Södertörns högskola | Institutionen för historia och samtidsstudier
Masteruppsats 30 hp | Etnologi | Vårterminen 2013
Masterprogram i etnologi med inriktning kulturell mångfald och transnationella processer i Europa 120 hp

Now – let's eat!

– en etnologisk studie om mat, minne och tillhörighet i den svenskjudiska diasporan

Av: Sofia Jonsson
Handledare: Susanne Nylund Skog

södertörns högskola
SÖDERTÖRN UNIVERSITY

ABSTRACT

This master thesis is an ethnological study focusing members of a young, urban Jewish diaspora in Sweden. The study's aim is to problematize and describe the relation between the Jewish minority that is regarded as religious, and the secular normative majority society regarded as non-religious. The study explores questions regarding social positioning, belonging and memory and how Jewish traditions are practiced in contemporary Sweden. The methodological approaches are interviews and participation observations with a specific focus on food; its symbolic value and how food can materialize identities and communicate memories. The empirical data comprises 24 interviews in total, of which 11 interviews have been chosen and thus constitute the material on which the study's analysis is made upon. The analysis is mainly based upon the theoretical perspective of phenomenology focusing analytical concepts as materiality, positionality, (conditional) belonging, minority/majority and diasporic processes. By being regarded as "well integrated" and at the same time being designated as one of Sweden's national minorities, the Jewish group is given contradictory positionalities, which is examined in this study. The study also shows that memory and a connection to the past (both personal and general Jewish history) are of great importance to these informants when expressing their identities, and that this connection often materializes through food. By highlighting the informants' experiences of keeping kosher, it became visible that Jewish way of life challenges the normative (imagined) secularity in Sweden.

Keywords: ethnology, diaspora, food, memory, religious, secular, Jewish youth, Jewish food culture, minority, integration, positionality, materiality

Nyckelord: etnologi, diaspora, mat, minnen, religiös, sekulär, svenskjudiska unga vuxna, judisk matkultur, minoriteter, integration, positionalitet, materialitet

Tack!

Jag vill tacka min handledare Susanne Nylund Skog som med oändligt tålamod och handfasta tips har väglett mig i den här processen. Utan dig hade den här uppsatsen inte blivit till!
Jag vill också tacka Katarina Ek-Nilsson på Institutet för språk och folkminnen som, tillsammans med Susanne, gav mig möjligheten att kombinera arbetet med uppsatsen med insamlingen av material till en ny arkivsamling på Dialekt- och folkminnesavdelningen i Uppsala. Att veta att allt material kommer bevaras inom samlingen *Judiskt vardagsliv* har gjort att både dokumentationsarbetet och skrivandet känts än mer meningsfullt.

Och slutligen – ett stort tack till alla informanter som ställt upp på intervjuer till detta projekt, och ett extra stort tack till er som tog emot mig i era hem, som stod ut med alla frågor och som dessutom bjöd mig på goda och roliga middagar. **Tack för maten!**

Sofia
28 maj 2013

Innehållsförteckning

Kapitel 1

Inledning..... 5

Syfte och frågeställningar..... 6

Teoretiska utgångspunkter och tidigare forskning..... 7

Teoretiska perspektiv..... 7

Tidigare forskning..... 12

Metod, material och motstånd..... 14

Fältarbete och informanter..... 15

Intervjuer och att strukturera materialet..... 18

Reflexivitet och etik..... 20

Disposition..... 23

Kapitel 2

Mat som minnets materialitet..... 24

Maten, traditionen och historien..... 25

Den första måltiden..... 26

Att göra minnen..... 30

Då och nu..... 33

Kapitel 3

Att göra rätt 36

Ideal och praktik..... 37

Att göra rätt som minoritet..... 40

Kapitel 4

Från Babylon till Burger King..... 44

En enkel plats..... 45

Att bygga en nation..... 48

En rörlig diaspora..... 50

Kapitel 5

Now let´s eat! – sammanfattning och analys..... 53

Maten som identitetsmarkör och minnesaktiverare..... 54

Now let's eat! 57

Vidare forskning..... 58

Populärvetenskaplig sammanfattning..... 59

Litteratur och källor..... 60

Tryckta källor..... 60

Digitala källor..... 64

Muntliga källor, intervjuförteckning..... 65

Bilaga 1

Frågelistan ”Tradition och generation” DFU 286B

KAPITEL 1

Inledning

- ”Jag tror jag tar lite mer av det här, det var verkligen jättegott”, säger jag och brer på lite mer av lök- och leverröran på det tunna osyrade matzobrödet. Jag är hemma hos en informant och vi har ätit middag; nu sitter vi och plockar lite bland favoriterna innan vi ska sätta igång med efterrätten. Eftersom det är Pesach-vecka äts inget jäst bröd, så efterrätten ska också innehålla det osyrade tunnbrödet efter ett recept från judiska kompisar i USA. Vi kokar socker och smör, bryter chokladbitar och strösslar över matzoten. Medan vi väntar på att det tunna brödet skall karamelliseras inne i ugnen pratar vi vidare; om mat, om familjen, om det judiska.

Sedan de första trevande stegen in på fältet i mitten på mars 2012, har jag genomfört 24 intervjuer med unga svenska judar, där vi har pratat om hur det är att vara jude i Sverige i dag. Vi har pratat och lagat mat, och genom maten beskrev informanterna både personliga minnen och traditionella bibliska historier. Vi har pratat kosher, diskuterat Israel och jag har lyssnat på deras erfarenheter av att leva i skuggan av berättelser om Förintelsen (jfr Ohlsson 2002). I Sverige bor idag runt 20 000 judar, enligt judisk lags definition.[1] Detta innebär att den judiska gruppen är en av Sveriges största nationella minoriteter. Trots detta finns det en betydande kunskapslucka kring hur det är att leva judiskt i ett samtida Sverige. I media och offentliga debatter har det under de senaste åren blivit allt tydligare att det finns en växande fientlighet gentemot människor som lever judiskt i Sverige. På förstasidan av Dagens Nyheter fredagen den 17 maj 2013, kan vi läsa om hur det judiska livet i Malmö hotar att försvinna totalt, i reportaget får vi en ingående bild av hur det kan se ut att leva öppet som

[1] Detta är en ungefärlig uppskattning. Ca 7000 personer är medlemmar i de judiska församlingarna i Stockholm, Göteborg och Malmö. http://www.judiskacentralradet.se/html/antal_judar.php. Tillgängligt den 24/5 2013.

jude i en svensk storstad idag, både som religiös och som icke-troende.[2] Attacker mot synagogan i Malmö, mot medlemmar i judiska församlingar och offentliga uttalanden som har uppfattats som antisemitiska är några exempel på hur den judiska gruppen blivit mer synligt utsatt för hot i vardagen. Debattvågorna har också slagit höga kring ämnen som kosherslakt av djur eller om omskärelse av nyfödda judiska pojkar, två traditionella och religiösa praktiker som framställts som främmande i en svensk kontext.

Samtidigt är det här en bild som framförallt fokuserar det svåra i att leva som jude i det samtida Sverige, en bild som alla inte vill känna igen sig i. Bilden av att leva som jude – eller att leva judiskt – kan därför inte beskrivas ur ett perspektiv. Med den här uppsatsen vill jag försöka bidra till en mer mångfasetterad bild och därmed en djupare förståelse för modernt svenskjudiskt liv.

Syfte och frågeställningar

Syftet med den här studien är att undersöka hur unga individer, som identifierar sig som judiska, praktiserar judiskhet i vardagen. Det är en kvalitativ studie med fokus på hur informanterna återger sina erfarenheter av att leva inom den judiska minoriteten i relation till ett sekulärt/kristet majoritetssamhälle. På vilka sätt praktiserar den unga svenskjudiska diasporan judiskhet i ett sekulärt samhälle som dagens Sverige? Vilka hinder är synliga i informanternas uttalanden? Studien fokuserar frågor om villkorad tillhörighet, hur informanternas rörliga positioner uttrycks och hur dessa positioner påverkas av både samtiden och av händelser i historien. Vilka erfarenheter av tillhörighet och exkludering återges? Hur uttrycks informanternas erfarenheter av en modern, urban diaspora? Hur görs en diasporisk tillhörighet? För att nå kunskap om de här frågorna har jag valt att använda mig av intervjuer och deltagarobservationer där tillagning och samtal om judisk mat har varit central. Maten har fungerat som ett medel för att få tillgång till informanternas livsvärldar, ett sätt att kunna prata om hur det judiska tar plats i deras vardag.

[2] http://www.dn.se/nyheter/sverige/malmos-judiska-liv-tynar-bort Tillgängligt 2013-05-21.

Teoretiska utgångspunkter och tidigare forskning

Teoretiska perspektiv

De teoretiska utgångspunkterna i denna uppsats är till stor del hämtade från den (ny-)fenomenologiska begreppsapparaten. Jag har främst fokuserat *materialitet* och *orientering* med inspiration från kulturteoretikern Sara Ahmeds perspektiv och begrepp. Sara Ahmed utgår i boken *Queer phenomenology – orientations, objects, others* (2006) från klassiska fenomenologiska begrepp såsom livsvärld och riktning, vilka har varit grunden för den fenomenologiska filosofin sedan dess uppkomst (Bengtsson 2001). Ahmed väljer dock att fokusera det som skapar problem och avvikelse i normativa livsvärldar och vänder blicken mot det som glider undan (Ahmed 2006, Göransson 2012), för att på så sätt hitta möjligheter att förstå hur materialiteter skapar normer. Jag förstår Ahmeds resonemang på det vis att materialiteter vanligen ses som något ”naturligt”, att rum och kroppar inte ses som något som konstrueras. Detta skapar problem för de individer som skaver mot den normativa miljö som de befinner sig i. I den här meningen kan objekten i de sociala fälten och rummen även tillskrivas agens eftersom de mänskliga subjekten hela tiden förhåller sig till dem och är aktiva gentemot dessa materialiteter. Vi använder oss alltså av dem när vi skapar våra livsvärldar.

Enligt filosofen Maurice Merleau-Ponty, vars teorier har varit avgörande för fenomenologins utveckling, ursprungliga syn på livsvärlden görs denna i en relation mellan subjektet och världen där dessa två oupphörligen påverkar varandra i en cirkulär relation (Bengtsson 2001:71). Detta är en utgångspunkt för min studie, då jag förstår just denna cirkulära relation mellan subjekt och värld som platsen där normer uppkommer och konstrueras. När Sara Ahmed lyfter in queerstudier i den fenomenologiska tankevärlden tillförs en möjlighet att fokusera på hur dessa normer påverkar personen/subjektet och Ahmed ger därför ett verktyg för att bättre förstå hur det är att skava mot en majoritet. Queerstudier används vanligen för att studera hur heteronormer konstrueras och görs för självklara och hur detta påverkar den som avviker mot normen i avseendet sexualitet, kön/genus-uttryck (se t ex. Butler 1993, Göransson 2012). Dekonstruerandet av heteronormen är dock inte centralt i föreliggande studie men jag anser att ett queert perspektiv, såsom erbjuds inom Ahmeds specifika fenomenologi, ger analytiska verktyg för

att kunna belysa majoritetssamhällets normerande praktiker vilka informanterna i studien förhåller sig till. I en intervju jämför informanten Sam att ”komma ut som homosexuell med att komma ut som jude” (intervju februari 2013), vilket jag ser som ett sätt att förklara att det inte är en självklarhet att personer ur den svenskjudiska gruppen kan ta plats i det svenska sekulära/kristna offentliga rummet. Genom att praktisera ett judiskt levnadssätt utmanas den sekulära struktur som är normativ i Sverige idag.

De analytiska begrepp som är centrala för den här studien är *tillhörighet, positionalitet*, *minoritet/majoritet* samt *materialitet*. Innan jag går vidare till dessa begrepps betydelser och användningsområden i studien, vill jag kort redogöra för mitt metodologiska fokus eftersom detta är av relevans för valet av teoretiskt perspektiv. För att kunna få tillgång till informanternas erfarenheter har jag valt att lyfta fram den judiska maten. Jag har använt mig av maten som ett redskap i intervjusituationerna för att på så sätt skapa en etnografisk ingång på fältet. Matens centrala plats inom den judiska traditionen och dess väldigt enkla och nästan övertydliga symbolik skapade möjligheter att samtala om på vilka sätt informanterna uttrycker sin judiska identitet i ett icke-judiskt samhälle. Det skapade också en möjlighet för informanten att tala om sin egen släkthistoria och vikten av att upprätthålla ett judiskt sätt att leva.

Positionalitet kan kopplas till ett fenomenologiskt analyssystem och detta begrepp är av stor vikt för min studie. Forskaren och sociologen Floya Anthias har arbetat fram begreppet *translokaliserad positionalitet*[3] som ett mer mångfasetterat alternativ till det vanligen använda begreppet *identitet* (Anthias 2002, 2004, 2012). Positionalitet kan tolkas som en kritik mot det förenklande identitetsbegreppet, men framförallt är det ett försök att skapa ett begrepp med större möjlighet att belysa alla de olika typer av sociala lägen som individer befinner sig i sin vardag, vari vi förändrar oss relationellt och situationellt (Anthias 2012). I denna studie är positionalitet i både rumslig och tidslig kontext relevant – det vill säga att både den geografiska platsen och minnen/historia påverkar informanternas identifikationsprocesser. Positionalitet är ett begrepp som jag använder för att förstå vilka intersektionella processer som är verksamma och de positioner som skapas är konsekvenser

[3] Translocational positionality har tidigare översatts till svenska som *lägesövergripande positionalitet* (*Rasismer i Europa – arbetsmarknadens flexibla förtryck*, red. Matsson och Lindberg 2004). Jag väljer dock att benämna det som *translokaliserad positionalitet* för att bibehålla en stringens mellan den ursprungliga betydelsen och det översatta begreppet.

av ständigt föränderliga kontexter. Positionalitet skapas och görs beroende av fysisk omgivning och individens möjlighet till agens. Jag har valt att inte använda mig av *identitet* som ett analytiskt begrepp, eftersom jag ser det som ett alltför trubbigt uttryck. Det synliggör inte alla de rörliga och komplexa processer som påverkar informanterna och som ligger till grund för att handlingsutrymmen och självförståelse/presentationer förändras. Därför är positionalitet ett mer användbart uttryck för att analysera de här processerna. Det pekar mot de skilda positioner som en människa kan eller tvingas röra sig mellan och som är effekter av hur olika kategorier såsom klass, ålder, kön, religiös tillhörighet och etnicitet samverkar och tar sig i uttryck på en viss plats. Däremot använder jag, i likhet med Anthias, begreppet identitet som ett sätt att beskriva det som informanterna själva kategoriserar som identitet, som ett sätt att samla ihop de olika positioner som de rör sig mellan. Genom att använda Floya Anthias begrepp positionalitet kan jag förstå hur olika typer av positioner uppstår och hur de påverkar informanterna. I den här studien har jag valt att framförallt fokusera på *religion* och *etnicitet* för att belysa (makt-)relationen mellan majoritetssamhälle och minoritetsgruppen, kategoriserande markörer som tydliggör vad som är norm och vad som inte är det i Sverige idag.

Den judiska gruppen har en flertusenårig historia av förföljelse och fördrivning bakom sig, där andra världskrigets Förintelse är en i raden av många tragedier (Groth 2002, Cohen 2008). I Sverige osynliggörs den judiska minoriteten genom att betraktas som ”väl integrerad” och ”assimilerad” (jfr Nylund Skog 2006, 2012). Detta osynliggörande är en intressant utgångspunkt för att använda Anthias begrepp positionalitet, då begreppet kan belysa de intersektionella processer som är verksamma och där kategoriseringar som kön, religion och etnicitet omförhandlas i olika situationer. Olika typer av begränsningar och hierarkier är verksamma samtidigt och den här processen kan ses både som aktiv och passiv, något som informanterna både utsätts för och själva utövar (jfr Anthias 2012:108). Det belyser de motsägelsefulla sociala positioner som en individ i en så kallad ”väl integrerad” minoritet kan inneha; hur informanterna kategoriseras som svenska och därmed ingår i majoritetssamhället, samtidigt som de också ställs utanför genom att vara kategoriserade som en del av den judiska (religiösa) minoriteten. Religion är en intersektion som vanligtvis anses som mindre relevant inom intersektionella studier, då detta anses vara något självvalt (Karlsson Minganti 2007:17). I likhet med etnologen Pia Karlsson Mingantis resonemang i *Muslima* (2007), ser jag det dock som mycket viktigt att lyfta upp just religiös tillhörighet

för att förstå detta som en starkt betydelsebärande kategorisering i en persons sociala positionering – framförallt i ett sekulärt samhälle (Karlsson Minganti 2007).

