och gran, för att inte hamna utanför i majoritetssamhället. Däremot, påpekar Miriam, ”skapade [implementerandet av kristna helger] ett utanförskap i judiska kretsar”. Denna dubbla inställning till en blandning av traditioner och kulturella praktiker tas endast upp av informanter som är något äldre. Det är möjligt att det för de yngre informanterna är mer normaliserat med blandade identiteter och att det till exempel inte förekommer en identitetskonflikt kring att fira jul eller midsommar (Glück, Neuman & Stare 1997:54, Dencik 2006:93f). Med Brubakers termer är detta att betrakta som att *gränsbevarandet* inte är lika starkt i yngre generationer. De äldre informanternas ambivalens till julfirande och andra kristna traditioner som de stötte på som barn visar på var denna förändring skedde. Men Brubaker menar också att vi måste tala om

⁸ ”Kaddish” är en bön som läses över de döda, traditionellt på deras dödsdag, kallad ”Yahrzeit” (Glück, Neuman & Stare 1997:67f).

hybriditet hos gränserna, och hur en transnationell diasporaidentitet ständigt befinner sig i rörelse (Brubaker 2005:6). Här menar jag att materialet visar ett exempel på var en sådan rörelse skedde. I de yngre informanternas tystnad kring blandade traditioner ser jag det som en möjlig tolkning att de har en mer oreflekterad inställning till en flexibel diasporaidentitet.

För att återvända till judiska praktiker vill jag poängtera att det är viktigt att flera informanter specifikt tar upp ljuständning som en religiös handling de ägnar sig åt som en del i att bejaka sin judiskhet. Ljusen, både för sabbaten och andra högtider, välsignas och tänds i judisk sed av kvinnan i huset (Glück, Neuman & Stare 1997:100). Detta tar inte informanterna upp, och det kan betraktas som att det är en given tradition som informanterna inte reflekterar över som något som behöver ytterligare förklaring. Att tända ljusen är en kvinnlig sed, och att informanterna lägger vikt vid denna sed för sin judiska identitet, utan att nämna att de utför den i egenskap av kvinnor, kan betraktas som att ljuständningen är rotad i deras ”kvinnoskap” av tradition. Till exempel skriver Hannah om sabbaten och andra traditioner:

[...] alla rutiner kring dessa helger – jag avstår från att konkretisera – se svaret på frågan ovan – uppvuxen i ett ortodoxt judiskt hem det vill säga känner till alla regler och rutiner kring judiska helger.

Hannah utgår ifrån att även jag, intervjuaren, känner till dessa regler, och det är möjligt att hon gör det eftersom jag i den inledande informationen till enkäten berättat att jag själv har judisk koppling.

Att bland andra Anna, Hannah, Jonna och Imre lyfter ljuständning och/eller att fira sabbat och andra högtider som en del i det som gör dem ”judiska”, men även som något flera av mödrarna bland informanterna lyfter som något som gör deras moderskap särskilt judiskt, är mycket betydelsefullt. Materiella ting och materiella praktiker framstår genom detta som en del i meningsskapandet i processer kring identitet, relevanta inte enbart för vad de symboliserar utan också för de fysiska ting de utgör (Keane 2005:183f). I det fysiska tinget, till exempel ett tänt ljus, möts många olika karaktäristika och betydelser (ibid.:188). I en tolkning av informanternas berättelse om det tända sabbatljuset kan detta till exempel vara religiositet, värme, den samlade familjen kring sabbatsmåltiden, kvinnlighet och moderskap. Tinget, i detta fall ljuset, kan inte vara närvarande i en praktik utan att medföra andra egenskaper menar Keane (ibid.). Ljusets religiösa praktik möter praktiker centrerade kring familj och sammanhållning i moderskapet och ”kvinnoskapet”, vilket leder in mig på nästa ämne som diskursen kring tradition väcker.

Som mödrar eller potentiella mödrar är de kvinnliga informanterna mottagare av diskurser kring familj och reproduktion av nationen, både reproduktion genom barnafödande och kulturellt (Yuval-Davis 1996:17). I deras tal om traditioner, både de praktiker som är specifikt ålagda dem som kvinnor och generella kulturella traditioner, kan kopplingar dras till en sådan diskurs. Som mödrar och potentiella mödrar diskuterar de firandet av högtider och praktiserandet av judiska traditioner som något som både definierar ett särskilt ”judiskt” moderskap och något som etablerar deras tillhörighet till det judiska. Brah menar att kvinnor representeras som ”guardians of the ’race’ and nation” (Brah 1996:165). I detta utgör kvinnorna inte bara gränser för det nationella kollektivet, de producerar och reproducerar också en diskurs kring tradition genom de kulturella praktiker de utför i egenskap av att de *är* kvinnor eller påtvingade ett ”kvinnoskap” i sitt kulturella uttryck (ibid.). När en majoritet av informanterna på olika sätt talar om traditioner kopplat till sin judiskhet och sitt moderskap eller potentiella moderskap gör de det som delaktiga i en diskurs kring nationell, kulturell reproduktion och nationellt ”kvinnoskap” (Yuval-Davis 1997:1). Jag ser här ett exempel på hur nationalistiska processer blir könade, i det att moderskapet och ”kvinnoskapet” blir relevanta delar i att upprätthålla en etnonationalistisk identitet (Brah 1996:154). Jag kommer senare att återkomma till en diskussion kring detta då informanternas förhållningssätt till den matrilineära principen diskuteras.

6.1.3. *Hon och jag*

Redan under ”Hon håller barnen mätta”, i diskussionen om hur informanterna talar om mat som en del i ett judiskt moderskap och judisk identitet, går det att börja se hur informanterna förhandlar och omförhandlar föreställningar om judiskt moderskap, och hur de ska förhålla sig till detta i sitt eget moderskap eller potentiella moderskap. De diskuterar både mat som förekommande i skildringar av fiktionens överdrivna judiska mammor, men också som grundläggande och viktigt för deras egen judiskhet och deras eget moderskap.

Genom materialet är det också förekommande att informanterna talar om gestaltningar av ”den judiska mamman” med kommentarer som ”så är det”, ”jag har nog ett stråk av detta” och med anekdoter eller beskrivningar av vilka likheter deras egen mamma eller de själva bar eller bär med dessa föreställningar. Som exempel på det nämns bland annat ett föräldraskap definierat av skuldbeläggande som manipulator, överbeskyddande, närhetskrävande och curlande drag. Jag vill här notera, med anledning av att Nitzza Berkovitch poängterar att en nationalistisk diskurs kring moderskap etablerar kvinnor som antingen ”mödrar” eller ”potentiella mödrar” (Berkovitch 1997:615), att inte alla informanter i detta talar om sitt

faktiska moderskap. Esther (som är nybliven mamma) och Kim lyfter självmant *möjligheten* att de kommer överföra dessa egenskaper i sitt eget moderskap, eller hur de hade kunnat relatera till dessa föreställningar om de blivit föräldrar. Kim, som inte har barn, betraktar alltså även på något sätt sig själv som potentiell förälder och positionerar sig i diskursen och i relation till etablerade föreställningar om judiska mödrar utifrån potentialen till moderskap/föräldraskap. Esther som nyligen fått barn diskuterar fram och tillbaka sin egen mammas likheter med föreställningar om ”den judiska mamman”. Hon förklarar hur det varit påfrestande och att det ”inte alltid varit så lätt att bryta sig loss och skapa sig ett eget liv när min mamma har bestämda åsikter om det mesta” men landar ändå gång på gång i att dessa överbeskyddande eller överdrivet omhändertagande drag hos mamman ändå varit positiva och att hon mycket möjligt kan komma att föra över dem i sitt eget föräldraskap. Både Esther och Kim förhandlar och omförhandlar sina egna egenskaper i relation till sin mammas moderskap och föreställningar om ”den judiska mamman”. Trots att de uppvisar en ambivalent inställning till dessa betraktar de dem ändå som positiva aspekter av ett moderskap där den judiska mamman/föräldern är så, som Kim skriver om sig själv, ”som ett uttryck för kärlek och omtanke”.

Men informanternas inställning till sin egen eller sin mammas likhet med kulturellt cirkulerande föreställningar är inte alla gånger så rättfram som Celias enkla svar: ”så är det”. Till exempel identifierar Imre det som en del i föreställningar om hur ”den judiska mamman” är att hon använder skuld som ett sätt att manipulera, samtidigt som hon senare beskriver sig själv som att hon använder sig av skuld för att bland annat få sina barnbarn att höra av sig mer regelbundet. Lite senare skriver hon också om sin egen mamma att hon ofta använde sig av skuld för att manipulera, och att Imre fortfarande är arg på henne för det. En sådan ambivalent inställning till drag hos fiktionens ”judiska mamma” och kopplingar informanter drar till sig själva som mödrar och till sina egna mödrar förekommer hos flera av dem. Till exempel menar Lotta att hon ibland tycker att hon är en ”Jiddische Mame”⁹ när hon bryr sig om vad hennes barn ätit, hur de mår och om de vårdar sitt yttre, men menar senare att denna sorts omsorg snarare är allmänmänsklig för alla mödrar/föräldrar. Även Jonna visar en ambivalens till sin mamma och hennes judiskhet, då hon på frågan om hon ibland upplever sig som en särskilt judisk förälder svarar att hon gör ”allt för att inte bli som min mamma”, men sedan påpekar att hon speciellt sen hon själv blev mamma ”ser värdet i sättet [min mamma] levde

⁹ ”Yiddische Mame” är en term främst använd om judiska kvinnor invandrade från Östeuropa till USA och de skildringar av dem i musik, film och litteratur som populariserade under 1900-talets första hälft (Antler 2007b:17). I Lottas berättelse verkar det snarare för henne innebära en ”judisk mamma” som är överbeskyddande.

judiskt på". Jag tolkar det som att det fanns eller finns aspekter av hennes mamma, som Jonna kopplar till ett särskilt judiskt sätt att vara, som hon inte ser positivt på och inte vill återupprepa i sitt eget moderskap. Samtidigt verkar det finnas aspekter av att "leva judiskt" som Jonna ser ett värde i och uppskattar från sin barndom.

Det är också genomgående i materialet att informanterna beskriver att de tar del av skämt/populärkultur som skildrar "den judiska mamman" med en viss igenkänning. Trots det betonar flera av dem att de delar "stråk", "en del karaktärsdrag" med föreställningar från populärkultur, och att inte "verkligheten ser ut exakt så". Nadia skriver att dessa föreställningar om den judiska mamman som överbeskyddande "kanske inte [tas] på allvar av moderna, yrkesarbetande mödrar". "Tas på allvar" kan tolkas som att Nadia menar att "moderna mödrar" inte tar åt sig lika mycket av föreställningar om hur de som judiska mödrar ska vara. Däremot diskuterar majoriteten av informanterna på något sätt bilder av och föreställningar om "den judiska mamman" oavsett de landar i en partiell identifikation, som de flesta, eller disidentifikation.

Detta förhandlande och omförhandlade med etablerade föreställningar verkar förekomma inte enbart då informanterna tar del av humorns eller populärkulturens skildringar av "den judiska mamman" utan också då de tänker tillbaka på sin egen mamma eller andra judiska kvinnor i släktleden. Att informanterna förhandlar och omförhandlar moderskap och judiskhet i kombination med varandra är ännu ett sätt att betrakta hur kön, ras och etnicitet korsar varandra i deras kroppar. Deras könsidentitet är rasialiserad, och deras etniska tillhörighet är könad (Brah 1996:158, 164).

6.2. Gemenskapsprocesser

Detta avsnitt är indelat i två underrubriker. I "Hon skapar våra judiska barn" kommer jag att gå djupare in på en nationalistisk diskurs om moderskap och reproduktion, med hjälp av Nira Yuval-Davis (1996, 1997), och undersöka informanternas diskurs kring judendomens matrilineära aspekt. Under "Hon skapar vårt vi" kommer jag utreda på vilka sätt informanterna kopplar moderskap och "kvinnoskap" till familj och sammanhållning, och hur detta relaterar till gemenskap och folktillhörighet.