Positionalitet och därmed också plats är centrala för att kunna förstå och analysera erfarenheter av att ingå i den judiska diasporan, där informanterna får ytterligare en position att förhålla sig till. I etnologen Maja Povrzanović Frykmans artikel ”När våldet tar plats” ur antologin *Fönster mot Europa: platser och identiteter* (red. Kjell Hansen & Karin Salomonsson 2001) visar Povrzanović Frykman på hur kriget och våldet i Dubrovnik har påverkat hennes informanters syn på tillhörighet och plats, och hon menar att identiteter skapas genom platser (Povrzanović Frykman 2001:146, med vidare hänvisning till Casey 1993:33). Hennes informanters berättelser kan förstås som vittnesmål om en påtvingad nationalism, som att de har blivit tvingade att identifiera sig med platsen. Det här är en spännande tankegång och frågeställning att applicera även i mitt fält, då Israel och dess geografiska placering och konfliktfyllda historia ger påtagliga återverkningar i den judiska diasporan (Cohen 2008, Nylund Skog 2012). I den ursprungliga betydelsen åsyftar diaspora en grupp som förskingrats och som vill återvända hem till ett mytologiserat gemensamt hemland men inom aktuella diasporastudier har denna definition problematiserats och utvecklats (Olsson & Wahlbeck, 2007). Genom att relatera diasporabegreppet till det transnationella perspektivet kan diaspora analyseras som en typ av praktik, ett aktivt görande. På så sätt frångår jag en tidigare diasporadefinition och antagandet att diasporor bara kan förstås som en passiv grupp som definieras av ett gemensamt ursprungsland (jfr Cohen 2008). De transnationella aktiviteterna blir en förutsättning för att en diaspora ska upprätthålla sin gemenskap. Maja Povrzanović Frykman lyfter fram en viktig poäng i artikeln ”Transnational perspectives in ethnology: from ‘ethnic' to 'diasporic' communities” (2004) när hon argumenterar för att diasporor inte är intressanta att studera som avgränsade grupper, utan att det är praktikerna inom och omkring dem som kan öka vår förståelse för tillhörighet, identitet, plats och lokalitet (Povrzanović Frykman, 2004:85).

I *Global Diasporas – an introduction* (2008) presenterar diaspora- och migrationsforskaren Robin Cohen ett flertal specifika egenskaper som en diaspora ska utgöras av, för att passa in i vad Cohen kallar för ’diasporiska idealtyper’ (Cohen 2008:16 -18). Jag uppfattar detta som en icke-dynamisk inställning till den diasporiska processen och jag vill därför försöka leta mig utanför den här typen av stängda definitioner. Relationen mellan begreppen diaspora/ hemland/plats är viktig för min studie, framförallt med tanke på den tidigare forskning som

rör den judiska globala diasporan (Cohen 2008:12, Safran 1991). Inom den traditionella religiösa judiska diskursen har Israel alltid omtalats som ”det mytologiserade hemlandet” (Nylund Skog 2012:35). Under historiens gång har det alltid varit Israel som den judiska gruppen skall återvända till – något som också skedde genom FN:s beslut att 1948 tilldela staten Israel till det judiska folket, ett beslut som fortfarande skapar stora problem i området (se exempelvis Fisk 2005, Sebag Montefiore 2011). Talet om ”hemlandet” intresserar mig och jag vill försöka undersöka huruvida detta är något som påverkar informanterna, kopplat till platsens betydelse och eventuell påtvingad nationalism. Detta blir även ett sätt för mig att förhålla mig konstruktivt och kritiskt till den traditionella definitionen av diaspora. Så som jag ser det kan det utifrån ett fenomenologiskt perspektiv bli likaledes intressant att analysera både innebörden av att ha tillgång till en fysisk plats såväl som avsaknaden av den.

Translokaliserad positionalitet som analytiskt begrepp syftar till att belysa processer och rörligheten i sociala fält. Den för tillfället aktuella kontexten avgör på vilka sätt individen kan agera. De olika sociala fälten kan utgöras av fysiska platser och processerna kan påverkas av fysiska ting. Det translokaliserade kan alltså syfta på både sociala hierarkier som skiftar och fysiska lokaliteter som ändras. Jag kopplar samman Anthias positionalitetsteori med ett fenomenologiskt perspektiv och avser på så vis förstärka vikten av plats/lokalitet i positionalitetsprocesser. Det finns en intressant korrelation mellan Anthias begrepp och det fenomenologiska perspektivet, eftersom fysisk kontext är av stor vikt för båda dessa synsätt. Det finns alltså en strävan efter att se hur vi agerar inom sociala fält och hur vi organiserar vår omgivning. Det vill säga – i relation till Floya Anthias begrepp – vad dessa positionalitetsprocesser får för konkret effekt och konsekvens för den enskilde individen. Det är i dessa miljöer som positionalitet både praktiseras och skapas av omgärdande normerande makthierarkier. Ett exempel på en sådan process är relationen mellan religiöst förknippad minoritet och ett sekulärt majoritetssamhälle. [4]

Ett nyckeluttryck inom den fenomenologiska läran är ”[…] go to things as they are” (Frykman & Gilje 2003:14). Det här betyder att den tolkande forskaren i mesta möjliga mån skall fokusera på de saker som faktiskt händer och är, hur individer använder eller förhåller sig till sin fysiska omgivning och vilka hinder eller möjligheter som påverkar situationen.

[4] Här skriver jag ’religiöst förknippad’ eftersom det inte finns självklara likhetstecken mellan att vara judisk och att vara religiös eller troende. Det finns andra definitioner och tillhörigheter som är viktiga att inte bortse ifrån (jfr Nylund Skog 20212:27).

Att befinna sig på samma plats som sina informanter eller att utöva samma ritualer kan skapa en annan typ av förståelse. I en fenomenologiskt orienterad studie är det centralt att fokusera på relationen mellan plats, individ och ting. Det är i det här spänningsfältet som det fenomenologiska perspektivet kan användas för att undersöka hur människan konstitueras i sina sociala rum, och hur dessa rum och platser påverkar oss (Hansen & Salomonsson 2001:16-17). Det fenomenologiska perspektivet erbjuder ett sätt att förstå hur människan möter världen, sin omgivning och vad denna omgivning ger för typ av möjligheter och vilka hinder som sätts upp – både fysiskt och genom diskursivt förmedlade normer. Jag tolkar tillämpandet av det fenomenologiska perspektivet som en möjlighet att analysera informanternas praktiker, och jag förstår informanternas uttalanden som en typ av praktik som används för att organisera sitt möte med den omgivande platsen och dess normer.

Studiens teoretiska fokus kan sammanfattas på följande vis; studien har ett fenomenologiskt perspektiv som möjliggör förståelse för informanternas villkorade vardagsvärldar. Här fokuseras hur judiskhet praktiseras och hur diaspora görs samt hur relationen mellan majoritetssamhälle och minoritetsgrupp påverkar dessa praktiker. Begrepp som positionalitet, diaspora, tillhörighet och materialitet ledsagar analyserna och placerar därmed studien i ett aktuellt etnologiskt forskningsområde.

Tidigare forskning

Inom discipliner såsom religionsvetenskap, historia och religionshistoria är forskningen kring judendom och judenhet mycket omfattande, både i ett nationellt såväl som i ett internationellt perspektiv. Här kan bland annat nämnas; Boyarin & Boyarin 2002, Bruchfeld & Levine 1998, Cohen 2008, Dencik 2009 och 2007, Glück m.fl. 1997, Groth 2002 och Johansson 2000 – för att bara lyfta fram ett mycket litet urval. Dessa verk berör modernt judiskt liv och historia, globalt såväl som i Sverige och avhandlar både religionsfrågor och identitetspolitik samt vad som kategoriseras som judisk kultur. I Sverige har vi under de senaste åren även kunnat se ett antal personliga och dokumentära berättelser, där journalister och författare har redogjort för sina egna erfarenheter av att exempelvis växa upp i en svenskjudisk familj under folkhemmets framväxt som Leif Zerns *Kaddish på motorcykel* (2012), Elisabeth Åsbrinks sammanställning av historiska, privata dokument i boken *Och i Wienerwald står träden kvar* (2011) eller Göran Rosenbergs *Ett kort uppehåll på vägen från*

Auschwitz (2012) . På det svenska akademiska fältet har den tidigare forskningen främst berört den generation judar som överlevde Förintelsen och som kom till Sverige under eller efter andra världskriget. Dagens generation unga svenska judar är ännu ett relativt outforskat område.

Religionsvetarna Daniel Andersson och Jonathan Peste gav 2008 ut *Judisk mosaik – Introduktion till judisk religion, kultur och tradition*, ett omfattande verk om den moderna judiska gruppens liv i Sverige i dag. Detta kan ses som ett encyklopediskt och deskriptivt verk med en fördjupning i den judiska läran och det judiska folkets religiösa och politiska historia. Här presenteras främst religionshistoria och det judiska folkets historia, samt hur detta inverkar på dagens judendom. Boken utgår från ett antal djupintervjuer med svenskjudiska personer men fokus ligger på den judiska religionen, utvecklingen av dess olika förgreningar och den mångtusenåriga historien (Andersson & Peste, 2008). Etnologen Susanne Nylund Skogs bok *Livets vägar – Svenska judinnors berättelser om förskingring, förintelse, förtryck och frihet* (2012) har spelat stor roll i mitt arbete, som kunskapskälla och som inspiration. Tre judiska kvinnor i varierande åldrar återger sina erfarenheter av judiskt liv i diasporan, och Nylund Skog använder informanternas livsberättelser och minnen för att synliggöra den svenskjudiska diasporans dubbelhet.

De teoretiska forskningsperspektiven i min uppsats gör att jag framförallt har inspirerats av forskning som inte har en direkt koppling till judiskt liv eller judisk religion, och jag har således istället inspirerats av forskning som berör relationer mellan majoritet och minoritet, religion och sekularitet, minnen och nutid. Som jag beskrivit i teoriavsnittet använder jag begrepp som positionalitet, diaspora och materialitet vilket placerar uppsatsen i ett aktuellt etnologiskt forskningsområde, som bland annat kan kopplas till Susanne Nylunds Skogs studier om judinnors levnadsberättelser (2010, 2012), Fataneh Farahanis arbeten om hur sexualitet och genus görs i den iranska diasporan (2007, 2012), samt till Pia Karlsson Mingantis avhandling om unga muslimer i Sverige (2007), Maria Zackariassons forskning om samhällsengagerade ungdomar samt ungdomar och religiositet (2006 samt pågående forskning) och Ann Runfors forskning om ungdomar, plats och social positionering (2003, 2008, 2012).

Metod, material och motstånd

Min initiala intention var att använda den judiska maten som en ingång till mitt fält och utgångspunkten är hämtad från socialantropologen Sarah Pinks tillämpning av sensorisk etnografi; att genom delade upplevelser söka kunskap om hur individer upplever sin omgivning och tingen omkring sig och på så sätt uppnå en förståelse för människans tolkningsramar och livsvärld (Pink 2009). Applicerat i mitt fält innebar det att jag ville smaka, baka, läsa recept, känna dofter och dela matupplevelser tillsammans med mina informanter för att på så sätt kunna ta del av flera dimensioner i deras erfarenheter vilket förhoppningsvis skulle kunna leda mig till en djupare analys av deras erfarenheter. Jag utgick ifrån en idé om att den judiska maten kunde användas och förstås som ett slags materialisering av minnen och släktberättelser. Jag såg också den fysiska praktik som kopplas ihop med att laga mat och att äta den som bra förutsättningar för interaktiva intervjuer. Min intention var således att använda mig av matlagningen som ingång i varje intervjutillfälle, på ett sätt och en nivå som de valde och kände var betydelsefull och bekvämt för dem. Dock stod det klart för mig i relativt tidigt stadium att denna metod skulle möta på motstånd – på ett sätt som jag inte var beredd på.

Mina första kontakter med fältet upptogs efter att jag hade blivit engagerad i ett större dokumentationsprojekt som under 2012 och 2013 pågår vid Institutet för språk och folkminnen (ISOF). Etnologen och forskaren Susanne Nylund Skog initierade projektet efter att tidigare ha genomfört forskning med fokus på den judiska minoriteten i Sverige.[5] Syftet med projektet Judiskt vardagsliv är att bygga upp en arkivsamling på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala (del av ISOF), av berättelser och minnen från den judiska gruppen i Sverige då denna typ av material inte funnits samlat tidigare. Målet med insamlingen är att bredda tillgången till material för att öka kunskapen om hur det har varit och hur det är att leva judiskt i Sverige. Totalt har jag genomfört 24 intervjuer och merparten av dessa under våren 2013, med informanter boende i Uppsala och Stockholmsområdet samt ett fåtal intervjuer i Malmö.[6] Urvalet är baserat på en identifierad kunskapslucka i den svenska etnologiska forskningen – unga svenska judar och deras specifika erfarenheter i den

[5] Susanne Nylund-Skog har även varit handledare för denna uppsats.
[6] Intervjuerna i Malmö gjordes i ett så pass sent skede under skrivprocessen att dessa inte har funnits med i urvalet för vilka som citeras i uppsatsen.

politiska och sociala omgivning som råder. Detta urval är dessutom aktualiserat av en ökad antisemitisk och rasistisk diskurs i samhället i stort.

Eftersom det inte finns utrymme för att kunna behandla och analysera ett så pass stort material som dessa 24 intervjuer på ett adekvat vis i en masteruppsats har jag gjort ytterligare ett urval. Jag kommer här lyfta fram ett mindre antal informanter genom citat som jag ser som representativa exempel för det insamlade materialet i stort. Efter genomgång och genomlyssningar av intervjuerna kvarstod elva enskilda informanter som citeras i uppsatsen. Dock betyder detta urval inte att resten av materialet inte har använts. Materialet har i sin helhet varit mycket betydelsefullt i arbetet med att ta fram de teman som de empiriska kapitlen baseras på, och varje intervju eller observation har bidragit med att ge ytterligare insikt och förståelse för informanternas uttalanden och praktiker.

I arbetet med denna uppsats har det teoretiska perspektivet och de metodologiska utgångspunkterna flätats samman och är beroende av varandra. Som jag skrev i teoriavsnittet är det teoretiska begreppet ”materialitet” av stor vikt för analysen av materialet. Under den inledande perioden när mina idéer inför uppsatsen började ta form fanns funderingarna kring matens betydelse ständigt närvarande. Hur skulle jag kunna behandla den, vad kunde det här valet ge mig? Hur undviker jag exotisering när jag kategoriserar något som ”judisk mat”? Det finns dock ett antal fördelar med att arbeta utifrån en materialitet, särskilt som är så symboliskt laddad som mat är (Burstedt, Fredriksson & Jönsson 2006). Den har fungerat som en brygga mellan metod och teori. Under 2000-talet har ett nyväckt intresse för att studera *det materiella* uppkommit, något som ibland kallas för ”the material turn” (Silvén 2011:150, Damsholt, Simonsen & Mordhorst 2009). Det kan ses som en motreaktion till kulturanalysens tidigare fokus på tal och diskurs, och riktar blicken mot det materiellas betydelse och agens – vilket binder samman den valda metoden och de teoretiska utgångspunkterna i denna studie.

Fältarbete och informanter

Den första intervjun genomfördes i mitten av mars 2012. Det var ett första försök att pröva ingången och de frågor jag hade för att se om det fanns en chans att det skulle fungera, och ett sätt att sondera terrängen på det fält jag skulle ge mig in i. Jag började gräva där jag stod

och gjorde den första intervjun med en personlig vän som är judinna. Formen på intervjun fungerade väl och jag valde att utgå från detta första möte när jag sedan arbetade vidare, men en del frågor behövde formuleras om. Under sommaren och hösten genomförde jag ett litet antal intervjuer och deltagarobservationer i Stockholm och Uppsala. Genom en informant som vid ett tidigare tillfälle hade intervjuats för Judiskt vardagsliv kom jag i kontakt med en judisk ungdomsorganisation. Jag blev inbjuden att vara medlem i organisationens Facebook-grupp och kunde på det sättet sedan få information och bli inbjuden till arrangemang som ordnades. Genom denna kontakt kunde jag delta i en större shabbatmiddag där jag gjorde en kombinerad gruppintervju och deltagarobservation under förberedelserna i köket tillsammans med några av medlemmarna. Det var också genom den här organisationen som mina möjligheter till ytterligare kontakter med informanter möjliggjordes, och jag har även använt mig av vad som kallas snöbollsmetoden, där en informant har fått tipsa mig vidare till nästa (Quinn Patton 2002). Under den inledande tiden var Facebook-sidan ett bra sätt för mig att få överblick i det fält som jag studerade, och det var ett bra sätt att upprätthålla kontakten med informanterna vilket är avgörande under den första perioden (Kaijser 2011:50).

Informantgruppen består av unga/yngre vuxna, i ett ungefärligt åldersspann mellan 20 till drygt 30 år. Informanterna är anonymiserade, vilket innebär att jag inte skriver ut exakt ålder eller sysselsättning och jag har även givit dem fingerade namn. Ett skäl till detta är att den här gruppen till viss del är en utsatt grupp, vilket exempelvis syns i brottsstatistik från 2011 där BRÅ redovisar en tjugoprocentig ökning av brotten med antisemitiska förtecken sedan 2010.[7] Större delen av informantgruppen är födda i Sverige, men några är födda i Israel och flera har under någon period under livet bott i Israel. Födelseort i Sverige är skiftande, men alla informanter var vid intervjutillfället bosatta i Stockholm eller Uppsala-området. Merparten är studenter, men på olika stadier i sina respektive utbildningar och en mindre andel av informanterna arbetar. De informanter som vi kommer att möta i uppsatsens empiriska kapitel har jag tilldelat följande namn; *Daniel, Gabriella, Jacob, Joanna, Jonathan, Katja, Mikaela, Naomi, Nina, Nora* och *Sam*.