6.2.1. *Hon skapar våra judiska barn*

Judendomen är i dess mest dominerande tradition matrilineär, vilket innebär att den som har judisk mor ska räknas som jude, enligt rabbinisk lag. Härom råder ingen diskussion ifrån informanternas sida. Till exempel specificerar alla informanter utom Celia sitt föräldra arv,

även om Gilda enbart gör det implicit. Flera av de som har en judisk mor påpekar just att de *är* judar på grund av detta eller att deras barn är judar på grund av att de, som mödrar, är judinnor. Bea vars mamma inte var judinna kallar sig inte heller för judinna själv, utan med ”judisk bakgrund”. Jonna, vars mamma var konvertit, kallar sig judinna men omtalar också att hennes mamma ”konverterade i unga år och jag använde det som vapen när jag var arg på henne”. På vilket sätt detta var ett vapen lämnas öppet för tolkning, men rimligtvis kunde Jonna använda det emot sin mamma att hon inte var judinna ”på riktigt” eller inte lika mycket som andra då hon, eftersom hon konverterat, inte kan ha haft en judisk mamma. Intressant är då att eftersom mamman konverterat verkar Jonna själv, och rabbinsk lag stödjer detta, räkna det som att hon själv har en judisk mor och därför är *mer* judinna än mamman som konverterat.

Flera av informanterna uttrycker sig också i positiva ordalag om den matrilineära principen, antingen det är att den är vacker eller viktig eller på något sätt binder ihop dem med tidigare generationers kvinnor och mödrar. Att minnas tidigare generationer och kvinnor är åter viktigt. Om detta skriver Kim:

Fast mormorsmormorsmor föddes 1799, pratade mamma om henne och alla generationerna fram till nu som om de hade levt alldeles nyss, och hon och jag tyckte lika mycket om att prata om dem.

Detta knyter åter an till en diskurs om *minnet* och *det kollektiva minnet* som särskilt viktigt för det judiska. I den kulturella traditionen föreligger det judar ett ansvar att vårda minnena och att återberätta de historier som ärvs genom generationerna (Dencik 2009:326). Det kan tolkas som att det är den matrilineära principens vikt i en etnonationalistisk diskurs om den judiska folktillhörigheten som gör att de minns just kvinnor och mödrar i tidigare generationer, och som gör att dagens mödrar/potentiella mödrar/föräldrar känner sig särskilt känslomässigt kopplade till dem. För denna diskurs är det av yttersta vikt att judiska kvinnor föder judiska barn. Yuval-Davis kallar nationer som centrerar sin diskurs om tillhörighet kring genealogi och födelse för *folknation* (Yuval-Davis 1997:21). Hon menar att sådana nationer, som centrerar diskursen kring en myt om gemensamt ursprung/blod och organiserar sig kring en grundläggande princip om genealogi är att betrakta som den mest exkluderande formen av nationsdiskurs. Att få höra till är svårt, och diskursen kräver homogenitet av dem den tilltalar (ibid.:21f, Yuval-Davis 1996:17). Kontroll av äktenskap och reproduktion, och därför av de medlemmar som förväntas reproducera nationen, är av yttersta vikt (Yuval-Davis 1997:21f).

Det är viktigt för många former av nationalistiska diskurser att kontrollera

kvinnors/livmoderbärares reproduktion, men som jag var inne på redan i delkapitlet ”Teoretiska utgångspunkter – Moderskap och nationalism” hävdar jag att i och med judendomens matrilineära princip blir kontrollen ännu viktigare. Trots att en judisk kvinna¹⁰ kan få judiska barn även om hon väljer att skaffa dem med en icke-jude, är det av yttersta vikt att behålla kvinnorna inom den judiska kulturen eftersom nationens framtida generation annars går förlorad. Som jag redan påpekat är den sociala kontrollen än mer central i en nation utan nationsgränser, som den judiska, som inte har bindande lagstiftning. Yuval-Davis menar i enlighet med detta att det ofta är kvinnor, och då speciellt äldre kvinnor, som åläggs, eller tar på sig, att kontrollera andra kvinnor som riskerar att avvika från den reproduktiva förväntningen och bli avfallingar (Yuval-Davis 1996:23). Brahs tankar om de fantasier om ”racial purity” som kan uppstå i etnogenealogiska nationalitetsdiskurser leder in diskussionen på frågan om könad rasism och nationalism. ”Kvinnan” fungerar annorlunda i diskursen, får tillgång till tillhörigheten på andra villkor, och könas inte bara inom gruppen utan utsätts också för en könad rasism utifrån (Brah 1996:164f).

Informanterna uppvisar en enighet med diskursen kring matrilineäritet då de upprepade gånger tar upp den matrilineära principen som grundläggande för en tillhörighet i det judiska. Det omtalas också som en viktig princip i ett judiskt moderskap och ”kvinnoskap” att det just ligger på ”henne” att föra det judiska arvet vidare, både genealogiskt och kulturellt (jfr Yuval-Davis 1997:22f). I nästa avsnitt fortsätter diskussionen kring just sammanhållningen av det judiska, och reproduktionen av kulturen genom mamman och som mammans ansvar.

6.2.2. *Hon skapar vårt vi*

Ett dominerande drag som en majoritet av informanterna identifierar i föreställningar om hur ”den judiska mamman” är, men också hur hon *ska vara*, är familjeorientering. Hon ska föda många barn, bry sig exceptionellt mycket om sina barn, oroa sig, tjata och se till att alla håller ihop. Hon ska vara omsorgsfull och överbeskyddande. Även informanter som inte håller med om att dessa egenskaper har någon förankring i verkligheten, går med på diskursen kring hur judiska mödrar ”är”. Till exempel Nadia som skriver: ”Min mamma var allt annat än överbeskyddande. Hon ville snarare se oss som äldre än vi var”, utan att frågan artikulera något om specifika egenskaper, utan enbart frågat om huruvida hon någonsin upplevde sin mamma ”särskilt judisk”. Flera tar också upp liknande drag som definierande av stereotypa skildringar i populärkultur och humor.

¹⁰ Trots att jag är medveten om att inte alla som har livmoder och möjlighet att föda barn är kvinnor, är just benämningen av livmoderbärare som ”mödrar” och ”kvinnor” central i den etnogenealogiska nationalistiska diskursen och jag använder därför benämningen ”kvinna” här.

Joyce Antler skriver om föreställningar om judiskt familjeliv och familjesammanhållning

According to many scholars of Jewish life, the Jewish family is an important lynchpin of Jewish identity, its quintessential social organization. [...] the survival of the Jewish community has been commonly linked to the strength and vitality of family life. (Antler 2007a:212).

Familjelivet är grundläggande för den judiska kulturens överlevande och fortlevnad. Detta är inte enbart av nödvändighet och tradition då många judiska seder inte firas i synagogan eller med en rabbi, utan bärs av och är beroende av familjen, utan återfinns också i dominerande uppfattningar om judenhet. Det är tydligt genom informanternas berättelser att inte bara etablerade föreställningar om judiska mödrar målar ut dem som särskilt familjeorienterade och intresserade av sina barn. Majoriteten talar också om sina egna mödrar och sig själva som mödrar som särskilt upptagna av familjeangelägenheter, sammanhållning och barnens väl och ve. Till exempel gör bland andra Miriam och Nadia på olika sätt en gränsdragning mellan judiskt föräldraskap och icke-judiskt föräldraskap. Miriam skriver att

mammorna representerar ett varmt familjeliv, omtänksamhet (om än missriktad ibland), vällagad mat. Stort och bullrigt med en varm famn. Till skillnad mot de svenska mammorna som serverar helkonserver och vitt formbröd samtidigt som de röker under fläkten.

Genom att positionera icke-judiskt ("svenskt") moderskap som det judiskas antites i det här citatet gör Miriam en tydlig gränsdragning mellan de mödrar hon själv identifierar sig med och majoritetssamhällets mödrar. Genom att bekräfta bilden av sig själv som "Annan" (Safran 2005:38) blir detta och liknande uttalanden i materialet, där judiskt moderskap/familjeliv omtalas i positiva termer och positioneras som motsats till icke-judiskt, del i en diskurs av *gränsbevarande*. Informanterna gör medvetet motstånd mot assimilering till den dominerande kulturen i värdsamhället och ägnar sig istället åt "self-segregation" (Brubaker 2005:6).

Flera informanter kopplar också ihop familjesammanhållning, omsorg om barnen och utbildning: "Jag är definitivt en judisk förälder, på det sätt att jag vill ge mitt barn kunskap om det judiska, hebreiska, värderingar", menar Jonna. Lotta förklarar att hon har en komplicerad relation till sin egen mamma, på grund av att hon inte förmedlade judiska värderingar och traditioner till sina barn, utan överlät detta ansvar enbart till informantens pappa. Lotta verkar både vara kritisk till denna patriarkala inställning till traditionerna, men också anse att det är

en del av ett judiskt moderskap att föra det kulturella arvet vidare. Hon menar att det hon kallar ”en ’Jiddische Mame’” möjligen värdesätter barnen främst eftersom det är de som ska ”föra kunskapen om det judiska vidare”. Trots att hon gör detta uttalande kopplat till föreställningar om judiskt moderskap menar hon också att hon själv ibland är som en sådan ”Jiddische Mame”.

Joyce Antler (2007a) skriver om det ansvar som judiska mödrar traditionellt tagit för att föra vidare kunskapen om det judiska och de judiska värderingarna de velat ge sina barn. Med många exempel på olika sätt som judiska mödrar berättat om hur de ansträngt sig för att genom sitt moderskap och i uppfostran åstadkomma detta sammanfattar Antler:

By sustaining Jewish families, modeling attitudes of civic involvement, and encouraging achievement, Jewish mothers contributed immeasurably to Jewish and American community life.[...] Their interest in passing on Jewish values, culture, and history to the next generation through religious or secular Jewish schooling, trips to the library, reading and discussions with children, and their own involvement in Jewish and secular community organizations suggests that mothers recognized and acted upon the importance of their own teaching functions in the family. (Antler 2007a:229)

Även bland svenska judinnor verkar detta vara ett framträdande drag. Flera informanter lyfter målet och intresset av att uppfostra barn med stark känsla för moral och etik, som är utbildade både inom det allmänt viktiga i livet, som ekonomi, och inom det judiska. Diskussioner återkommer också som viktigt för flera informanternas judiska identitet eller ett särskilt judiskt föräldraskap.

Också i denna aspekt av diskursen, som berör barnuppfostran, skiljer informanterna på judiskt och icke-judiskt föräldraskap, utan att egentligen sätta ord på skilljelinjen. ”Den judiska mamman”, och de som själva definierar sitt moderskap som ibland särskilt judiskt, är ”varmare”, värnar mer om barnen, är mer curlande och ger mer omsorg. Genom att de också uppvisar ett intresse av att föra vidare specifikt judiska värderingar eller på andra sätt menar att just barnens utveckling och utbildning är viktigt för dem engagerar de sig i en viktig aspekt av Brubakers *gränsbevarande*. Brubaker menar att det intressanta med gränserna, det som verkligen konstituerar en diaspora, är gränsernas bevarande över generationer. ”Classical

diasporas [...] were a phenomena of the *longue durée*” (Brubaker 2005:7) och detta är förstås beroende av att *gränsbevarandet* som praktik förs vidare till nästa generation.

Genom att en rådande diskurs kring judiskhet betonar moderns roll som utbildare av sina barn i det judiska, i moral och livsföring och att informanterna uppvisar följsamhet med detta blir diasporans *longue durée* något som åligger dem i deras moderskap. De bär inte bara ansvaret att som rabbinsk lag föreskriver i egenskap av judiska mödrar föda genealogiskt judiska barn, de bär också det övergripande ansvaret för att uppfostra kulturellt judiska barn. Bland annat genom detta håller de samman den judiska familjen och den judiska gemenskapen (Antler 2007a:212, 229).