I januari 2013 satte sedan fältarbetet igång med en mer fokuserad intensitet och jag började ta kontakt med dem som förhoppningsvis skulle komma att bli mina informanter – och det

[7] Rapport *Hatbrott 2011*, Brottsförebyggande rådet (BRÅ). Tillgänglig 1/5-2013. http://www.bra.se/bra/publikationer/arkiv/publikationer/2012-06-28-hatbrott-2011.html

var i det här skedet som ett motstånd började göra sig synligt. I flertalet av svaren på mina kontaktmail och via muntligt håll från kontakter på fältet blev jag på det klara med att informanterna upplevde en osäkerhet inför deras egen förmåga och kunskap när det gällde den judiska maten. De kände sig helt enkelt inte tillräckligt kunniga om alla de regler och den symbolik som genomsyrar den judiska maten, för att våga berätta eller visa hur de använder den judiska maten i deras egen vardag. Detta ställde till problem för mig då min metodologiska och till stor del även teoretiska utgångspunkt var förankrad i materialiteten mat och det fenomenologiska perspektivets fokus på plats och ting. Jag fick därför anpassa min önskade metod efter omständigheterna och formulerade om mina kontaktmail som skickades till de informanter som jag kommit i kontakt med via tidigare intervjuer eller privata kontakter. Min önskan var att genom sensorisk etnografi skapa en plattform för deltagandeerfarenheter (Linderson 2011, Hansen 2003) för att situera mig i en vardagssituation, i deras kök eller en miljö som de kände sig bekväma i. Då tvekan uppstod motverkades dock detta syfte och jag valde därför att göra intervjuerna på det sätt som informanten själv önskade. Det här resulterade i ett antal intervjuer där maten som materialitet var central och ett antal intervjuer som hade en mer traditionell form, där samtalet och mötet mellan mig och informanten var i fokus (Fägerborg 2011:88 ff). Dock gjorde informanternas tvekan och motstånd till gemensam matlagning mig uppmärksam på en kunskapshierarki som slutligen visade sig vara av sådan vikt att det har blivit ett tema för ett av uppsatsens empiriska kapitel (kapitel 3 ”Att göra rätt”).

Fältarbetet har präglats av kontakten med informanterna, på så vis att jag har varit beroende av deras vilja till att medverka och tillåta att deras berättelser både spelats in och dessutom arkiverats på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.[8] De första stegen in på fältet var lätta, och jag upplevde att jag blev mycket väl mottagen och inbjuden till sociala tillställningar och föreläsningar. De första intervjuerna bokades snabbt in och det gick relativt enkelt att förklara varför jag gärna ville sammanfläta intervjun med något mat-relaterat, och informanterna fick själva välja i vilket omfång och på vilket sätt det skulle ske. Jag blev bemött med entusiasm och blev generöst inbjuden till informanternas hem. Dessa intervjuer och observationer gav innehållsrika fältanteckningar och vad jag upplevde som en djupare insikt och förståelse för deras svar – delvis för att vi gjorde något tillsammans; vi bakade Purim-kakan Homentaschen, testade ett släktrecept på Östeuropeisk ägg- och lökröra

[8] Utförlig redogörelse för materialet följer nedan.

eller provade oss fram till det bästa sättet att blanda ihop en god Gehackte leber och därför fick dela en upplevelse, men också av det enkla skäl att vi tillbringade fler timmar tillsammans. Det här möjliggjorde fler följdfrågor, fördjupningar och informanten kunde själv styra mer i vad som kändes viktigt att tala om. Efter någon veckas fältarbete och intervjuer började det dock bli allt svårare att hitta fler informanter som ville medverka, och det var också i detta skede som jag fick lov att anpassa förutsättningarna och stryka min önskan om att inkorporera maten som ett ”metodologiskt måste”. De intervjuer som inte innehöll mat i en materiell form genomfördes i större utsträckning på informanternas arbetsplatser än i deras hem. Även i de intervjuer som inte innehöll mat, behandlades ämnet då jag använde det som en utgångspunkt för att fråga om praktiker vid högtider eller vardag, bland annat genom att prata om kosher eller hur man hade firat högtider under uppväxten.

Intervjuer och att strukturera materialet

Det empiriska materialet består av inspelade intervjuer, fältanteckningar, foton och ljudupptagningar från tillfällen där jag både har observerat och deltagit. Jag har kontinuerligt fört en fältdagbok där jag efter varje intervju eller observation skrivit ned de intryck och reflektioner jag gjorde vid respektive tillfälle. Fältanteckningarna består av specifika detaljer såsom vad vi åt, var och när intervjun gjordes samt hur vi hade kommit kontakt, men även av personliga reflektioner kring intervjun och om det till exempel hade uppstått något problem under intervjun. Fältanteckningarnas struktur har tillkommit med inspiration från etnologen Lars Kaijsers kapitel om fältarbete i antologin *Etnologiskt fältarbete* (red. L. Kaijser & M. Öhlander, 2011). Dessa anteckningar har fungerat som ett komplement till de intervju- och fältanteckningar som gjordes under intervjun, där jag till exempel direkt antecknade intressanta teman eller spår som kunde bli intressanta att följa i analysen.

Under intervjuerna hade jag min utgångspunkt i frågelistan *Tradition och generation* som jag utformat för att fungera som en del i det övergripande projektet Judiskt vardagsliv.[9] Frågelistan innehåller ett antal frågor som strukturerats under teman såsom ”Judiska traditioner”, ”Judiskt liv i vardag och högtid”, ”Israels betydelse” med flera. Under intervjuerna berördes de flesta teman på listan, men jag har låtit informanterna hoppa över

[9] Se bilaga 1: Frågelista ”Tradition och generation” DFU 286B.

eller dröja kvar vid vissa frågor om de så har velat det. Intervjuerna följde alla ett snarlikt mönster men struktureringsnivån växlade beroende på situation, ibland ville informanten följa frågelistans punkter noggrant och ibland ville hen prata helt fritt. På så sätt rörde sig intervjuerna på vad etnologen Eva Fägerborg benämner som ”[…] en glidande skala mellan strukturerad och ostrukturerad” (Fägerborg 2011:99). Intervjuerna är i sin helhet mycket lika, men skiljer sig självklart på detaljnivå beroende på individernas egna val och intresseområden – någon har velat prata länge om Israel och någon om sin tid som elev på judiska skolan. Alla informanter har fått tillgång till frågelistan i förväg och också, såvida de har velat, haft den framför sig under intervjun.[10] Alla intervjuer är inspelade med en diktafon och en digital ljudfil finns arkiverad tillsammans med ett referat av intervjun på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.

De intervjuer som jag citerar i denna uppsats är inte transkriberade i sin helhet. Jag har istället valt att skriva referat som jag har strukturerat efter intervjuns olika teman (”Uppväxt och skolgång”, ”Israel” eller dylikt). Jag har lyssnat igenom intervjuerna och skrivit ut de citat som jag har bedömt vara relevanta och utöver det skrivit mer kortfattade beskrivningar och sammanfattningar av samtalen. Valet att inte transkribera alla intervjuer i sin helhet gjorde att jag fick en större möjlighet att kontinuerligt skriva och bearbeta intervjuerna under själva lyssningen och detta blev i sig en analytisk akt. Att göra fulla transkriptioner av 24 intervjuer skulle vara mycket tidskrävande och detta arbetssätt gav mig mer tid för att analysera och tematisera. Jag har återkommit till intervjuerna vid flera tillfällen för att lyssna och jämföra med anteckningarna som jag gjorde under intervjun. Under detta arbete utkristalliserades vissa övergripande teman som jag har baserat de empiriska kapitlen på.

Citaten från intervjuerna har ”tvättats” genom att jag har valt att plocka bort talspråk såsom ”asså”, ”ba”, ”såhära” eller allt för många ”liksom” i följd, då detta inte är relevant information för min analys. Detta gjordes för att citaten ska bli läsbara och förståeliga även för den som inte har lyssnat på intervjun. Jag har dock valt att behålla upprepningar och tvekanden vid de tillfällen där sådana har förekommit och varit en del av sättet att formulera tankegången på. […] Markerar borttagna partier och /…/ förflyttning i tid i intervjun. Tre punkter … markerar paus och/eller tvekan. Förstärkningar av ord markeras genom <u>understrykning</u>.

[10] Med undantag för de två första informanterna, då frågelistan ännu inte hade blivit utformad.

Utöver ljudinspelningar och fältanteckningar har jag även tagit foton vid ”mat-intervjuerna” (deltagarobservationerna) då vi lagade mat tillsammans. Dessa foton har främst använts på samma sätt som fältanteckningarna, för att påminna om vissa situationer, hur det såg ut och vad vi gjorde. Av hänsyn till informanternas anonymitet redovisas inte dessa foton som bilaga här, utan de betraktas som arbetsmaterial i likhet med fältdagboken.

Reflexivitet och etik

Under hela arbetsperioden med denna uppsats; från formulering av intresseområde, fältets avgränsning och under både fältarbete och skrivande har jag brottats med den kategorisering som jag gör genom att peka ut mina informanter som ”en grupp”. Vad betyder det att jag gör den här avgränsningen? Kan jag undvika att förstärka stereotyper och gränser mellan majoritet och minoritet? Varför valde jag maten som en materiell identitetsmarkör, är inte det ett exotiserande och förlegat sätt att se på ”kulturer”, som något avgränsat och stängt? Det har varit viktigt att ha med dessa tankar i bakhuvudet just för att det kräver en noggrannhet av mig i både fält och analys.

Jag är själv inte judinna – jag är uppvuxen i vad som brukar kallas för det sekulära Sverige, om än med den vanliga dosen kristna ritualer som en helt naturlig del av livet. Dop, konfirmation, adventsfirande och skolavslutningar i kyrkan. Jag har ingått i den sekulära/kristna normativa majoriteten, utan att ha reflekterat ytterligare över just detta. Jag har inte kategoriserat mig själv som varken kristen, troende eller icke-troende eftersom det inte har känts viktigt för mig. Eller kanske snarare är det för att det inte har krävts av mig – jag har ju bara varit ”normal” (jfr Karlsson Minganti 2007). Just denna insikt förklarar också varför det är möjligt att göra en kategorisering och ett urval på det sätt som jag har valt att göra i denna uppsats. Den judiska gruppen i Sverige har varit en del av befolkningen sedan slutet på 1700-talet. År 1999 blev den judiska gruppen en av Sveriges nationella minoriteter. Detta visar att det existerar en kategorisering och skillnadsgörande på ett strukturellt plan, vilket kan få återverkningar på individer inom gruppen. Det är dock mycket viktigt att poängtera att jag inte gör anspråk på att beskriva en verklighet för alla svenska judar och att det varken är relevant eller möjligt att göra en sådan generalisering. Det som jag analyserar

och redogör för i denna uppsats är informanternas erfarenheter och tankar, och där det finns likheter finns det också möjlighet att få en fördjupad förståelse för hur det kan vara att leva judiskt i Sverige idag. I mötena med informanterna har det framkommit att det är viktigt att poängtera att synen på sig själv som svensk är självklar – lika självklar som synen på sig själv som jude. Dessa två identitetspositioner och kategoriseringar hyser ingen inbördes hierarki. Kvarstår gör dock att dessa individer har unika erfarenheter som är viktiga att lyfta fram och informanternas erfarenheter får än mer relevans i relation till den [o-]synliga kristna norm som råder i Sverige.

Samtidigt finns det andra problem som kan relateras till ovanstående resonemang. Alla intervjuer som har gjorts under fältarbetet har, förutom att vara material till denna uppsats, också varit avsedda att arkiveras på ISOF. Jag har således varit utsänd från en myndighet med uppgift att dokumentera. Jag har därför på sätt och vis befunnit mig i en maktposition, vilket jag tror speglas i informanternas vilja att kunna mycket, att berätta ”rätt”. Det fanns tydliga spår av ”den tredje närvarande” som etnologen Oscar Pripp skriver om, och det såg ut att finnas förutfattade förväntningar på vad de borde svara i intervjusituationen (jfr Pripp 2011). Det skulle kunna finnas en risk att informanterna upplevde mig som utpekande, vilket också märktes i vissa intervjuer där man har varit mycket noga att poängtera att det inte är ”något särskilt med det judiska” och ”att minoritetsstatusen inte skall överdrivas” (kommentarer från intervjuer februari/mars 2013). Detta är åsikter som har varit mycket viktiga för mig att dröja kvar vid och bemöta, framförallt under mina intervjuer. Men det skall också sägas att de allra flesta upplever att intresset som finns bland deras vänner och bekanta (eller det som uttrycktes av mig) som något positivt och roligt. Det finns alltså också en glädje och en stolthet i att få dela med sig av sina tankar och erfarenheter.

En variabel som har underlättat för mig och som har hjälpt mig att balansera jämställdheten mellan informant/forskare har varit att vi är i ungefär samma ålder, och att vi därför delar sätt att uttrycka oss, att skämta och har liknande referensramar i stort. Detta i kombination med matlagningen har bidragit till att det ibland har känts som att äta middag med en nyfunnen vän. Det ”vänskapliga” i situationen har delvis även förstärkts av kontakten via Facebook, där jag kommit i kontakt med flera av informanterna. Då jag blev inbjuden att bli medlem på en judisk ungdomsförenings egen Facebook-sida föll det sig även så att vissa av de personer jag hade träffat tidigare även skickade en så kallad vänförfrågan. Jag har gjort valet att tacka ja till alla förfrågningar, men inte själv ta initiativet. Jag tolkar en

vänförfrågan på två sätt – det ena är det enkla, att vi kom bra överens och vi delar nu ett intresse så varför inte vara vänner på Facebook? Det andra är att det också kan handla om ett sätt att plana ut en eventuell skillnad mellan informanten och mig, eftersom det ger en möjlighet att ta del av en viss privat information om mig. Jag har främst behandlat Facebook som en praktisk och möjlig kontaktyta, och den information som jag fått därigenom har bara fungerat som ett arbetsmaterial i likhet med foton och fältanteckningar, då jag exempelvis har sett vilka typer av frågor som diskuterats offentligt på föreningens sida eller vilka evenemang som tipsats om även om viss information har varit mer privat och personlig (jfr Hyltén Cavallius 2011, Gunnarsson Payne 2010). Vissa av informanterna är jag dessutom vän eller bekant med sedan innan, och de flesta kontakter har kommit via en gemensam bekant. Det brukar påpekas att objektivitet är den eftersträvansvärda normen inom vetenskap och en sådan skulle i så fall kunna försvåras av en privat relation. Etnologen Michelle Göransson skriver om detta i sin avhandling *Materialiserade sexualiteteter* (2012) och funderar över vad vi:et gör i en intervjusituation (Göransson 2012:34). Göransson menar att detta ”vi”, snarare möjliggör en djupare typ av diskussion och att det inte påverkar analysen och tolkningen av materialet negativt eftersom intervjusituationen skiljer sig från ett samtal mellan vänner (Göransson 2012). Detta stämmer med mina erfarenheter och jag ser därför kombinationen av intervjuer med dittills helt okända personer och intervjuer med vänner eller bekanta som något positivt vilket har berikat materialet och mina möjligheter till analys.

Som jag redan påpekat kommer intervjumaterialet i den här studien arkiveras på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Detta har ställt särskilda etiska krav under och efter insamlingsprocessen då ISOF, där arkivet ingår, som myndighet lyder under offentlighetsprincipen. Materialet har behandlats på det sätt som rekommenderas i Vetenskapsrådets riktlinjer i ”God forskningssed”. Jag har informerat informanterna om att allt material kommer att arkiveras och således vara möjligt att användas under många år framöver. Informanten informerades i förhand om studiens syfte och att deras medverkan är frivillig, samt att de kan dra tillbaka sin medverkan om så önskades, före det att intervjun genomförts. Dessutom finns det här en etisk problematik gällande den fokuserade urvalsgruppen, då det handlar om den judiska minoriteten som kan känna sig utsatt och inte vilja kartläggas offentligt, på grund av risk att utsättas för hot med antisemitiska förtecken. Detta är självklart en aspekt som måste hanteras och behandla på ett etiskt korrekt och respektfullt sätt. Anonymitet är ett sätt att möta detta krav.

Disposition

Uppsatsen är disponerad på följande vis; efter det inledande kapitlet där jag har presenterat syfte, teoretiska utgångspunkter, metod och material följer nu tre kapitel som är baserade på det empiriska materialet. Det empiriska materialet är strukturerat utifrån tre teman; att *minnas*, att *göra* och att *tillhöra*. Dessa teman återkom på ett eller annat sätt i alla intervjuer. Det går inga vattentäta skott mellan dessa kapitelteman, de vävs ibland samman och de teoretiska begreppen återkommer och används i olika omfattning i alla kapitel.

I det avslutande kapitlet*, Now let's eat! – sammanfattning och analys,* knyts uppsatsens olika teman samman. Här återkopplar jag till de mest centrala delarna i de föregående kapitlen och materialet analyseras i sin helhet, för att skapa en överblick och bidra med en samlad redogörelse för de mest utmärkande spåren i materialet. Efter detta kommer slutligen ett avsnitt där möjligheter till vidare forskning presenteras.

KAPITEL 2

Mat som minnets materialitet

> Att vara jude är att göra - inte att tro! Om jag gör judiska grejer… det är så jag befäster min identitet. *Nina*

Att leva judiskt är att praktisera. Tanken är viktig – men praktiken är viktigare. Citatet från Nina här ovan belyser på ett kärnfullt vis en typ av reflektion som jag har jag stött på flera gånger under fältarbetet och i samtalen med informanterna. Den judiska tillhörigheten *görs.* Judiskhet kan praktiseras och manifesteras på många olika sätt men ett av de allra tydligaste är att hålla kosher. I intervjuerna har informanterna fått prata och berätta om sina erfarenheter och tankar kring traditionell judisk mat och kosherhållning, och i en del fall har vi dessutom ätit och tillagat mat tillsammans. I dessa fall har det blivit mycket tydligt att matlagningen fungerar som ett sätt att materialisera traditioner och minnen. Materialiserandet kan tolkas som en kommunikativ minnesprocess som kommer till livs genom sociala praktiker. Dessa praktiker kan förstås som ett gemensamt återblickade; som ett sätt att minnas och ett sätt att upprätthålla de judiska traditioner som så många gånger har varit utsatta för hot från omvärlden. Det är något som *görs* i familjen och släkten, och vid intervjutillfällena blir det också ett sätt att materialisera traditioner och en historia och på så sätt visa det för mig som utomstående. Maten och praktikerna runt om är ett sätt uttrycka sin tillhörighet i den judiska gruppen till vardags.