6.3. Tystnader

Trots att Anna Johansson i sin bok *Narrativ teori och metod: med livsberättelsen i fokus* (2005) behandlar fysiska djupintervjuer, finns det något i hennes diskussion om tystnaden som jag vill använda mig av. Johansson menar att tystnader skapas tillsammans mellan informant och forskare, genom vad som inte frågas och vad som inte sägs, och att det inte bara är medvetet motstånd och pauser utan också frånvaro av tal. Johansson analyserar på olika sätt ämnen hon medvetet eller omedvetet valt att inte ta upp med sina informanter, och vad de medvetet eller omedvetet låtit bli att säga (Johansson 2005:268f). Inspirerad av detta kommer jag här undersöka vad som skulle kunna sägas om vilka teman det råder tystnader om i materialet.

Dock är det svårt att diskutera vilka tystnader som råder i informanternas berättelser. Eftersom materialet insamlats av en strukturerad intervju och jag inte varit närvarande för att ställa följdfrågor eller förtydliga något är det mycket möjligt att det som informanterna inte nämner enbart beror på frågeformuleringen och vad de upplevt som syftet med frågorna. Svaren har sannolikt ett samband med denna upplevelse hos dem. Däremot vill jag ändå försöka diskutera en tystnad jag identifierat i materialet kring ämnen som kan relatera till *hemlandsorientering* och Israel, eftersom jag tror att det kan bidra till förståelsen av diskursen kring nationalism, som undersökts ovan. Jag är, och vill att läsaren ska vara, fullt medveten om att denna tystnad kan bero på andra faktorer, men precis som Johansson tror jag att detta ändå är en värdefull diskussion att föra på grund av vad det *skulle kunna* betyda.

Som jag skrivit om i avsnittet ”Teoretiska utgångspunkter – Konstruktion av diaspora” förstår jag i enlighet med teoribildning på området diasporaerfarenheten som en grundläggande aspekt i judisk identitet (Dencik 2009:326, Cohen 2008:21f). Att vara ett folk i

diaspora är en del i det som binder samman judar med andra judar, både inom det land där de bosatt sig och transnationellt (Cohen 2008:17). Och som Brubaker, Safran och Cohen skriver gång på gång är *hemlandsorientering* ett av de viktigaste kriterierna för en diaspora. Det innebär bland annat att fortsätta relatera till ”hemlandet”, bibehålla myter och minnen av den lämnade platsen och möjligtvis drömma om ”återvändandet” (även om det inte är ett måste att faktiskt *vilja* återvända) (Cohen 2008:17, Safran 2005:37, Brubaker 2005:5). Med tidigare erfarenhet av det judiska föreningsliv och församlingsliv som informanterna samlats genom vet jag också att Israels politik och existens är viktiga organiserande punkter för judar och judiskhet i Sverige, oavsett vilka åsikter eller vilken inställning en har som individ.¹¹ Däremot ställde jag inga frågor om detta då det inte är direkt relevant för syftet med undersökningen, men när inte en enda informant tog upp Israel eller något som relaterade till *hemlandsorientering* i de frågor som berörde judisk identitet blev jag ändå förvånad. Varför råder denna tystnad? Varför är det just i en undersökning kring moderskap som Israel och andra kopplingar till ”hemlandet”, mytiskt eller faktiskt, inte tas upp som relevant för judisk kultur och identitet?

Yuval-Davis menar att ”women, like men, are members of the collectivity. On the other hand, there are always specific rules and regulations which relate to women as women.” (1996:22) Kvinnors medlemskap i nationen är villkorat på andra sätt än mäns, och ytterst definierat av kravet eller reglerandet av moderskapet, menar Yuval-Davis (1996:18, 1997:22). Jag betraktar det som en möjlig tolkning av tystnaden kring Israel och *hemlandsorientering* i materialet att kvinnornas medlemskap i den judiska ”nationen” knyter an mer till en diskurs om familj, traditioner och reproduktion av kulturen/folket, än till en diskurs om hemland och medborgarskap.

Givetvis finns det för många judar andra ”hemländer” att relatera till förutom det mytiska Israel. Även om jag menar att det ”hemland” som håller samman den transnationella diasporan är just det bibliska landet som judarna fördrevs ifrån, så har många svenska judar invandrat mer nyligen från boplatser som varit deras förföräldrars i hundratals år. På ett fåtal ställen i materialet nämner Miriam och Hannah ett annat ursprungsland, där en förälder kommer ifrån. Miriam påpekar att hennes mamma kommer från Ungern ”vilket också spelar roll i identiteten som judinna”. Om det är Miriams identitet eller mammans specificerar hon inte. Däremot går inte någon informant djupare in på detta, och ingen verkar mena att en plats utanför boplatserna är relevant för deras judiska identitet. Huruvida de i ett annat samtal hade

¹¹ Se fotnot 4 för en kommentar kring kopplingen mellan Israel, både den moderna staten och den bibliska myten, och judiskhet i diasporan.

talat om ”hem”, boplat och/eller ett annat ”hemland” är omöjligt att veta men det är just tystnaden kring detta då moderskap diskuteras som intresserar mig. Som jag nämnde ovan kan detta ha ett samband med att inga frågor specifikt berör Israel eller förhållningen till ett ”hem”, och hur informanterna uppfattar syftet är en möjlig anledning till att de inte själva tar upp något rörande detta. Däremot är det talande att det är när ett samtal om judiskhet berör just moderskap som Israel eller andra sätt att tala om *hemlandsorientering* inte förekommer, med tanke på samtliga teoretikers fasta övertygelse om hur just ”hemlandet” är kopplat till diasporaidentitet (Brah 1996:192f, Brubaker 2005:5, Cohen 2008:17, Safran 2005:37).

Antaganden informanterna gör, kunskap som hos dem verkar vara implicit i vissa påståenden, kan också betraktas som en form av tystnad. Som jag beskrivit under ”Hon tänder ljusen” förekommer det att informanterna medvetet låter bli att gå in på vissa utvecklingar av sina påståenden och en möjlig tolkning är som nämnts tidigare att de redan innan fått information om min egen förståelse för det judiska. Jag känner i vissa informanternas berättelser spår av en tyst överenskommelse oss emellan. Det framstår som ett antagande om att jag som en person med judisk bakgrund också har en liknande eller samma förståelse för vissa fenomen och diskurstecken som informanterna har. Detta är också att betrakta som en gränsdragande och gemenskapsbyggande tystnad. Vissa symboler ska för oss alla innehålla samma betydelser, och genom detta tysta samförstånd bedömer vi tillhörigheten (Safran 2005:36).

7. Avslutande diskussion

Uppsatsens syfte har varit att undersöka hur judisk-identifierade kvinnor och icke-män i den svenska diasporan konstruerar sin identitet i relation till etablerade föreställningar om judiskt moderskap och ”den judiska mamman”. De fjorton informanternas berättelser har analyserats med perspektiv på identitetsskapande och gemenskapande processer som de ägnar sig åt. Detta har betraktats genom teoribildningen om vad som konstituerar en diaspora, hur moderskap och nationalism konstrueras i förhållande till varandra och vilka intersektionella implikationer som en frågeställning kring kön, ras och etnicitet får.

Den första frågeställningen som analysarbetet utgick ifrån rörde informanternas förhållningssätt till föreställningar om judiskt moderskap och ”den judiska mamman”. Genom deras berättelser framkommer det att alla informanterna har eller förhåller sig till föreställningar om hur en judisk mamma framställs eller ”är”, oavsett de håller med dessa

eller inte. När de diskuterar sin egen mamma, andra kvinnor i släkten eller sitt eget moderskap/potentiella moderskap/föräldraskap ägnar majoriteten av informanterna sig åt någon form av förhandlande med dessa föreställningar. De identifierar aspekter där de eller deras mödrar liknar eller liknat ”den judiska mamman” och diskuterar den omväxlande som positiv eller komplicerande. De förhåller detta till framställningar som görs av ”den judiska mamman” i populärkultur och humor.

Arbetet har också ställt frågan hur dessa föreställningar och informanternas förhållningssätt till dem fungerar i deras eget identitetsskapande som judiska. Genom materialet går det att se att de tecken som många informanter kopplar samman med moderskap och judiskt moderskap, både föreställningar om det och egenupplevt, hänger ihop med praktiker och tecken som definierar eller relaterar till deras identifikation med det judiska. Analysen har identifierat tecken, både ting och praktiker, som inte bara är relevanta i sin symbolik utan även i sin materialitet. Dessa är till exempel traditionell mat och mathållning, ljusständning för sabbaten och andra religiösa eller kulturella traditioner. Hos många av informanterna fungerar moderskapet som en del av deras judiska identitet, och deras judiska identitet som en del av deras moderskap. De konstrueras i relation till varandra och i viss mån blir deras judiskhet avhängig att de presterar eller förhåller sig till en förväntan om moderskap/föräldraskap på deras ”kvinnoskap”. Som konstaterats tidigare könas processer kring konstruktionen av ras och etnicitet, och processer kring deras könsidentitet rasialiseras. Även de informanter som inte har barn, eller ännu inte haft barn så länge att de har fått en känsla av sig själva som ”mödrar”, förhåller sig till diskursen om moderskap som sammankopplat med deras judiskhet i det att de diskuterar sitt potentiella moderskap/föräldraskap. Att informanterna överlag uppvisar följsamhet med en diskurs som positionerar deras tillhörighet i den nationalistiska gemenskapen som beroende av deras moderskap/potentiella moderskap/föräldraskap leder in på arbetets sista frågeställning.

”Kvinnan” och ”modern” är i den judiska gemenskapen en viktig organiserande institution, liksom i många nationalistiska diskurser som centrerar sig kring etnogenealogiska faktorer av blod och ursprung. Informanterna går inte emot judendomens matrilineära princip, att det judiska ärvs på mödernet, utan flera omtalar den snarare som mycket viktig och/eller vacker. Genom materialet blir det också tydligt hur den matrilineära principen bidrar till att konstruera moderskap som en viktig aspekt av tillhörigheten till den nationella gemenskapen. Det bidrar till att, som nämnts ovan, kvinnor och livmoderbärare med judisk identitet tvingas förhålla sig till moderskapet som ett ansvar. Det är ”den judiska mamman” som för arvet vidare, inte enbart genealogiskt utan också kulturellt. Flera informanter diskuterar hur

kunskap om de judiska värdena och traditionerna är viktigt för modern att föra vidare, och något de som är mödrar själva investerar i. ”Modern” är inte enbart en organiserande princip som en mytologisk institution och symbol. Diskursen, som också informanterna visar följsamhet med, positionerar verklighetens judiska mödrar som det som håller samman den judiska gruppen och för den vidare in i framtiden. De producerar och reproducerar judiskhet.

Att det förekommer en tystnad i materialet kring *hemlandsorientering* skulle kunna vara en del av denna diskurs. *Hemlandsorientering* och tillhörighet med den etnisk-kulturella nationen genom en identifikation med och bevarande av ett tänkt ”hemland” utanför boplatser är centralt i teoribildningen kring diaspora, men osynligt i materialet. Detta kan, som redan diskuterats ovan, ha ett samband med frågornas formulering men kan också tolkas som en del i att kvinnor och livmoderbärande icke-män konstrueras som medlemmar i nationen i egenskap av ”mödrar” och ”potentiella mödrar” och inte som ”medborgare” i egen rätt. När/om de presterar moderskap fullföljer de sitt ansvar mot gruppen, och därför förhåller de sig ständigt till detta ansvar i sin identifikation som judar/judiska, även om de aldrig blir föräldrar.