Med utgångspunkt i maträtter och matregler som ses som traditionellt judiska, kommer jag i det här kapitlet diskutera relationen mellan minnen och materialitet; hur det materiella pockar på uppmärksamhet, kräver att man aktivt orienterar sig i det sociala och det fysiska rummet genom att fungera som påminnelser (se även Nylund Skog 2012, Ahmed 2006). Utifrån ett fenomenologiskt perspektiv spelar tingen stor roll i detta och jag tolkar här både mat, recept, bestick och porslin som betydelsebärande föremål med olika grader av

beständighet och betydelse. Hur görs positionen *judisk*, och hur kan detta förstås genom att prata om mat?

Maten, traditionen och historien

Den judiska maten är fylld med symbolik och berättelser och här återfinns ett stort antal tydliga symboler. Pesach som firas till minne av uttåget från Egypten, där det judiska folket flydde från ett liv som slavar är en av de mest symbolfyllda högtiderna. På den traditionsenliga Seder-tallriken finns bland annat bittra örter som skall symbolisera slaveriets bitterhet, ett köttben som symbol för Pesach-offret och det osyrade matzobrödet som symboliserar att man vid flykten ur Egypten fick så bråttom att brödet inte hann jäsa (Fried m.fl. 2003:65-66). Vid Chanukka lagar man potatisplätten latkes som steks i en stor mängd olja, där oljan återknyter till berättelsen om att en liten mängd olja räckte i åtta dagar och på sätt räddade det judiska folket undan umbäranden. Maträtterna fungerar som ett slags betydelsefull rekvisita genom vilka man berättar högtidens historia.

Det judiska folkets historia är en berättelse om förflyttning och förskingring. Det här är också något som materialiseras i mattraditionerna och syns genom användningen av råvaror och kryddor. I traditionella judiska rätter kan man skönja spåren efter rörelsen över Nordafrika och central- och öst-Europa, från den marockanska baba ganoushen till de östeuropeiska syrade gurkorna (Fried m.fl. 2003). Utöver smakerna och maträtterna är reglerna kring vad man kan och in te kan äta en viktig del av den judiska mattraditionen. *Kashrut*, som det sammantagna regelverket kring kosherhållning kallas, är ett förhållningssätt till ätande och råvaror som till stor del har en religiös grund. Dessa påbud finns i både Toran och i Talmud.[11] Enligt den religiösa traditionen får man till exempel inte blanda kött och mjölk, äta skaldjur eller fisk utan fenor och fjäll (exempelvis ål) och inte heller äta fläsk. Här finns också föreskrifter för hur kött skall slaktas och hur föremål som används vid tillagning och ätandet ska behandlas (Fried m.fl. 2003, Andersson & Peste 2008).

[11] Toran; de fem moseböckerna, är judendomens bibel och Talmud är den omfattande textsamling där ett stort antal etiska och filosofiska frågor kring judisk praktik, livet och religionen diskuteras. Detta är det som brukar åsyftas gällande studier inom judendomen; judaistik (Groth 2002:94-97).

Den första måltiden

Under det inledande mötet med fältet i mars 2012 tydliggjordes först och främst en sak; att min egen okunskap i ämnet var omfattande. Inför intervjun med informanten Katja hade jag förberett mig genom research kring judiska ritualer och de judiska matreglerna, skrivit ner ett antal frågor och teman som jag hoppades kunna få svar på under vår lunch i hennes hem i centrala Stockholm. Då Katja och jag är goda vänner sen ett flertal år tillbaka kände vi oss båda bekväma och vana i situationen, även om mitt syfte helt klart var annorlunda den här gången än de många andra gånger vi träffats och ätit i hennes hem. Jag hade i förväg förklarat premisserna och en aning naivt och hoppfullt bett om en ”judisk lunch”, utan att riktigt veta vad det var jag var ute efter. Huvudsyftet var att vi genom den judiska maten skulle kunna prata om hur hon uttrycker sin judiskhet i vardagen och hur dessa traditioner och ritualer positionerar henne som ung svensk judinna idag. Redan denna inledande förfrågan, om en ”judisk lunch”, avslöjade omgående min okunskap då Katja någon minut efter min ankomst ropar inifrån sitt gråmålade lilla kök: ”Det är svårt det här med vad som är judisk mat, det beror ju på var man kommer ifrån, vilket land… Jag har gjort en liten blandning, av österrikisk och mellanöstern, det kanske är konstigt” (intervju mars 2012).

Vår måltid bestod av olika rätter inspirerade av Katjas familjs ursprungsländer, det serverades ungersk/östeuropeisk borsjtj, en syrlig smetana från samma region, varma pitabröd, tabbouleh och stark, vitlöksdoftande hummus som fick representera hennes egna erfarenheter av att ha levt i Israel ett drygt år som litet barn. När Katjas familj återvände till Sverige började Katja i vad informanten själv väljer att kategorisera som ett ”vanligt svenskt dagis” utan någon koppling till den judiska religionen eller traditionerna. Tidigt under vårt samtal börjar vi tala om hur de judiska traditionerna har varit närvarande i Katjas liv. Katja berättar:

> Jag tror att när man är en etnisk minoritet... som vi är... att det blir extra viktigt. På ett sätt känner man sig ju extra konstig också, men...
> Sofia: Hur då?
> Katja: Asså, när jag var liten. Då tyckte jag det var jobbigt att inte vara som alla andra! Särskilt kring jul och så där, det är ju jul egentligen som folk bryr sig om. Det är ju då det blir religiöst i Sverige det är det ju inte annars...
> Sofia: Men hur […] att du kände dig konstig, […], när blev det tydligt?

> Katja: Ja det var väl… sen tyckte jag ju att jag såg annorlunda ut. Nu gick ju jag i judisk grundskola. Jag gick ju först på ett vanligt svenskt dagis och där såg jag ju annorlunda ut. Det fanns ju, ja det var liksom i en väldigt vit, trevlig medelklassförort [skratt] så där kände jag mig annorlunda.
> Sofia: Blev du behandlad annorlunda också?
> Katja: Det tror jag inte, inte som jag minns det egentligen. Men jag ville väldigt gärna vara blond och heta Anna och ha uppnäsa. Dom där känslorna kan jag faktiskt få idag också, men inte så ofta eller mycket.

Katja håller en del av kosherreglerna och hon funderar över hur det hade varit om hon endast hade ätit koshermat även som liten. Hon tror att det faktum att hon inte gjorde det förenklade för henne och påpekar att det hade varit jobbigt att sticka ut ur gruppen mer än vad hon själv uppfattade att hon gjorde. Hon minns att hennes mamma ibland kom till dagiset och berättade om judiska traditioner vid judiska högtider och att de flesta barnen tyckte att det var spännande men inte särskilt märkligt eller annorlunda. Under resten av grundskoletiden gick Katja i en judisk skola, där de judiska ritualerna ständigt var närvarande. Katja inleder citatet ovan med att konstatera att hon definierar den judiska gruppen som en etnisk minoritet, och benämner sedan dagiset som *vanligt* och *svenskt*. Det går alltså att se en tydlig skiljelinje mellan vad Katja uppfattar som ovanligt (det avvikande) och vanligt (normen). De judiska traditionerna är alltså ett sätt att hålla fast vid en position som judisk, som kan kopplas till en större grupp, vilket blir synligt i hennes val av ord: ”När man är en etnisk minoritet... som vi är... att det blir extra viktigt.” Jag tolkar det här som ett sätt att skapa en position som trots att den är i minoritet, ändå är ett tydligt *vi*. Det är ett återkommande tema som syns i både Katjas uttalanden och i flera av de andra intervjuerna. Det primära skälet till att utöva och upprätthålla traditionerna är för att det är så man uttrycker tillhörighet och, som Katja påpekar, är något som behöver förstärkas då man är i minoritet. I nästa citat, där jag ber Katja berätta om vilka traditioner som känns viktigast för henne som judinna, fokuserar hon just på de tillfällen som får henne att känna sig som en del av något större, som en del av sin släkt och en del av deras gemensamma historia. Att upprätthålla shabbat och gemensamt utföra denna praktik kontinuerligt blir ett materialiserande av de minnen som den judiska diasporan bär med sig. Katja uttrycker sig så här:

> Sofia: Vilka traditioner… ritualer är viktigast för dig?

> Katja: Sånt som håller ihop min familj, min 'grupp', alltså till exempel att vi, att jag åker hem till min mamma varje fredag och äter middag på shabbaten […] det är ju mycket att man gör någonting tillsammans, ritualer…
> /…/
> Markeringar när det händer stora saker, födslar, begravningar […] att man har vissa sätt att göra saker, som skapar en fast punkt i tillvaron.
> Sofia: På vilket sätt då?
> Katja: Ja… att det finns rutiner, vissa sätt hur man gör saker. Och att jag tycker att det finns nån sorts trygghet, liksom en tillfredställelse att veta att så här gjorde mormor och mormorsmor och hennes mamma i all evinnerlighet. Och samma känsla kan ju vara väldigt handikappande för vissa... eller ja det kan den ju vara också. Men ger ändå nån sorts trygghet. Också.

Genom sina till synes enkla svar beskriver Katja ett tydligt behov av att kunna positionera sig som judinna, i både tid och rum. Hon lyfter fram familjens ritualer som extra viktiga för henne, genom dessa skapar hon fasta punkter i tillvaron. Katja säger att hon finner en trygghet i att kunna se tillbaka på sina mormödrar och veta att de gjorde samma saker under deras levnadstid som hon gör nu. Traditionerna är till för att skapa ett vi som sträcker sig över tidsliga gränser. Samtidigt förklarar hon att detta kan kännas "handikappande", vilket jag tolkar som ett sätt att ta avstånd från minoritetspositionen. Ordet "handikappande" kan tolkas som ett sätt för Katja att uttrycka att hennes handlingsutrymme är kringskuret på grund av de förväntningar som kommer med starka traditioner. Detta syns även i det tidigare citatet då hon förklarar att hon fortfarande kan önska att "hon hette Anna och hade uppnäsa", ett uttalande som förkroppsligar Katjas vilja att vara vanlig, att ingå i majoriteten. Vårt samtal, som tog sin början i maten och matens betydelse, ledde vidare och i citaten ovan framgår alltså ett tydligt tema; tillhörighet och utanförskap i relation till den normativa majoriteten. När Katja berättar om sin skolgång uttrycker hon tydligt att det fanns en underliggande känsla av att inte höra till.

Katja förklarar för mig att hennes dagis låg i ett område som var en "vit, trevlig medelklassförort". Genom att uttrycka sig så återger Katja en upplevelse av att hon inte var tillräckligt "vit" för att kunna passera som "vanlig", trots att hon inte uttryckligen blev annorlunda behandlad. Katjas släktingar kommer främst från de ungersktalande delarna av Rumänien, Tyskland och Ungern men är själv den tredje generationen i Sverige, med båda sina föräldrar födda i Sverige och Katja benämner själv sig och sin släkt som delar av en

svenskjudisk familj. Som Susanne Nylund Skog har visat i tidigare studier (2006, 2012) kan den judiska gruppen på många sätt upplevas som väl integrerad i det svenska samhället, men det behöver inte innebära att gruppen inte är förtryckt eller utsatt (Nylund Skog 2006:104). Det här leder snarare till att de problem som drabbar den judiska gruppen i Sverige osynliggörs. Det var allra främst när det offentliga rummet upptogs av kristet religiösa traditioner (såsom julen) som Katja ”[…] kände sig extra konstig” (intervju mars 2012), eftersom hon inte var en del av detta. Det här kan förstås som en effekt av den osynliga norm gällande religioner eller religiös tillhörighet som finns i Sverige, där det sekulära alternativt det kristna är en självklarhet. Förväntningarna på att den judiska gruppen skall vara assimilerad och därmed en del av normen skapar en upplevelse av ambivalens inför att vara en del av majoritetssamhället – samtidigt som den judiska tillhörigheten är stark för individen. Liknande uttalanden återkom i andra intervjuer, där informanterna förklarar att de traditioner i samhället som har en tydlig koppling till kristendomen har fått dem att se på sig själva som avvikande. I intervjun med Gabriella förklarade hon att det var i samband med skolavslutningarna i kyrkan, som hon började tänka i termer av sig själv som ”judisk”. När hon deltog i ceremonierna i kyrkan upplevde hon skuld och oro för att hon gjorde något som stred mot hennes religion (intervju februari 2013). Genom att skolan, som i Gabriellas fall, använde sig av kyrkans lokaler, sånger etc. som av det normativa majoritetssamhället anses som sekulära men som i allra högsta grad upplevs som ett religiöst uttryck för dem som inte delar denna tro, producerar den kristna/sekulära normen en annorlundahet.

I de intervjuer jag har gjort har jag alltid ställt frågan om huruvida informanten håller kosher eller inte, och svaren har varierat. Vissa är väldigt noga med reglerna, medan andra upplever dem som alltför krångliga och någon hävdar med emfas att maten är fullständigt oviktig för hur de upprätthåller en judisk identitet. Svaren och samtalen vittnar dock om att de aktivt förhåller sig till kashrut, oavsett om de följer reglerna eller inte. Jonathan resonerar på följande vis:

> Det sitter sen barnsben. Judisk skola, kosherhem, shabbesmiddagar, 'jewish guilt'. [...] Allt genomsyras av det judiska. Oavsett om man tar avstånd från vissa aspekter eller inte. Jag går inte ofta i synagogan till exempel, men det är betydligt mycket viktigare för mig att hålla kosher än att gå i synagogan, därför att … det är en identitetsfråga. *Jonathan*

Informanten Jacob resonerar sig i liknande banor som Jonathan, och lyfter fram kosherpraktiken som mycket viktig för honom i vardagen. Att hålla kosher är ”det mest påtagliga, det mest påträngande i vardagen, men också den minsta uppoffringen” (Jacob intervju juli 2012). Att helt eller delvis hålla kosher blir ett sätt att praktisera judiskt liv som upplevs som förhållandevis enkelt. Men Jacobs uttalande kan även tolkas på ett annat sätt förutom att det för honom själv upplevs som ”enkelt”. Intervjuerna har visat att maten kan ses som en markör som pekar ut informanterna som normavvikande eller normbrytande. Under intervjun förklarade Jacob att det ”påträngande” är det som syns utåt, som gör att man urskiljs från ”de vanliga”. Jacob säger alltså att kosherhållningen är en tydlig och förhållandevis enkel handling för den som vill uttrycka sin judiska tillhörighet, men att denna handling upplevs som påträngande för samhället runt om. För Jacob är upprätthållandet av kosherreglerna en påminnelse i vardagen, ett sätt för honom att minnas den judiska tillhörigheten. Han förklarade också att han anser att det är viktigt att hålla fast vid vissa traditioner eftersom han menar att det ständigt finns en risk att ” bli allt för assimilerad”. Att ta avstånd från vissa råvaror och att göra aktiva val kring maten – ”Allt det där man inte gör” (intervju juli 2012) – är en praktik där han själv aktivt positionerar sig som jude i relation till det omgivande icke-judiska samhället. Materialiseringen av den judiska tillhörigheten blir således ett sätt att införliva traditioner med lång historia i vardagslivet, som annars till stor del präglas av göromål som inte kan sägas vara specifikt judiska.

Att göra minnen

Sociologen och minnesforskaren Paul Connerton lyfter framförallt fram två typer av sociala praktiker, vilka han menar är extra viktiga för upprätthållandet av gemensamma minnen; *commemorative ceremonies* (ung. minneshögtider eller jubileumsceremonier) och *bodily practises* (Connerton, 1989:7). Han anser att dessa performativa handlingar är de mest betydande, eftersom de båda är ett slags ritualer som utförs socialt (a.a). Religiösa minneshögtider kan vara ett tydligt exempel, där människor genom sociala situationer kontinuerligt befäster en betydande (historisk) händelse, minnen eller erfarenheter genom performativa handlingar. I dessa performativa handlingar vidareförs erfarenheter och minnen genom praktiska utövningar och vanor, vilket således betyder att vi på så sätt faktiskt fysiskt utövar delade minnen. Matlagning och att äta traditionella maträtter går att förstå som minnesbevarande performativa praktiker, vilket innebär att de är i sig upprätthållande av

minnet/traditionen samtidigt som de (re-)konstruerar den när den utövas. Händelseförloppet kan liknas vid ett kretslopp av minnesskapande praktiker som får genomslagskraft eftersom de utförs i sociala sammanhang, där både talhandlingar och fysiska ritualer är av stor betydelse för att minnet skall föras vidare. Genom att återvända till dessa minnen, utöva dem genom återkommande traditioner (såsom att fira shabbat varje fredag med familjen) och minneshögtider så positionerar man sig som tillhörande en grupp som globalt är långt större än den judiska minoritetsgruppen i Sverige. De performativa ceremonierna är en viktig del i att tradera och föra minnen vidare, både över rumsliga och tidsmässiga gränser (jfr Connerton 1989).