Därför vill jag här tillföra en annan möjlighet, om modern är att betrakta som ett ”hem”. Ett ”hem” är inte nödvändigtvis en fysisk plats, som redan diskuterats. Ett ”hem” kan i diasporan vara portabelt, något som lever i den diasporiska kroppen och tar form i symboler och i materiella praktiker: i maten, i myterna, i språket (Safran 2005:36, Keane 2005:188). Genom min analys av informanternas berättelser står det klart att moderskap fungerar som en kulturell symbol på vilken deras judiskhet i viss mån vilar. Att i sitt moderskap förmedla judiskhet är att vara en judisk mor, att föra folket in i framtiden genom att föda judiska barn och uppfostra dem till judar är deras ansvar. Om arbetet ska mynna ut i någon form av slutsats vill jag betrakta just hur judiska kvinnor och livmoderbärande icke-män orienterar sig mot moderskap, som mödrar/föräldrar eller potentiella mödrar/föräldrar, som en del av sin judiska identitet. De relaterar till symboler och praktiker kring moderskap, som till exempel mat och ljuständning. De bibehåller kollektiva minnen och myter om ”den judiska mamman”, som en symbol men även om verklighetens anmödrar, genom berättelser och populärkultur. Informanterna talar i sin judiskhet moderskapets språk och i sitt moderskap det judiskas språk, eller så har de i någon utsträckning koncept kring vad detta språk är även om de motsätter sig att tala det.

Den sista möjlighet uppsatsen lyfter är därför den, att moderskapet är ett ”hem” för judiska kvinnor/icke-män mer relevant i vissa situationer än ett ”hemland”. Hon är grunden i ursprungets teologi, hon är en källa till värde, lojalitet och identitet, som Brubaker skriver om

hemlandet (2005:5). Detta är ett sätt att tala om kulturella symboler, ett sätt bland många att betrakta moderskapets roll i konstituerandet av en kulturell identitet.

7.1. Förslag på vidare forskning

Arbetet har väckt frågor som det inom begränsningarna av tid och utrymme inte var möjligt att utforska. Som redan berörts i uppsatsens teoretiska del gör uppsatsen ingen distinktion mellan olika familjemönster, och fokuserar därmed främst det normativa. Ett område att forska vidare i skulle därför med fördel kunna vara hur judiska HBTQ-personer och stjärnfamiljer förhåller sig till föreställningar om judiskt moderskap och ”den judiska mamman”. Också andra faktorer som splittrar gruppen judisk-identifierade kvinnor/icke-män, som i uppsatsen bedrägligt framställts som sammanhållen, kan vara relevanta att applicera på en studie av moderskapets relation till etnisk identitet. Dessa kan till exempel vara skillnader i nationalitet, ras, ålder och funktionalitet. Inte alla informanter var kvinnor, men materialet var för begränsat för att utreda skillnader mellan kvinnor och transpersoner, vilket skulle vara en möjlig och värdefull fortsättning av studien.

8. Referenslista

8.1. Tryckta källor

Antler, Joyce (2007a). They Raised Beautiful Families: Jewish Mothers' Child Rearing and Community Building. I: Wertheimer, Jack (red.). *Imagining the American Jewish Community*. Lebanon, N.H.: Brandeis University Press, s. 212-231.

Antler, Joyce. (2007b). *You Never Call! You Never Write!: A History of the Jewish Mother*. New York: Oxford University Press

Ask, Jenny (2014). *Lyssna till ditt hjärta: muslimska moderskap och modrandets villkor i Sverige*. Diss. Stockholm: Stockholms universitet, 2014.

Berkovitch, Nitza (1997). Motherhood as a National Mission: The Construction of Womanhood in the Legal Discourse in Israel. *Women's Studies International Forum*, Vol. 20(5-6), s. 605-619.

Brah, Avtar (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.

Brubaker, Rogers (2005). The 'Diaspora' Diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28(1), s. 1-19.

Bryman, Alan (2002). *Samhällsvetenskapliga metoder*. 1. uppl. Malmö: Liber ekonomi.

Cohen, Robin (2008). *Global Diasporas: An Introduction*. 2nd [rev.] ed. London: Routledge

Dencik, Lars (2006). 'Homo Zappiens': a European-Jewish Way of Life in the Era of Globalisation. *Turning the Kaleidoscope: Perspectives on European Jewry*, s. 79-105.

- Dencik, Lars (2009). Diasporans dialektik: om konsten att vara judisk i den svenska moderniteten. *Religion och social förändring: socialvetenskaplig tidskrift*, 2009 (3-4).
- Glück, David, Neuman, Aron & Stare, Jacqueline (1997). *Sveriges judar: deras historia, tro och traditioner*. Stockholm: Judiska museet.
- Goldstein-Kyaga, Katrin & Borgström, María (2009). *Den tredje identiteten: ungdomar och deras familjer i det mångkulturella, globala rummet*. Huddinge: Södertörns högskola.
- Haraway, Donna Jeanne (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist studies*, 14(1988):3, s. 575-599.
- Hobsbawm, E. J. (2012). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. 2. ed., 18. print Cambridge: Cambridge University Press.
- Holme, Idar Magne & Solvang, Bernt Krohn (1997). *Forskningsmetodik: om kvalitativa och kvantitativa metoder*. 2., [rev. och utök.] uppl. Lund: Studentlitteratur.
- Johansson, Anna (2005). *Narrativ teori och metod: med livsberättelsen i fokus*. Lund: Studentlitteratur.
- Keane, Webb (2005). Signs Are Not the Garb of Meaning. I: Miller, Daniel (red.). *Materiality*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Khayati, Khalid & Dahlstedt, Magnus (2013). Diaspora - relationer och gemenskap över gränser. I: Dahlstedt, Magnus & Neergaard, Anders (red.). *Migrationens och etnicitetens epok: kritiska perspektiv i etnicitets- och migrationsstudier*. 1. uppl. Stockholm: Liber, s. 82-109.
- Khazzoom, Aziza (2003). The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel. *American Sociological Review*, Vol. 68(4), s. 481-510.

Kirsch, Gesa E. (2005). Friendship, Friendliness and Feminist Fieldwork. *Signs*, Vol. 30(4), s. 2163-2172.

Lundgren, Svante (2013). Religiositet, nationalitet och sekularisering bland Sveriges judar. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Årg. 89, s. 82-87.

Lykke, Nina (2009). *Genusforskning: en guide till feministisk teori, metodologi och skrift*. 1. uppl. Stockholm: Liber.

Safran, William (2005). The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective. *Israel Studies*, Vol. 10(1), s. 36-60.

Thomsson, Heléne (2010). *Reflexiva intervjuer*. Lund: Studentlitteratur.

Valentine, Gill (2007). Theorizing and Researching Intersectionality: A Challenge for Feminist Geography. *The Professional Geographer*, 59:1, s. 10-21.

Yuval-Davis, Nira (1996). Women and the Biological Reproduction of "The Nation". *Women's Studies International Forum (Print)*, 19(1996):1/2, s. 17-24.

Yuval-Davis, Nira (1997). *Gender and Nation*. London: Sage.

8.2. Elektroniska källor

Nilsson, Martin (2014). Rabbin attackerad i Malmö. *Aftonbladet*, 3 augusti.
<http://www.aftonbladet.se/nyheter/article19308240.ab> [hämtad 2016-05-20]

Otrygg tillvaro för svenska judar (2015). *Svenska dagbladet*, 16 februari.
<http://www.svd.se/otrygg-tillvaro-for-svenska-judar> [hämtad 2016-05-20]

Bilaga 1: Enkät

1. Jag är... (tillåtet att kryssa i flera)

Kvinna

Icke-binär

Vill inte definiera mig

Eget alternativ:

2. Jag bor i...

Stockholm

Göteborg

Malmö

Eget alternativ:

3. Jag är född i...

Sverige

Annat europeiskt land

Annat utom-europeiskt land

Vill inte uppge

Eget alternativ:

4. Hur gammal är du?

Under 15

15-20

21-30

31-40

41-50

51-60

61-70

Över 70

5. Har du barn?

Ja

Nej

Eget alternativ:

6. Hur definierar du dig när det kommer till judendom och judiskhet? Ex. som jude/judinna, med judisk bakgrund/judiskt påbrå, inte alls som judisk?

7. Finns det några handlingar eller praktiker som du sammankopplar med judiskhet, din eller andras, i vardagen? Du får gärna berätta om religiösa praktiker eller vardagliga handlingar, eller både och!

8. Finns det något som är speciellt med en judisk mamma enligt dig?

9. Upplever du att det finns några föreställningar om hur en judisk mamma är eller ska vara?

10. Hur upplever du detta skämt:

"Vad är skillnaden mellan en italiensk och en judisk mamma? Den italienska mamman säger till sitt barn: 'Om du inte äter så slår jag ihjäl dig!'. Men den judiska mamman säger till sitt barn: 'Om du inte äter, så tar jag livet av mig!'"

Vilka tankar väcker skämtet? Anser du skämtet vara roligt eller inte? Anser du skämtet vara antisemitiskt eller inte? Känner du igen gestaltningen?

11. Har du någon relation till tv-serier, filmer och annan populärkultur om judiska mödrar? T.ex. Saturday Night Live's "Coffee Talk", tv-serier som "The Nanny" och "Seinfeld", filmer som "Familjen är värre" och många av Woody Allens komedier. Hur känner du inför gestaltningar av judiska mammor i populärkultur?

12. Om du har egna barn, finns det någon gång då du upplever dig själv som en judisk mamma/förälder? Vad händer då? (Om du inte har egna barn, gå vidare till nästa fråga!)

13. Om du inte har egna barn, hur känner du inför din judiskhets vara eller icke-vara om du skulle komma att bli förälder? (Om du svarade på förra frågan, hoppa över denna!)

14. Om du växte upp med en judisk mamma, fanns det tillfällen då du upplevt henne som särskilt judisk? Vad hände då?

15. Vad har du för tankar om din mammas judiskhet eller icke-judiskhet när du tänker tillbaka på din uppväxt och er relation?

16. Har frågorna väckt tankar hos dig som du inte känner blev lyfta av någon fråga? Vill du tillägga något?

17. Har du kommentarer på enkätens utformning?

***[obligatorisk]**

18. Godkänner du att dina svar i den här enkäten används i arbetet med en kandidatuppsats vid Södertörns Högskola?

Ja

Nej

Bilaga 2: Inbjudan

Göteborgs och Stockholm församling publicerade:

Är du kvinna [eller icke-man (*Göteborgs församling strök detta*)] med judisk koppling? Joella Berg, student i Genusvetenskap vid Södertörns Högskola, skriver en kandidatuppsats om judiska kvinnors identitetsskapande i relation till föreställningar om judiskt moderskap. Om du upplever att du passar målgruppen bjuds du nu in att delta genom en enkätintervju! Intervjun består av 18 frågor och tar ca 20-45 min att gå igenom. Det är dina tankar, upplevelser och erfarenheter som står i fokus! Om du är intresserad, maila joella01.berg@student.sh.se eller ring/sms:a 070 771 39 35.

Till den judiska föreningen, skickad till två maillistor:

Jag studerar Genusvetenskap C på Södertörns Högskola, och den här terminen skriver jag min kandidatuppsats. Jag vill för den undersöka judiska kvinnors identitetsskapande i relation till etablerade föreställningar om judiskt moderskap.

För att göra det har jag utformat en enkätintervju, för att få tillgång till judiska kvinnor/icke-mäns egna tankar. Jag har valt att göra en enkät istället för fysiska intervjumöten för att öka integriteten hos informanterna och också kunna få svar från personer som det inte är möjligt att träffa fysiskt, på grund av tidsbrist eller bostadsort. Så, är du kvinna eller icke-man med judisk koppling? Om du upplever att du passar frågeställningen bjuds du nu in att delta genom enkätintervju! Intervjun består av 18 frågor och tar ca 20-45 min att gå igenom. Det är dina tankar, upplevelser och erfarenheter som står i fokus! Om du är intresserad, maila mig eller ring/sms:a 070 771 39 35! Jag skickar dig enkäten, som finns på webben.