Under intervjun med Katja frågar jag henne om och på vilka sätt hon anser att mat och judiska traditioner hänger ihop. Hon konstaterade då att ”Allt är mat!”. Tidigare studier visar att mat fungerar som påminnelser om en tid som flytt och mat kan vara ett sätt att aktivera minnen (Burstedt 2001, Kravva 2001). Informanterna som intervjuats i denna studie är unga och har själva inte upplevt andra världskriget; därför har de inga egna minnen från den här tiden. Det är dock tydligt att flera av informanterna har ärvt sina äldre släktingars trauman som bland annat tagit sig uttryck i en problematisk relation till mat och ätande. Det Katja menar när hon säger att allt är mat, är inte bara att de judiska högtiderna byggs upp kring matens symbolik. Hennes uttalande kan även tolkas som att det finns betydelser som sträcker sig bortom den religiösa eller kulturella symboliken i maten, som beror på att svält och brist på mat var en verklighet för de judar som levde i Europa under tiden för andra världskriget. Även många år efter krigets slut var denna upplevelse fortfarande kännbar, vilket de äldre släktingarna sedan för vidare till sina barn och barnbarn. Katja berättar om sina erfarenheter av detta:

> I min familj har det alltid varit väldigt mycket mat […]Dels så finns det väl en krigsskada, jag vet att… Ja det här med att alltid att det ska finnas mat hemma, att man aldrig ska vara hungrig att man liksom… Ja i fall kriget kommer.
>
> /…/
>
> Det är någonting jag kan se i andra familjer, bland mina judiska vänner, att de flesta har liknande historier. [...] Och överlag störda förhållanden till mat – min farmor kan ju inte slänga någonting, det har jag också svårt för, slänga bröd det får man ju inte göra!

Katjas uttalande visar tydligt hur historien är märkbar även i nuet. Man skall vara beredd på att kriget kan komma, även om det inte uttalas visas det genom att man ser till att det alltid finns mat i hemmet och genom att vara noga med att inte slösa, en praktik som Katja tagit efter. Precis som Katja sa i denna allra första intervju så har den här typen av berättelser återkommit i flera andra intervjuer. Vårvintern 2013 träffade jag Nora och Gabriella som båda berättade att deras släktingar som överlevt Förintelsen hade en mycket svår relation till sin judiska bakgrund. Detta resulterade bland annat i att släktingarna tog avstånd från både religionen och från andra judiska traditioner. Gabriella och Nora hade liknande erfarenheter som Katja, och de båda berättar bland annat om undanstuvad och gömd mat som hittats hos den gamla släktingen.

> Efter att min mormor hade gått bort hittade vi mjöl som hon gömt i sin garderob. Flera påsar staplade mot väggen längst bak… Ja om det skulle bli krig igen, antar jag." *Gabriella*

> Jag minns ju att det var alltid en speciell grej att äta hemma hos dem. Dels för att det var annorlunda mat, dels för att man skulle äta så mycket mat så att man höll på att spricka. Det hade väl också att göra med kriget. Att man, nån slags överlevnadsinstinkt. Vi var ju tvungna att äta... Vi sa alltid, 'OK ska vi till dom, då äter vi ingen frukost'. Äter säkert minst fyra portioner. Ja helt galet. [...] Det bara är på ett visst sätt, du måste äta mer! Sen när dom hade dött, så städade vi ur deras lägenhet då fanns det 80 kaffepaket ungefär. *Nora*

Alla tre informanterna talar om kriget och Nora ser släktingarnas förhållningssätt till maten som en överlevnadsinstinkt, att de ska äta mycket nu eftersom det inte finns garantier på att det finns mat i morgon och den gömda maten blir en tydlig markör för detta. Mjölpåsarna och kaffepaketen materialiserar de erfarenheter som de bar med sig från krigsåren. Att uttalandena om den äldre släktingens gömda mat återkommer tolkar jag som att detta är en typ av berättelse som betyder mycket för informanterna själva i processen av att försöka förstå vilken typ av trauman kriget skapat. Jag tolkar det som att informanterna använder sig av den här berättelsen för att själva skapa en relation till historien och att de på det viset skapar en position varifrån de kan förstå sin bakgrund och handlingar i dag.

Då och nu

Med en hänvisning till den franske sociologen Maurice Halbwachs skriver Jan Assman, egyptolog och kulturforskare, att minnen ”gör det möjligt att leva i sociala sammanhang, samtidigt som sociala sammanhang möjliggör minnen” (Assman 2008:109, min översättning). Informanterna har uttryckt att de har ärvt vissa minnen om sin släkt och om den judiska gruppens historia, och att dessa minnen påverkar dem dagligen. Ett exempel på detta är de svåra minnen som jag redogjorde för i stycket ovan. För att följa Jan Assmans resonemang är det genom minnen som relationer skapas. De minnen som informanterna återberättar rör inte bara den egna familjen, utan jag förstår dem även som sätt att skapa relationer till den judiska gruppen i stort. Detta visas bland annat genom att många berättelser är väldigt lika varandra både till innehåll och form. Historien är väldigt synlig i alla intervjuer jag har genomfört. Sveriges geografiska belägenhet har också medfört att många överlevande från andra världskriget kom just hit och bildade familj. Flera av de som intervjuats är barnbarn till överlevande, och även om jag inte ställde frågor specifikt om just detta kom informanterna in på hur denna bakgrund hade en fortsatt inverkan på deras liv än i dag. Nora uttryckte sig så här:

> De flesta rädslor kanske man kan vifta bort att ’nej nej det där händer inte’. Men det värsta är ju att även om man försöker det med det här, även om jag kanske är överdrivet rädd, så är det inte taget ur luften. Det blir så knäppt då – att om man har ett nedärvt trauma, att sen förstå att det traumat är fortfarande aktuellt.

Det som Nora hänvisar till här är den rasistiska retorik som är vanlig i vissa delar av samhället och som bland annat blivit synlig genom rasistiska sajter och kommentarstrådar på internet, eller genom våld och hot riktade mot olika minoriteter i Sverige. Hoten mot judar i Sverige har ökat under de senaste åren vilket Nora är medveten om och som hon visar genom att säga att rädslan inte är ”tagen ur luften”.[12] Hennes uttalande visar också hur hon försöker skapa en strategi för att hantera sin rädsla, då hon säger till mig att hon ”kanske är överdrivet rädd”. Hon ser hoten mot den judiska gruppen (och därmed mot henne personligen) som något som inte går att bortse ifrån, även om citatet visar att hon gärna vill se det som något som tillhör det förgångna. Hon har själv sett vad kriget har gjort med

[12] Rapport *Hatbrott 2011*, Brottsförebyggande rådet (BRÅ). Tillgänglig 1/5-2013. http://www.bra.se/bra/publikationer/arkiv/publikationer/2012-06-28-hatbrott-2011.html

hennes familj, men uttrycker också en viss förvåning över att det fortfarande aktuellt. Det som hände under andra världskriget påverkar Noras syn på sig själv idag, och positionerar henne på en plats där hon inte vill vara. Historien har fråntagit henne agens i sammanhanget och hennes judiska tillhörighet placerar henne i ett tillstånd av rädsla.

Under intervjun med Gabriella berördes samma tema. Hon återberättar en händelse som ägt rum tidigare samma dag då hon ätit lunch med några av sina kollegor:

> Sen kom vi in på att Sverigedemokraterna är det tredje största partiet [...] i landet jag bor. Det blir... väldigt viktigt att hålla på identiteten då liksom. Jag frågade mina kollegor då två män i femtioårsåldern, som inte är judar, 'Hur känner ni inför den här informationen liksom? Är ni rädda?' sa jag. Nä, [...] de kände sig inte personligen hotade eller rädda. Och det gör ju jag. Faktiskt.
> /…/
> Det [Förintelsen] bidrar till känslan av utsatthet, och att vara en del av en minoritet. [...] Det har hänt och det kan hända igen. Och det är dom känslorna som jag får idag på lunchen, när jag får veta […], att Sverigedemokraterna har blivit tredje största parti i Sverige. Och hur var det Tyskland på 30-talet? När jag har läst böcker om det här så kan jag tänka; om ni visste och såg varför gjorde ni inget? [...]Jag tror verkligen att det bidrar till identiteten, jag skulle inte säga offer [...]Det finns en väldigt stor ilska som jag inte riktigt vet var jag ska göra av. Jag tror att det bidrar till att jag vill behålla de här traditionerna som vi har pratat om. Om någon har försökt att utradera dig, för inte så länge sedan 70 år, och vi har med nöd och näppe överlevt. Inte i Minsk, inte i Skopje, några stycken i Budapest som lyckades ta sig till Sverige. Jag har verkligen känt att det är mitt ansvar att liksom leva, ha ett bra liv, få barn och föra vidare den här identiteten hur jag nu ska göra det på ett sekulärt sätt? Och så finns ju berättelserna, min morfar, dom bodde i Budapest han och hans familj dom bodde i ghettot men han hade en klok mamma, enligt vår familjehistoria, som lyckades muta någon portvakt... [...]Farfars familj som bodde i Berlin, som när han var 13 smög han till något stort torg där Hitler höll ett tal...

Gabriellas första citat visar på att hon mäter sin upplevelse av utsatthet gentemot hennes icke-judiska kollegor. Insikten om att det rasistiska partiet Sverigedemokraterna vunnit nya väljare i hennes land, förstärker hennes vilja att hålla kvar i det judiska och förtydliga den positionen. När vi sedan pratar vidare kopplar Gabriella ihop Förintelsen med vetskapen om

att Sverigedemokraterna är på frammarsch och gör det väldigt tydligt att hon ser på den här utvecklingen på samma sätt som hon funderar över vad som hände i hennes far- och morföräldrars länder; varför var det ingen som försökte stoppa nazismen? Hennes vilja att bibehålla traditionerna förstår jag som ett sätt att hantera det trauma som finns i familjehistorien. Hon skapar också tydliga linjer mellan sig själv och de judar som mördades under andra världskriget, genom att använda orden ”utrota *dig*” och ”*vi* har [...] överlevt ”. Gabriella pendlar mellan *då* och *nu* och använder dessa (tid-)punkter för att orientera sig mot framtiden då hon förklarar att hon ser det som sitt ansvar att skaffa barn och på så sätt finnas kvar – samtidigt som hon också lyfter fram att det är svårt för henne eftersom hon lever i ett sekulärt samhälle och ser sig själv som sekulär. Sedan vänder Gabriella tillbaka till dåtiden och ghettot i Budapest och de berättelser om överlevande som finns i hennes familjehistoria; här skapar hon en privat motståndsberättelse där hennes släktingar bröt mot regler men som ändå (eller tack vare det) lyckades överleva, fly och upprätta nya liv i Sverige. Både Katja, Nora och Gabriella har väldigt tydliga uppfattningar om att detta är något som påverkar dem idag, och ännu mer när de nu blivit lite äldre, trots att medvetenheten alltid har funnits där även som barn. Det starka förhållandet till historien tolkar jag som ett sätt att hålla samman den judiska diasporan över både tid och rum, eftersom detta skapar en gemensam bakgrund och ett gemensamt mål; att finnas kvar.

KAPITEL 3

Att göra rätt

I det här kapitlet vill jag lyfta fram kunskap och viljan att göra rätt, som jag tolkar som två viktiga beståndsdelar i informanternas berättelser. Motsatsparet *kunskap* och *okunskap* är återkommande teman i intervjuerna, två positioner som skapar en relief mot vilken informanterna mäter sin egen judiskhet både inom gruppen och utåt. Detta har visats genom återkommande kommentarer där informanten uttrycker en oro för att berätta en bibelberättelse på ”fel sätt”, eller för att inte känna till alla detaljer kring varför en tradition utövas på ett specifikt sätt. Det är dock mycket viktigt att fundera på min och studiens inverkan på informanterna i just den här frågan. De tolkningar jag gör bör förstås i ljuset av min position på fältet; som icke-judinna, men också som en representant från den akademiska världen som genom min studie gör anspråk på att ”få veta sanningen”. Det här kan vara ett skäl till att viljan att uttrycka sig korrekt framträder så tydligt i intervjusituationerna – särskilt med tanke på att materialet arkiveras och skall kunna användas även för framtida forskning. I alla kontakter med informanterna har jag försökt vara så tydlig som möjligt med att jag inte är intresserad av en historiskt korrekt redogörelse, utan att mitt fokusområde är deras erfarenheter och upplevelser, för att på så sätt försöka få dem att inte känna en oro över deras prestation under vårt samtal.

Det blev tydligt att det är en viss typ av kunskap som är mer önskvärd; den kunskap som ger informanterna verktyg för att kunna *göra* rätt. Dock finns här en paradoxal relation mellan kunskap och görande, då flera informanter ger uttryck för att det finns en hierarki mellan praktisk kunskap och en mer intellektuell kunskap; såsom att kunna tolka Talmud, känna till den historiska och politiska utvecklingen i Israel eller att kunna jiddisch eller hebreiska. Jag har tolkat informanternas uttalanden som att det är den intellektuella kunskapen som skattas högre i intervjuerna med mig. Samtidigt sägs detta emot när de själva förklarar vad det

innebär att leva judiskt då man lyfter fram görandet; de judiska praktikerna i vardagen, som det allra viktigaste för dem. Mönstret av de motsägelsefulla uttalandena blev tydliga först efter ett antal intervjuer, men det som jag blev uppmärksam på allra först var det motstånd som jag beskrev i metodavsnittet. Det som inledningsvis verkade vara en ovilja till att ställa upp på en intervju blev efterhand ett tydligt mönster, som jag förstod grundades i en oro över att inte kunna tillräckligt mycket för att kunna medverka i en intervju där vi skulle ha utgångspunkten i matlagning. Insikten om detta gjorde att jag ville fundera vidare kring kunskapens position och vad det här kunde ha för betydelse för informanterna själva, och i ett större perspektiv. På vilka sätt kan det här relateras till informanternas erfarenheter av att tillhöra en grupp som kategoriseras som nationell minoritet i Sverige? Jag kommer i det här kapitlet att diskutera hur kunskap kan relateras till konstruerandet av positionalitet, och på vilka sätt interna hierarkier och förväntningar synliggörs genom uttalanden som handlar om ”att göra rätt”.

Ideal och praktik

En förmiddag i slutet av februari 2013, nästan precis ett år efter jag genomförde min första intervju på fältet, träffar jag Nina på hennes arbetsplats i centrala Stockholm. Vi har träffats förr, under ett tidigare stadie i mitt fältarbete, och jag vet därför att Nina är en av få bland informanterna som har studerat ämnet judaistik på högre nivå. Vi sätter oss ner i en tom del av arbetsplatsen, där stolar och bord står uppställda på ett sätt som gör att lokalen ser ut som ett café. Nina ställer fram kaffe och vatten till mig. Arbetsplatsen är en judisk kulturorganisation där frågor om judisk kultur, tradition och historia behandlas vilket betyder att Nina på sätt och vis dagligen arbetar med den typen av frågor som vi ska prata om. Vårt samtal den här förmiddagen rör sig fram och tillbaka genom de teman som alla intervjuer i studien byggs utifrån; uppväxten, skolan, traditioner, Israel. I Ninas intervju finns ett mycket tydligt fokus på vikten av att besitta kunskap. Nina förklarar att det alltid har varit viktigt för henne att ha kunskap om judiska traditioner och om historien, vilket bland annat ledde till hennes val av eftergymnasiala studier, då hon läste judaistik på universitet i både Sverige och i Israel. Hon har, liksom flertalet av de andra informanterna, varit elev på den judiska grundskolan Hillelskolan men började där först i mellanstadiet. Hon beskriver sitt möte med klassen och sina förväntningar på den på följande vis:

> Vi har alltid hållit kosher hemma, vi har firat högtider, vi gick i söndagsskola; religionsskola när vi var små [...] vi åkte på det judiska sommarlägret. Vi har alltid haft det judiska hemma, väldigt starkt. Mer än vad jag upplevde att mina klasskompisar hade det när jag började på Hillelskolan. Jag trodde att alla skulle vara jättereligiösa, eller kanske inte bara religiösa. Jag trodde att de skulle kunna så mycket, att de skulle vara så mycket mer judar och det var dom inte! Det var väldigt få som visste hur kashrut fungerar. [...] Dom gick ju i en judisk skola, då var man väldigt mycket jude. Jag har ju förstått som vuxen sen, att det är tvärtom att får man det hemifrån så sitter det ju.

Nina visar genom det här uttalandet att hon tar det judiska på stort allvar. Hon börjar med att berätta för mig att hon är uppvuxen med att upprätthålla kosher; här blir kosherhållningen ett sätt som gör det möjligt för Nina att både bevisa och manifestera sin judiska identitet och dessutom ett sätt att mäta sina klasskamraters eventuella kunskaper. Nina hade starka förväntningar på att hennes nya klasskamrater skulle ha en väldigt stark och tydlig judisk identitet. I detta relativt korta citat använder hon ordet ”mycket” i relation till positionen ”jude” två gånger, vilket tyder på att hon uppfattar det som att det går att vara *mer* eller *mindre* judisk. Hon hade en förväntning på att de andra eleverna skulle kunna mycket och det framgår att hon nästan blev besviken över att denna förväntan inte möttes. När Nina skall förklara sin egen judiska bakgrund börjar hon som synes i maten vilket är en typ av kunskap som har en väldigt tydlig koppling till praktiker och görande. När vi fortsätter intervjun vill Nina vända sig ifrån detta, genom att påpeka att maten inte betyder särskilt mycket för henne, och säger då på följande vis; ”Det finns inget judiskt i gefilte fish! Du kan inte ta med dig den till andra sidan världen och känna en gemenskap…” Hon menar att det snarare är i Torans texter som den judiska gemenskapen finns. Hon uttrycker här en vilja att orientera sig bort från materialiteterna, men för att beskriva sin eller andras judiskhet använder hon ändå maten, en strategi som Nina inte är ensam om. När jag träffar Mikaela, som är uppvuxen i en familj där den ena föräldern har judisk bakgrund, kretsar en stor del av intervjun kring hennes funderingar på att uppfattas som mer eller mindre judisk:

> Det är ju någonting som jag tampas lite med, att någon skulle se ner på mig eller tycka att jag var mindre judisk eller slapp eller... inte en bra judisk tjej!? Konstigt - jag vet inte ens varför jag skulle vilja vara det. Vad är det som är så bra… jag lägger ingen värdering i att vara judisk eller inte judisk. Jag är judisk. Men [...] jag försöker inte låta

> andra personer lägga den värderingen på mig, att jag ska känna mig sämre för att jag inte håller kosher.

Återigen är kosherhållningen central för att förklara sin judiska tillhörighet, men för Mikaela som inte håller kosher blir koshernormen istället ett problem som hon måste förhålla sig till. Hon framhåller väldigt tydligt att hon ”är judisk”, vilket visar på att hon har blivit ifrågasatt. Jag ser Mikaelas citat som ett sätt att göra ett slags motstånd mot det förväntade, genom att inte hålla kosher bryter hon de interna normerna, något som självklart inte är oproblematiskt. Om man ser till materialet i sin helhet är kosherhållningen en mycket viktig praktik som återkommer gång på gång i alla intervjuer, även i de intervjuer där informanten valde bort alternativet att laga mat med mig.

Kashrut är en samling förhållningssätt och regler vilka man som jude ”bör” känna till, och den som har djup kunskap kring dem har också möjlighet att kunna praktisera reglerna i sin helhet. Här finns tydliga skiljelinjer mellan vad som uppfattas som rätt och fel. Samtidigt är det komplicerat att följa dessa regler här, eftersom det svenska samhället inte är anpassat efter kosherreglerna. Informanterna återkommer därför till att det inte är möjligt att leva på ”rätt” sätt. Det leder till en slags konflikt mellan kunskapen och handlingen som informanterna försöker hantera genom att göra ett motstånd och till exempel förklara att maten är helt oviktig för dem eller genom att anpassa sitt utövande efter rådande förutsättningar. Vid flera tillfällen har jag stött på uttrycket *Stockholms-kosher* vilket innebär en förenklad kosherhållning där man bland annat väljer bort fläsk och skaldjur. Detta är inte unikt för Stockholm, det finns även andra varianter såsom *London-kosher* eller *New York-kosher*. Min tolkning är att detta är ett sätt att förklara vad som sker i sekulära storstäder där religionen och traditionen har fått en mindre framträdande roll. De informanter som har använt sig av det här uttrycket har haft en ironisk ton i rösten vilket jag har tolkat som ett sätt att visa för mig att Stockholms-kosher inte är det önskvärda sättet att leva på men att det är den enda möjliga lösningen av praktiska skäl. Storstäderna får i dessa uttryck alltså fungera som representationer för platser där man inte lever rätt. Jag tolkar det som en jämförelse med Israel som då representerar den plats där finns möjlighet till att leva och praktisera ett judiskt liv på ett korrekt sätt. Att man använder begrepp som Stockholms-kosher kan alltså ses som ett sätt att upprätthålla en norm, som för de flesta judar i sekulära eller icke-judiska samhällen är väldigt svår att leva efter. Konflikten ligger här i relationen mellan idealet och praktiken. Flera av informanterna berättar att de ser på kosherhållning

som ett sätt att bli påminda om sin judiska identitet flera gånger dagligen, men det här innebär också att man blir påmind om att man inte har möjlighet att utöva kunskapen på ett korrekt sätt.

Att göra rätt som minoritet

Flera informanter har pratat om vad jag förstår som ett kunskapskomplex, genom att berätta om att det alltid finns någon som kan mer än vad de själva kan. Jag tolkar dessa uttalanden som ett sätt att pröva sin egen och andras position i den judiska gruppen, i relation till det omgivande (icke-judiska) samhället. Med hjälp av Floya Anthias positionalitetsteori (se t ex Anthias 2004, 2012) kan tillgången till en specifik kunskap förstås som en viktig del i ett ständigt föränderligt identifikations- och positioneringsarbete (jfr Anthias 2004:200, 210). Anthias påpekar att det är i sammanhang (geografiska, sociala etc.) där vi känner oss osäkra som vi letar efter en stabilitet i vår identitet, och att detta är en effekt av behovet att känna tillhörighet som förstärks i situationer där vi har erfarenheter av att vara i minoritet eller i ett utsatt läge (Anthias 2004:199-200). Det är något som blir väldigt tydligt i de delar av intervjuerna där vi har talat om informanternas erfarenheter av att vara i en judisk majoritet, efter att ha bott i eller varit på semesterresor till och i Israel. Informanterna berättar att de då inte behöver vara lika tydliga i uttrycket av sin judiska identitet eftersom den där är norm.[13] Men på de platser där den judiska tillhörigheten inte är i normativ majoritet blir kunskapen ett viktigt redskap för att manifestera sin tillhörighet för att, i linje med Anthias teori, säkerställa sin identitet i ett sammanhang som är instabilt.

Sedan 1999 har den judiska gruppen erhållit en status som en av Sveriges nationella minoriteter. [14] Att bli utnämnd som nationell minoritet kan innebära en rad positiva effekter, såsom att få upprättelse för ett strukturellt förtryck som subventionerats av staten. Men att kategorisera vissa grupper som minoriteter är komplext, och för att kunna göra denna kategorisering behöver man luta sig mot en särartspolitik (Kamali m fl. 2006). Det kan finnas skäl till att fundera över huruvida informanternas vilja att göra rätt också kan ha en bakgrund i detta särskiljande, då ett av huvudskälen för att kategorisera grupper som

[13] En vidareutveckling av informanternas relation till Israel kommer i nästföljande kapitel, kap. 4.
[14] Övriga nationella minoriteter är i dags dato; romer, samer, sverigefinnar och tornedalingar. Mer information kan läsas på http://www.minoritet.se/ Tillgängligt 4/4-2013.

nationella minoriteter är att ”verka kulturbevarande” eller, som det uttrycks i urvalskriterierna, att det ska finnas en vilja att bevara gruppens identitet.[15] Det här innebär alltså att den grupp som blivit kategoriserad som nationell minoritet ska visa en vilja att till exempel vidareföra kulturarv och verka för att bevara gruppens minoritetsspråk. Det som kan bli mycket problematiskt med en sådan förväntan på en minoritet är att det inte skapar något utrymme för att förändra och utveckla det judiska i takt med tiden, och det finns en risk att det blir ett reservat för det som förväntas vara judiskt. Förväntningarna på att göra rätt formulerades i flera av intervjuerna. Naomi och Gabriella resonerar så här:

> Mamma läser innantill, för att det är ju mamma och inte pappa [som är judisk] – så att det är ju en kvinna som läser helt plötsligt men... Jag tror inte att vi gör det rätt eller någonting, men jag tror att det har varit väldigt viktigt för henne och ibland när man var ung så tyckte man att det kändes lite så här krystat och fel för det var ju inte... på riktigt heller. Men det var ju hennes dröm om en stor judisk familj - som aldrig slog in riktigt, som aldrig blev. *Naomi*

> Man har fått med sig som ett paket av en identitet. Som till exempel handlar om att göra… och då kan man ju få dåligt samvete av att, som jag sa, av att man inte håller kosher som vi inte har gjort eller alla högtider och det är massor som mina föräldrar inte vet hur man gör. Då när jag tog bat mitzva så visste inte dom, dom kan inte läsa hebreiska och liksom riktigt… vi har varit lite taffliga på den biten. *Gabriella*

Båda dessa citat vittnar om att det finns en idé om det ideala sättet att utföra en ritual eller tradition på, men att det i deras respektive hem inte gick till på det sättet. Naomi säger att det inte var ”på riktigt” och Gabriella använder sig av samma ord, men förstärker det genom att förklara för mig att de har varit ”taffliga”. Här är det framförallt bristen på språkkunskaper som informanterna lyfter fram. Vid de här tillfällena tolkade jag det som att själva intervjusituationen påverkade informanterna och de ville förtydliga för mig att det fanns ett rätt och ett fel sätt att göra på, vilket de alltså är medvetna om. Jag ser att jag själv får rollen som ”den som bedömer”, även om jag i det här fallet inte har mer kunskap. I min tolkning ligger föreställningar om kunskap till grund för en intern maktstruktur. Nina bekräftar att det finns en intern problematik kring (o-)kunskap när hon säger:

[15] http://nationellaminoriteter.nordiskamuseet.se/vilka-ar-de-nationella-minoriteterna.htm Tillgängligt 4/4-2013.

> Jag är medveten om att jag inte är särskilt vanlig i Sverige. Jag vet ju att de flesta är väldigt sekulära och har väldigt svag förankring i traditioner, det jag kallar traditioner [...] i judiska källor, i texten, i historien och så vidare. Det vet jag, det leder till konflikter ibland. Folk blir ganska upprörda, de tar det ganska... Dom blir provocerade av att jag kan mer. Det är en identitet - det är så starkt, det är så mycket starka känslor. Och har man levt hela sitt liv med den här fiskbullen, då blir allting annat väldigt... Jag kommer liksom och påminner dem om att de egentligen inte har någonting. Jag vet att församlingen har svårt med utbildningsfrågan, det är inte jättehög kunskap och utbildningsnivå och så har det ju varit väldigt länge. Det är ju svårt. [...] Många säger att dom, att de ska vara som en hämnd att vi ska inte ge Hitler rätt, att det är kopplat till Förintelsen. Att man har - vi ska fortsätta vara judar för att visa att han hade fel. Att det blir en slags negativ identitet. Det har jag hört många gånger, de vill inte vara den sista de vill inte bryta kedjan. De ska ge det här vidare - de vet inte riktigt vad det är men någonting är det som de vill ha med.

Det som Nina lyfter fram här är att hon provocerar för att hennes sätt att hålla det judiska levande skiljer sig mot många andra svenska judars uppfattning. Här återkommer hon till det problematiska i att bygga upp sin identitet kring ”en fiskbulle” och jag tolkar hennes uttalande som ett sätt att hävda att fiskbullen och vad den representerar, inte är tillräckligt starkt för att bära upp det judiska i icke-judiska samhällen. Den sista delen av Ninas citat är en hänvisning till andra världskriget och hon säger även att det finns en oro för att vara ”den sista som bryter kedjan”. Jag tolkar detta som ett sätt att rikta sig framåt i tiden och menar att kunskapen är det enda sättet att utvecklas vidare för att inte fastna i det gamla. Men för att inte vara den sista som bryter kedjan tvingas man på sätt och vis, faktiskt göra just det; hålla kvar i det gamla och det traditionella. För att erhålla en identitet som nationell minoritet i Sverige måste man kunna upprätthålla de traditioner och kulturarv som man anser definierar gruppen. Utifrån det här perspektivet kan man alltså förstå det som att staten subventionerar en viss typ av judiskhet (den traditionella). Det här betyder därför i förlängningen att man inom gruppen behöver en viss typ av kunskap för att upprätthålla den ”efterfrågade identiteten” i sin helhet. Sekularisering eller brist på kunskap kan därför upplevas som hot, men med olika utgång.

De citat som lyfts fram i detta kapitel belyser effekten av relationen mellan den förväntande kunskapen och det som görs. Informanternas uttalanden tydliggör att kunskapshierarkin är

mycket påtaglig för dem i en process av att positionera sig som judisk i ett icke-judiskt samhälle.

> Om man ska ge någon en identitet, så måste man ge dem kunskap. Man kan inte bara säga så här; du har en identitet, då funkar det inte riktigt. Jag tror att jag har den starka identiteten för att jag har fått något konkret att hålla i, som vuxen och med mer kunskap kan jag göra de här högtiderna till mina och jag kan tolka om dem [...] göra dem betydelsefulla för mig. *Nina*

KAPITEL 4

Från Babylon till Burger King

> Det judiska är ju för mig också en diaspora. Skapandet av Israel försöker ju liksom att få… Det handlar inte om att då 'kommer man hem till Israel', då tar man bort diasporan […] och diasporan är ju liksom en stor del av judendomen. Hela den upplevelsen - den kanske också handlar om [att] göra alla ritualerna – när man lever i ett samhälle som inte är judiskt. *Naomi*

Den judiska gruppen har levt i diaspora, tvångsförflyttats och skingrats över världen under tusentals år. Från Babylon, i det medeltida Spanien och under pogromer i öst-Europa (Andersson & Peste 2008, Groth 2002). Diaspora har blivit ett normaltillstånd och den judiska diasporan har fungerat som arketypisk modell för att förstå andra grupper som spridits över världen (Boyarin & Boyarin 2002, Cohen 2008). Begreppet kommer ursprungligen från det grekiska *diaspeirein* och betyder förskingring eller "att sprida sina frön" (Anthias 1998:560, min översättning). I en tidigare definition av diaspora var föreställningen om återvändandet till det gemensamma hemlandet diasporans kärna (Cohen 2008, Olsson & Wahlbeck 2007). För den judiska diasporan skulle alltså Israel symbolisera hemland och enighet. Genom de senare årens studier av transnationell migration har de teoretiska perspektiven dock utvecklats och numera betraktas och förstås diaspora som en rörlig och föränderlig process. Israel har inte en självklar position som ett nav i den judiska diasporan, men detta betyder inte att landet har förlorat betydelse helt och hållet. I alla de intervjuer jag genomförde under fältarbetet diskuterades Israel grundligt, och informanterna hade många tankar kring platsen, vad den är nu och vad den har betytt genom historien. I det här kapitlet vill jag diskutera hur informanterna ser på Israel; hur de förhåller sig till den traditionella idén om Israel som en gemensam knutpunkt för judar över hela världen och som en nation som i en modern politisk kontext har skapat problem för den judiska

diasporan både i Sverige och på många andra platser. Jag kommer i relation till detta lyfta fram informanternas erfarenheter av antisemitism och deras uttalanden som rör den hotbild som alltjämt finns mot den judiska gruppen, då intervjuerna visar att det finnas en länk mellan synen på Israel och hot mot judar i diasporan.

En enkel plats

Jag sitter i Jonathans kök. Bandspelaren står på bordet framför mig, Jonathan står vid köksbänken och letar efter brödet som han har köpt till oss. ”Utan brödet är det ingen hel måltid, brödet symboliserar måltiden”, säger han och letar vidare. Han hittar det till slut och vår intervju kan fortsätta. Jonathan är uppvuxen i ett hem där man har tillämpat alla regler i kashrut, och det gör han även nu då han har flyttat hemifrån. Under kvällens gång pratar vi om många olika aspekter av att leva judiskt i Sverige, vad som går att genomföra och vad som är svårare. Vi pratar om intresset för det judiska, som Jonathan upplever har ökat de senaste åren. Och oundvikligen – för det är omöjligt att inte prata om detta – kommer vi in på Israel och Jonathans relation till denna omstridda nation. Jonathan upplever att det finns en föreställning hos allmänheten om att det är en väldigt stark koppling mellan Israel som nation och judendomen som religion, och han säger att judendomen är:

> Fruktansvärt territoriellt förknippad. Jag tror det speglar judendomen, jag tror det speglar kosher. Jag tror att man ser kosher som nån form av... de mest fördomsfulla... att det blir lite blodtörstande. Det finns ett gammalt antisemitiskt TV-program som visar att judar stoppar blod i sina matzot[16], att det [kosherhållning] hänger ihop med blodutgjutelse…

Jonathan kopplar här ihop en negativ bild av Israel och antisemitiska stereotyper, och säger att judendomen i den icke-judiska allmänhetens ögon är direkt kopplad till (den negativa bilden av) Israel. Citatet ger en stark bild av Jonathans upplevelser av fördomar mot kosherhållningen (hans egen och andras), och han menar att dessa fördomar kan kopplas till antisemitiska stereotypa bilder av den judisk-israeliska befolkningen. Jonathans citat är också en tydlig markering om att de judiska matreglerna väckt reaktioner och förvanskats under historiens gång; berättelsen om blod i matzobröd är en gammal spridd lögn som kan

[16] Osyrat bröd som äts vid Pesach.

kopplas ihop med andra antisemitiska myter om blod och bröd, som härstammar ändå från medeltiden (vår tideräkning, jfr Andersson & Peste 2008:224).

Både Jonathan och flera av de andra informanterna har berättat om sina erfarenheter av att många runt dem kopplar ihop den politik som förs i Israel nu med dem som personer, vilket de beskriver som svårhanterligt. Samtidigt har samtliga informanter, frivilligt eller ofrivilligt, en relation till platsen Israel. Att man förhåller sig till Israel (negativt, positivt eller både och) tolkar jag som en diasporisk aktivitet. Informanterna beskriver att de har en stark relation till Israel, även om den är väldigt motsägelsefull. Det här visar sig också genom att flera av de intervjuade förklarar att det ofta förväntas av dem att ha både stor kunskap och tydliga åsikter om Israel/Palestina-konflikten och det rådande politiska läget (jfr Andersson & Peste 2008:108ff). Det tas förgivet av omvärlden – och så också av mig, när jag under intervjuerna väljer att lyfta frågan kring Israel. Denna förväntan gör dock *att* de förhåller sig till Israel; som tidigare hemland, som politisk nation eller som semesterparadis, versionerna skiljer sig åt. Det som är vanligt återkommande är enkelheten, att Israel är en plats där de slipper fundera över sina val i vardagen. Israel lockar av praktiska skäl men framför allt symboliserar landet en plats där de slipper bli ifrågasatta.

Informanten Joanna har själv bott i Israel och säger att landet betyder väldigt mycket för henne personligen som svensk judinna: ”För judar i Sverige är det väldigt skönt att komma till Israel… att inte behöva tänka på vad man äter […] att inte behöva förklara sig.” (intervju februari 2013). Relationen till Israel är viktig på många plan, där känslan av att ingå i en normativ majoritet är en starkt bidragande orsak till varför hon har positiva känslor kring landet. Det är intressant att det första som Joanna väljer att lyfta fram är just maten, när jag frågar henne om Israel. Hon talar om den här upplevelsen som att det är en allmän uppfattning och detta bekräftas också av flera andra informanter. Jag ber Jonathan beskriva hur det är att komma till Israel och han svarar då med följande ord:

> Vill man äta kosher mat är ju Israel är fantastiskt! Förstå en person som inte äter på Burger King och Mc Donalds i Sverige, men i Israel kan man det...[skratt].

Jonathan skrattar lite när han använder sig av den här liknelsen, men det betyder inte att han inte faktiskt ser det här som en klar fördel och som ett sätt att känna tillhörighet; att kunna gå på Burger King som alla andra. Det här vittnar således om att detta är ett

undantagstillstånd, och i vardagen i Sverige blir deras val ifrågasatta, och att de måste förklara sig. Men det finns även delar i intervjuerna som vittnar om att känslan av att ingå i en liten minoritet är stärkande för gruppkänslan. Joanna funderar vidare kring detta:

> Jag känner en som har flyttat med sin familj till Israel för att han inte vill att hans barn ska växa upp i en minoritet, att dom ska känna att deras sätt att leva accepterat och att det är det rätta sättet och de vill vara en del av majoritetskulturen och därför vill dom bo i Israel. Jag kan förstå det men […] jag tycker inte nödvändigtvis att det är bättre att vara majoritet än minoritet. Jag tror att man utvecklar sin identitet bättre i en minoritet. Det är många judar som flyttar till Israel som slutar hålla på en massa traditioner, hålla kosher och shabbat, nu är vi en del av majoritetssamhället nu behöver vi inte hålla fast i alla de här traditionerna för att påminna oss själva om vilka vi är. Jag känner många i Israel i min ålder som inte alls har samma judiska identitet som jag och mina kompisar här, för dom har aldrig behövt tänka på det.

Det som Joanna säger här beskriver väl ett tema som återkom många gånger under fältarbetet. Informanterna beskriver att känslan av att vara i minoritet i sig stärker möjligheten till att känna en diasporisk gemenskap. Det här blev extra tydligt när informanterna talar om att pendla mellan att vara i majoritet (i Israel) och i minoritet (i Sverige), som Joanna beskriver i citatet ovan. Informanternas positioner som judiska blev mindre tydliga i Israel, en upplevelse som Joanna förknippar med något negativt. Positionen judisk uttrycks på olika vis i olika kontexter. I de flesta intervjuerna har informanterna varit mycket tydliga med att det inte finns någon skillnad eller hierarki mellan en svensk och en judisk identitet, och att det är mycket viktigt att *inte* sätta upp gränser där emellan. Det som istället går att se i materialet är att dessa positioner omförhandlas på olika platser och i olika sociala kontexter. Informanternas uttalanden bör förstås utifrån utgångspunkten att den diasporiska gemenskapen är en föränderlig process (Farahani 2012, Olsson & Wahlbeck 2007). Det möjliggör att se den judiska minoriteten i Sverige som en heterogen grupp, som förhåller sig på olika vis till Israel i olika stadier av livet och utifrån sina olika förutsättningar. Här spelar exempelvis både kön och ålder in, vilket har blivit synligt i materialet då de kvinnliga informanterna, som har erfarenheter av att ha vistats under en längre period i Israel, upplevt landet som sexistiskt och svårt att kombinera med ett feministiskt perspektiv på livet. De har då återvänt till Sverige med en annan bild av Israel än vad de hade när de åkte dit, och det är viktigt att understryka att dessa erfarenheter inte

har återgivits av de manliga informanterna i samma utsträckning. De kvinnliga informanter som upplevde att ett liv i Israel var svårförenligt med deras feministiska övertygelse, har förklarat att detta med att de ”kände sig ganska svenska ändå” och att den här känslan förstärktes och slutligen blev skälet till att de flyttade tillbaka till Sverige (ur fältanteckningar februari/mars 2013). Det här är ett exempel på hur diasporiska rum får olika betydelser beroende på vem det är som befinner sig på platserna, vilket Fataneh Farahani diskuterar (med hänvisning till Avtar Brah 2002) i sin avhandling (2007:36ff). Farahani menar att diasporiska processer måste tolkas med hänsyn till de kategorier vi sorteras in i; kön, etnicitet, ålder etc. Informanternas identifikationsprocess påverkas både av kön och plats, och det här visar att positionen ”judisk” i de här fallen blev mindre viktig, och ”kvinna” eller ”feminist” desto viktigare.

Att bygga en nation

Det som knyter samman informanternas tankar om Israel är inte att de ser det som en självklarhet eller ett mål i livet att ”återvända” hit. Istället framkommer ett tydligt behov av att Israel bara ”måste finnas där”. Informanterna beskriver att Israel är en trygghet, en plats som är deras. Daniel, som har konverterat till judendomen som vuxen berättar på följande vis om sin relation till Israel:

> Jag har alltid varit extremt fascinerad av Israel hela min uppväxt igenom. Mina föräldrar vet inte vad det kommer ifrån. Läst böcker, kunnat historia, och alltid varit väldigt intresserad av det. Israel är väldigt viktigt för mig - det är ... Om man kokar ner det, om allt annat skulle skita sig så är det dit vi kan åka. Det är väl den väldigt sorgliga aspekten, men det är så det är. Och också det enda stället, vid sidan av några få andra, men det är det största stället där man kan känna sig helt norm.. [normal] (avbryter sig)… majoritetssamhälle där jag inte behöver tänka på, det blir mycket lättare; jag kan hitta en kosher restaurang, jag kan liksom fördjupa mina egna kosherregler utifrån miljön, jag behöver inte förklara saker. Kanske behöver förklara varför jag fortfarande bor i Sverige och såna saker. Det är ju vårt hem, på det sättet.

Daniel säger att det är till Israel han skulle åka om ”allt annat skulle skita sig”. Med detta menar han alltså om hoten mot judar skulle öka skulle Israel finnas där som en fristad. Men

delvis är det redan en fristad; det är här han slipper förklara sig och här kan han leva sitt liv så som han vill. Daniel säger att det är ”vårt hem”, och använder sig här av den typen av begrepp som staten Israel använder för att uppmuntra judar över hela världen att flytta dit. Trygghets- och hemkänslan subventioneras och underbyggs av Israel som stat, då det bland annat erbjuds skattelättnader för de judar i diasporan som väljer att genomföra en *aliyah;* det vill säga ett slags organiserat hemvändande, oavsett om hen som återvänder har bott i Israel tidigare eller inte.[17] Den här typen av praktik signalerar att judar över hela världen skall känna sig hemma i Israel och på så vis upprätthålls idén om Israel som judendomens kärna. Men det är viktigt att skilja på vad som kommuniceras från staten Israel och vad som uttrycks från informanterna; i mitt insamlade material blir det tydligt att Israel inte har en status som ett utopiskt hem, men däremot som en trygg tillflykt.

I intervjun med Mikaela väcker frågan om Israel många tankar, och hon beskriver att hon lever med en känsla av annalkande hot mot henne som judinna. Detta ligger till grund för hennes starka känslor kring Israel. Mikaela säger att hon länge har haft ett intresse för Israel; hon har själv rest mycket i landet och hoppas kunna återvända flera gånger. Hon förklarar att omvärldens syn på Israel och kritiken gentemot landet många gånger känns orättvis och oproportionerligt hård och att hon därför har känt ett ansvar och ett behov av att försvara Israel.

> Mikaela: Som ett mindre syskon [...] Det blir nästan som ett personangrepp.
>
> Sofia: Varför känner du ett sådant ansvar?
>
> Mikaela: Kanske för att jag lika gärna hade kunnat bo i Israel. Min morfar ville jättegärna till Israel och hade en resa dit, som han gav bort sen till en person som inte hade ett pass. Morfar väntade på nästa chans att åka dit men han kom till Sverige istället. [...] Det känns obehagligt att Israel blir så attackerat och jag tror att det många gånger är för att det är en judisk stat. Det känns som ett angrepp på en själv. Ibland får jag ett skräckscenario att Iran skulle släppa en atombomb över Israel så att sex miljoner judar dör. Jag kan inte ens förstå vad det skulle innebära... Israel måste finnas där för att [...] Jag vet inte vad det är som hotar mig för att Israel hotas, men det är nånting.

Nora har liknande tankar och förklarar dessa på följande vis:

[17]Aliyah betyder ’uppstigning’. http://www.zionit.se/aliyah/ Tillgängligt 23/4 2013.

> Att säga att den staten inte ska få finnas, det är som att säga att judar inte ska få finnas. Ungefär. Och därför klarar inte jag av när folk kritiserar allt för hårt. *Nora*

Kritiken mot Israel blir alltså personlig och upplevs som ett hot och en kritik mot både individen och den samlade judiska gruppen. Att försvara Israel blir således ett (utifrån påtvingat) gemensamt projekt som är en del i upprätthållandet av den judiska diasporan, och återger Israel sin plats i judendomens centrum. Informanterna menar att de måste ta ställning [för] eftersom majoritetssamhället runt omkring dem har en så negativ bild av Israel. I förlängningen gynnar ställningstagandet den israeliska staten och man kan då, i linje med Floya Anthias resonemang i artikeln ”Begreppet translokalisering och teorier kring social stratifiering: frågor om genus, etnicitet och klass” (2004), förstå att den sionistiska rörelsen vill behålla idén om Israel som ett ”hem”, eftersom denna retorik är grundläggande för att bygga en nationalstat (Anthias 2004). I tidigare forskning har det många gånger diskuterats hur den judiska gruppen skall definieras, en fråga som lyftes även i de intervjuer jag gjorde. Det finns en mängd olika förklaringsmodeller; för vissa är det en religion, för andra kultur och för åter andra är det en etnicitet. En informant sa att en rabbin hade rått henne till att alltid svara; ”vi är allt det”, om hon fick frågan. I en sionistisk diskurs talas det ofta om ett enat judiskt folk, vilket då fungerar som en kraftfull förklaringsmodell för att avgränsa staten, likväl som ett sätt att understryka staten Israels existensberättigande. Det här bekräftas i intervjuerna då informanterna flera gånger har återkommit till att de inte vill vara ”den som bryter kedjan”. Det här betyder att de upplever att de har ett ansvar för att föra vidare det judiska genom att upprätthålla traditioner, samt vad man själv kategoriserar som judisk etnicitet (jfr Anthias 2004:204).

En rörlig diaspora

Informanternas syn på sin egen plats i diasporan är färgad av både historiska händelser och av den rådande tidsandan. Som Mikaela förklarar påminner Israel henne om att hon hade kunnat råka hamna på en annan plats än i just Sverige och hon menar att detta påverkar hennes syn på sig själv och Israels betydelse för henne. Den diasporiska aktivitet som informanterna beskriver i intervjuerna är inte begränsad till Sverige-Israel, utan istället finns det flera exempel på att den diasporiska gemenskapen är både mycket mer rörlig och spridd än så. Den globalisering som pågår idag för med sig nya normer om rörlighet. Under

intervjun med Gabriella blev resande ett återkommande ämne och hon förklarade att hon under sina resor alltid söker upp en plats med judisk anknytning; en synagoga, ett judiskt museum eller minnesplats och att denna handling får henne att känna tillhörighet som orienterar sig över både rumsliga och tidsliga gränser. Hon säger följande under vårt samtal:

> När jag kom till Indien också, [...] så visade det sig att mitt hostel låg vägg i vägg med, alltså i denna 20 miljonerstad, med en av stadens två synagogor. Och jag kom på en tisdag eller onsdag och så på lördagen så tänkte jag att jag går in och ser om de har gudstjänst. För det brukar ju vara klockan 10 typ på lördagar hemma. Och det var det där också - så det är samma "göra" över hela världen. Jag var så rädd innan jag skulle åka till Indien, jag trodde att jag skulle dö, och bli rånad och överkörd och mamma var jätterädd, och vi var jätterädda..! Och så kommer jag in i den här blåmålade indiska synagogan och [...] där alla möbler är, det är möblerat på samma sätt som jag känner igen och så började de sjunga och det är liksom samma sånger som jag växte upp med. Då började jag gråta. Jag kunde liksom inte hålla mig. [...] Plötsligt fick jag en tillhörighet.

Efter att bandspelaren hade stängts av återkom Gabriella till sin resa till Indien och hon förklarade själv sin och sin mammas starka rädsla som en effekt av att ha levt med traumat efter Förintelsen på väldigt nära håll inom familjen. Hon sa att både hennes mamma och Gabriella själv helt enkelt var rädda för att hon inte skulle komma tillbaka. För att komma undan den här känslan valde hon att kliva in i synagogan, och rummet gav henne direkt en möjlighet att orientera sig mot en trygg position; den judiska. Hon fick som hon själv säger en tillhörighet genom den bekanta omgivningen men hon skapade den också på egen hand. Efter gudstjänsten blev Gabriella hembjuden till några av de andra som deltog i synagogan. Hon berättar att hon då fick smaka på indiskjudisk mat, en upplevelse som stärkte känslan av att vara hemma, väldigt långt ifrån det som hon vanligtvis definierar som sitt hem.

I den tid som vi lever i nu, då resande är en del av den priviligierade människans liv är den egenvalda förflyttningen en eftersträvansvärd norm. Redan 1996 skrev sociologen Arjun Appadurai att möjligheten att föreställa sig andra världar är en förutsättning för ett postmodernt liv – och så också som en förutsättning för en postmodern diaspora. Möjligheten att föreställa sig andra världar skulle också kunna bidra till att det för den unga generationen judar finns andra utopiska platser, som kan erbjuda mer av det som de saknar i Sverige men som inte heller riktigt kan hittas i Israel, bland annat på grund av att man inte

kan förlika sig med att behöva ta ställning i den politiska konflikt som pågår på Västbanken. I intervjuerna lyfter informanterna fram New York som en plats där det kan finnas möjlighet att leva som de önskar, där de kan känna sig som en del av en större helhet, snarare än en avskild minoritet:

> I en drömvärld bor vi i New York för mig, där det finns alla sorters människor [...] Någon har sin etnicitet och någon har sin religion, alla har sina grejer och man går på varandras traditioner och saker och tycker det är härligt och det finns restauranger med alla sorters matlagning, och det har inte varit krig. Så skulle man vilja ha det. *Gabriella*

New York är ”drömvärlden”, här kan alla samsas och ta del av varandras sätt att leva; och här finns tillgången till maten som återigen materialiserar möjligheten att leva judiskt i vardagen. Informanternas resonemang kring Israel innehåller många tvetydiga svar. Platsen har fortfarande en viktig roll för dem men samtidigt gör det politiska läget i Mellanöstern att denna roll inte är entydigt positiv. Kanske är det därför man också letar efter nya platser som kan fungera som en symbol för en öppen och enkel värld, vilket pekar på att de inte alltid upplever att den platsen är Sverige.

KAPITEL 5

Now let´s eat! – sammanfattning och analys

Det judiska livet i Sverige skapas i spänningsfältet mellan religion och sekularitet, mellan minoritet och majoritet och mellan dåtid och nutid. Den judiska historien och familjens bakgrund återkommer och är genomgående viktiga teman i alla de intervjuer som jag har genomfört. Den judiska maten fungerar som ett sätt att hålla fast vid historien och vid familjen. Katja påpekar att det finns en trygghet i att veta att hon gör samma som hennes mamma, som hennes mormor och som hennes mamma före det. Tid som flytt är svår att få fatt i – det kan behövas en gefilte fish från mormor eller pappas tsholent för att minnas. På det sättet får man något konkret att relatera till och att hålla i, och det är ett sätt att positionera sig. Det är också ett sätt att aktivt uttrycka en position och ge sig själv en plats i en gemenskap och därmed skapa tillhörighet. Flera av informanterna menar till exempel att en av de positiva konsekvenserna av att leva i diasporan är att man bli mer noggrann med att upprätthålla sin judiska identitet. Den här typen av uttalanden kan även förstås som att det krävs tydligare uttryck för att både kunna hävda sin plats i den judiska (diasporiska) gruppen och samtidigt uttrycka en styrka i att inte vara en del av majoriteten. Vissa informanter beskriver det här som att ”inte vara mainstream”, och beskriver att de har en positiv upplevelse av sticka ut från normen och därmed att få ha något som är personligt och som stärker dem i ett sökande efter sina positioner, sina identiteter.

I det här avslutande kapitlet kommer jag att sammanfatta och återknyta till de mest centrala delarna och analysera de viktigaste empiriska spåren som jag lyft fram i föregående kapitel. Avslutningsvis kommer jag här att presentera två möjliga förslag till vidare forskning, utifrån de observationer och intervjuer jag gjort på fältet.

Maten som identitetsmarkör och minnesaktiverare

Det kan vara lätt att avfärda mat och ätande som ”ett måste” eller som något som bara har en fysiologisk betydelse för vår överlevnad. De erfarenheter jag har mött under fältarbetet vittnar dock om det motsatta – maten aktiverar tankar, minnen och känslor; ibland avsmak men allra oftast något positivt. Det är omöjligt att tänka sig att fira shabbat utan att mormors sallad står på bordet eller en Pesach utan det osyrade matzobrödet. Känslan av kontinuitet finns förkroppsligad i handling och i tingen, vars existens är uppenbar och kräver att man förhåller sig till dem. Maten är på sätt att vis något att hålla i, något som är beständigt i en historisk kontext där det mesta har förskingrats. För den religiösa finns en etisk aspekt kring ätandet, då kosherreglerna är en uppsättning förhållningssätt med en moralisk utgångspunkt i grunden; som exempelvis mitzvan (påbudet) att inte blanda kött- och mjölkprodukter då man inte ska ”koka en killing i moderns mjölk” (Groth 2002:149). I kokboken *Jerusalem* med recept av de två kockarna Yotam Ottolenghi och Sami Tamimi, som båda är födda och uppvuxna i Jerusalem men med varsin religiös bakgrund, står följande citat att läsa: ”Om inget annat kan föra samman de judiska och de [muslimska] arabiska grupperna, så borde åtminstone hummusen kunna göra det” (Ottolenghi & Tamimi, 2012, min översättning). Mat kan vara politisk och personlig på samma gång, även om förhoppningen om att kikärtsröran hummus skall fungera som fredspåskyndare kanske är att hoppas på för mycket. Samma tankar hördes i informanternas uttalanden om (nya) utopiska platser som New York där maten blev ett sätt att uttrycka tolerans och tillhörighet, en plats där det är tillåtet att inte vara del av en normativ majoritet.

I Sverige är den judiska gruppen en icke-normativ minoritet, som skaver mot den sekulära/kristna majoritetskulturen. Gruppens samhälleliga position är användbar som utgångspunkt för analys kring relationen mellan identitetsskapande och materialitet. Utifrån mitt insamlade material kan jag dra slutsatsen att handling och materialisering har en framträdande plats i processen av att positionera sig själv som jude i Sverige. I linje med etnologen Michelle Göranssons resonemang (2012) förstår jag kulturteoretikern Sara Ahmeds queera fenomenologi (2006) som ett sätt att teoretiskt belysa vardagliga handlingar och kroppsliga orienteringar, där sökarljuset är inställt på det som vanligtvis glider undan. Den judiska gruppens diasporiska (dis-)position genom historien och i nuet kräver en aktiv orientering i tid och rum för att säkra sin fortsatta existens. Jag förstår maträtterna, de dubbla uppsättningarna av bestick och porslin och recepten som materialiteter som orienterar

informanterna i en riktning som leder bort från den norm som råder i majoritetssamhället (Ahmed, 2006). I den här meningen kan tingen ses som aktiva markörer som informanterna använder för att upprätthålla vad de själva kategoriserar som ”judisk identitet”, och som därmed på samma gång (av-)skiljer dem från majoritetssamhället. Relationen mellan att vara en del av minoritetsgruppen och samtidigt en del av majoritetssamhället är en process som är rörlig och sammanflätad. Som en del i den här processen kan man se hur både den judiska gruppens historia i stort och informanternas egna släktberättelser gång på gång förkroppsligas via maten, och som på så sätt gör matlagningen till en starkt performativ handling. Utifrån filosofen Maurice Merleau-Pontys fenomenologiska resonemang förstår jag mat som en materialisering och som en förlängning av kroppar (Bengtsson 2001:80). Kroppen blir en historiebärare som kan tolkas på två sätt; det ena är det verbala återberättandet och upprepandet av minnen som sedan materialiseras i maten. Det andra är att genom ätandet internaliseras detta minne och gör att den historiska symboliken som maträtterna bär med sig blir en del av kroppen, bokstavligt talat. Katja, Nora och Gabriella berättade hur deras släktingars erfarenheter från koncentrationsläger under andra världskriget hade resulterat i en djupt problematisk relation till mat, och att det var genom maten som de äldre släktingarna rädsla blev synliggjord och fördes vidare.

Jag ser det som att tid och plats fungerar som markörer som informanterna använder för att ta ut riktningar för identitetspositioner. För att återknyta till Merleau-Pontys teorier om den cirkulärt skapade livsvärlden (Bengtsson 2001:71) kan alltså historien och de platser som lämnats, ses som dimensioner som påverkar och villkorar informanternas vardag. Livsvärldarna är i min tolkning elastiska, och de innefattar både den tid som flytt (vilket tydliggörs genom informanternas relation till historien) och platser som kunde ha varit deras hem, såsom Mikaela uttrycker det i hennes uttalande om Israel.[18] Det performativa kretsloppet av praktiker som upprätthåller dessa livsvärldar utgör en central del av informanternas positionalitetsprocesser.

I kapitel tre belystes kunskap som ett sätt att uttrycka och förhandla kring sociala positioner. Detta är inte något som sker isolerat utan påverkas av normer och förväntningar från omgivningen. Jag tolkar informanternas vilja om att göra och uttrycka sig rätt som en effekt av ett paradoxalt förhållande mellan att kategoriseras som majoritet och minoritet samtidigt.

[18] Se citat kapitel 4 sid. 49.

Detta skulle kunna förstås som en konsekvens av den integrationspolitik som har förts och förs i Sverige (Kamali 2006:341ff), som grundas på att integrering är till för och skall skötas av ”de andra” samtidigt som minoritetsstatusen grundas på en kulturessentialistisk plattform (Kamali 2006:349). Det betyder i sin tur att minoriteter måste verka ”kulturbevarande” själva och detta skapar skillnad; ett ”vi” och ett ”dem”. Ytterligare en aspekt av detta är vilken kunskap och förståelse det finns för religiösa uttryck i Sverige. I boken *Religionsfrihet i Sverige – Om möjligheten av att leva som troende i Sverige* av Pia Karlsson och Ingvar Svanberg (1997) väcks frågan huruvida religionsfriheten är till för att medborgarna ska kunna utöva och tillhöra vilken religion de vill – eller om det är friheten *från* religion som är den egentliga innebörden av religionsfrihetslagen från 1951 (Karlsson & Svanberg 1997:13).

I ett samhälle där normen om sekularitet är så stark som i Sverige, kan det alltså bli mycket komplicerat att vilja utöva, eller bara tillhöra en församling eller gemenskap som utmanar dessa sekulära ideal (Karlsson & Svanberg 1997). Jag förstår det här som ett av skälen till varför positionen *judisk* kräver tydliga handlingar och materiella markeringar. Det som komplicerar ytterligare för den judiska gruppen i Sverige och globalt är att många inte ser sig som troende, vilket jag har påpekat tidigare. Informanterna har också berättat att de upplever att det finns väldigt liten vetskap om den judiska ateismen. Socialantropologen Ruba Salih som i sin forskning fokuserar genusfrågor i relation till transnationell migration och diasporor, har genomfört flertalet studier på unga muslimska kvinnor i icke-muslimska länder (Salih 2000, 2003, 2009). Salih menar att dessa unga kvinnor blir exotiserade och rasifierade i relation till det sekulära samhället, eftersom den kristna logiken har internaliserats i väst till den grad att vi inte längre ser det som religion (Salih, 2009:420). På så sätt görs ”de andra” religiösa, vilket också förstärker deras stigmatiserade position i ett land som föreställer sig vara sekulärt, exempelvis i ett land som Sverige där stat och kyrka har skiljts åt. Okunskapen och det oförstående som informanterna möts av kan även härledas till en föreställning om att en judisk livsåskådning (oavsett om den är religiös eller sekulär) är icke-rationell, då den religiösa synen inte passar in i ett modernt och rationellt vetenskapssamhälle (jfr Salih, 2009:420). De som anses vara religiösa blir därför kategoriserade som ”de andra”, vilket upprätthåller gränser mellan icke-judar och judar i Sverige.

Now let's eat!

En strategi som informanterna använder för att hantera växlingarna mellan sina olika positioner, mellan minoritet och majoritet är humorn (jfr Andersson & Peste 2008:188ff). Den här praktiken blev tydlig flera gånger på fältet och framförallt i situationer som hade en koppling till mat. Jonathan, Katja och flera av de andra använde sig av samma vits för att kunna förklara matens centrala roll inom det judiska, och som svar på mina frågor om varför måltiden är så pass betydelsebärande.

De gånger som jag har stött på den här korta vitsen, har den berättats med ett skratt men med en ton i rösten som vittnar om att det finns flera syften med att berätta den. Genom vitsen blir matens fundamentala roll inom det judiska tydlig; maten fungerar som det yttersta beviset på att gruppen har överlevt hundratals år av antisemitisk förföljelse och krig, att de kan (och vill) fortsätta äta. Dessutom fungerar den som en tydlig koppling till den judiska historien som är fylld av förföljelse och fördrivning, även långt före andra världskrigets Förintelse. Jag förstod det som att vitsen var betydelsefull för både Jonathan och för Katja, även om de inte själva fysiskt har upplevt kriget, vilket däremot var en verklighet för deras äldre släktingar. Denna korta och lågmälda vits sammanfattar vikten av att minnas, av överlevandet och ger dessutom berättaren ett sätt att återta agens i ett sammanhang där man varit maktlös. Maten blir därmed ett sätt att orientera sig framåt i tiden:

"They tried to kill us, they didn't succeed. Now – let's eat!"

Vidare forskning

Under mitt arbete med den här uppsatsen har jag sett att det finns många spår att följa vidare. Vi ser exempelvis just nu att judar i Malmö väljer att migrera till Israel som en följd av att de känner sig hotade och utsatta då de lever öppet judiskt. Det här vittnar om en problematisk utveckling, som dock inte kan isoleras endast till Malmö-området. I radioprogrammet Människor och Tro i P1, kunde lyssnarna den 25 april 2013 följa med några av dessa svenskjudiska migranter till Israel och lyssna på deras erfarenheter av antisemitism som till slut ledde till migration.[19] Den 17 maj 2013 publicerades ett stort reportage i Dagens Nyheter där bilden av svenska judars utsatta situation i Malmö förstärks ytterligare.[20] Samtidigt visar de intervjuer jag gjort i Malmö att man inte vill förlika sig med bilden som media presenterat, vilket leder till ytterligare frågor. Fungerar det att leva judiskt så länge det är enligt en sekulär modell, och betyder det i så fall att toleransen för religiösa uttryck blir allt lägre i Sverige? Vad betyder den här utvecklingen i relation till den minoritetspolitik som förs i Sverige i dag? Jag vill inte sälla mig till den skara som anser att detta är en effekt av att den muslimska andelen är så pass stor i Malmö, eftersom detta är en mycket förenklad och polariserande förklaringsmodell. För att denna typ av förklaringar inte ska få fäste bör det ske forskning på denna utveckling, med aktuella exempel.

Något som jag inte analyserar i denna uppsats men som är väl värt att utforska vidare är kvinnors ställning inom den judiska gruppen, med specifik fokus på judar i diasporan. Vilken ställning har kvinnan inom den judiska diasporan och är traditionella könsroller och stereotypiseringar verksamma för att upprätthålla en religiositet, och i så fall på vilka sätt? Hur fungerar det att vara feminist och samtidigt praktiserande jude? Vilka möjligheter finns det för individen att utöva motstånd mot traditionella strukturer?

[19] http://sverigesradio.se/sida/default.aspx?programid=416 och programmet hittas på http://sverigesradio.se/sida/play.aspx?ljud=4535366 Tillgängligt 5/5 2013.
[20] http://www.dn.se/nyheter/sverige/malmos-judiska-liv-tynar-bort Tillgängligt 21/5 2013.

Populärvetenskaplig sammanfattning

Vad innebär det att leva judiskt i Sverige idag? Hur uttrycks den judiska tillhörigheten i vardagen? I denna masteruppsats undersöks hur unga människor ur den judiska gruppen upplever sina möjligheter att leva judiskt i Sverige idag. Vilka hinder och svårigheter möter de? Kan man fira shabbat, hålla kosher och bära kippa öppet utan att riskera att mötas av fördomar och hot från det omgivande samhället? I debatter i media under det senaste året har vi många gånger sett exempel på en oroande utveckling, där hot och förföljelse är vardag för många judar i Sverige. Hur upplever den generation som just nu är på väg ut i vuxenlivet denna utveckling, och hur ser de på sina framtida möjligheter att leva judiskt här?

I *Now let's eat – en etnologisk studie om mat, minnen och tillhörighet i den svenskjudiska diasporan* ställs frågor om utanförskap och tillhörighet för att belysa hur erfarenheter från ett modernt svenskjudiskt liv kan se ut. Studiens etnologiska perspektiv erbjuder en inblick i människans vardag, där berättelser från det dagliga sekulära livet vävs samman med traditionella ritualer. I studien får vi ta del av 11 unga kvinnor och mäns upplevelser av att leva i skuggan av Förintelsen, deras funderingar kring vad det betyder att vara en del av en minoritet och hur deras relation till Israel ser ut, efter det senaste decenniets alltmer ansträngda läge på Västbanken. För att nå kunskap kring dessa frågor tar studien sin utgångspunkt i den judiska maten, som har en central roll i den judiska traditionen och historien. Traditionella rätter och de judiska matreglerna är djupt laddade med symboler och historiska berättelser, berättelser som är viktiga för både religiösa såväl som sekulära judar. Maten är en nyckel som öppnar dörren till en djupare förståelse för hur människor idag hanterar den dubbla positionen, att leva som ung i Sverige med ena foten i den judiska diasporan.

Litteratur och källor
Tryckta källor:

Ahmed, Sara (2006). *Queer phenomenology: orientations, objects, others*. Durham: Duke University Press

Andersson, Daniel & Peste, Jonathan (2008). *Judisk mosaik: introduktion till judisk religion, kultur och tradition*. 1. uppl. Lund: Studentlitteratur

Anthias, Floya (1998). Evaluating "diaspora": beyond ethnicity?. *Sociology (Oxford. Print)*. 32 (1998):3, s. 557-580

Anthias, Floya (2002). Where do I belong? Narrating collective identity and translocational positionality. Ethnicities, Vol. 2, No. 4: 491-514.

Anthias, Floya (2004). Begreppet "translokalisering" och teorier kring social stratifiering: frågor om genus, etnicitet och klass. Rasismer i Europa : arbetsmarknadens flexibla förtryck : rapport från forskarseminariet 5 oktober 2004. S. 193-218

Anthias, Floya (2012). ”Transnational Mobilities, Migration Research and Intersectionality: Towards a translocational frame” ingår i Nordic Journal of Migration Research, 2012, Vol.2(2), pp 102-110. Farahani, Fataneh & Olsson Erik (red.)

Assmann, Jan (2008). Communicative and Cultural Memory. I *Cultural memory Studies: An international and Interdisciplinary Handbook*. Erll, Astrid and Ansgar Nünning (red.) Berlin:Walter de Gryter.

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bengtsson, Jan (2001). *Sammanflätningar: Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. 3., rev. uppl. Göteborg: Daidalos

Boyarin, Jonathan & Boyarin, Daniel (2002). *Powers of diaspora: two essays on the relevance of Jewish culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Brah, Avtar (2002). *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London: Routledge

Bruchfeld, Stéphane & Levine, Paul A. (1998). *”Om detta må ni berätta”: en bok om förintelsen i Europa 1933-1945*. Stockholm: Regeringskansliet

Burstedt, Anna (2001). ”Platsen är serverad”. I *Fönster mot Europa: platser och identiteter*. Hansen, Kjell & Salomonsson, Karin (red.) 2001. Lund: Studentlitteratur.

Burstedt, Anna, Fredriksson, Cecilia & Jönsson, Håkan (red.) (2006). *Mat: genealogi och gestaltning*. Lund: Studentlitteratur

Butler, Judith (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge

Casey, Edward S. (1993). Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world. Bloomington: Indiana Univ. Press

Cohen, Robin (2008). *Global diasporas: an introduction*. 2nd [rev.] ed. London: Routledge

Connerton, Paul (1989). How societies remember. Cambridge: Cambridge Univ. Press

Damsholt, Tine, Simonsen, Dorthe Gert & Mordhorst, Camilla (red.) (2009). *Materialiseringer: nye perspektiver på materialitet og kulturanalyse*. Århus: Århus Universitetsforlag

Dencik, Lars (2007). *Judendom i Sverige: en sociologisk belysning*. Uppsala: Swedish Science Press

Dencik, Lars (2009). Diasporans dialektik: om konsten att vara judisk i den svenska moderniteten. *Religion och social förändring : socialvetenskaplig tidskrift*. 2009 (3-4)

Farahani, Fataneh (2007). Diasporic narratives of sexuality: identity formation among Iranian-Swedish women. Diss. Stockholm: Stockholms universitet

Farahani, Fataneh (2012). ”Diasporic Masculinities: Reflections on gendered, raced and classed displacements” ingår i Nordic Journal of Migration Research, 2012, Vol.2(2), pp.159-166 Farahani, Fataneh & Olsson Erik (red.)

Fisk, Robert (2007). Det stora kriget för mänskligheten: kampen om Mellanöstern. Stockholm: Norstedt

Frykman, Jonas & Gilje, Nils (red.) (2003). *Being there: new perspectives on phenomenology and the analysis of culture*. Lund: Nordic Academic Press.

Fried, Eva, Burstein, Marina & Edelmann, Chaja (2003). *Judisk mat i svenskt kök: mat, minnen & tradition*. 2. uppl. Stockholm: Hillelförl.

Fägerborg, Eva (2011).”Intervjuer”. Kaijser, Lars & Öhlander, Magnus (red.) *Etnologiskt fältarbete*. 2:a [omarb. och utök.] uppl. Lund: Studentlitteratur. s. 85-112

Glück, David, Neuman, Aron & Stare, Jacqueline (1997). *Sveriges judar: deras historia, tro och traditioner*. Stockholm: Judiska museet

Groth, Bente (2002). Judendomen: kultur, historia, tradition. Stockholm: Natur och kultur

Gunnarsson Payne, Jenny, (2010), *”Fältanteckningar från Bloggosfären – Meningsskapande tekniker och vardagslivets netnologi” i* Tidskriften Nätverket #17

Göransson, Michelle (2012). *Materialiserade sexualiteter: om hur normer framträder, förhandlas och ges hållbarhet*. Diss. Stockholm : Stockholms universitet

Hansen, K. (2003). The Sensory Experience of Doing Fieldwork in an ‘Other’ Place. In J. Frykman & N. Gilje (eds.), *Being There. New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture* (pp.149-167). Lund: Nordic Academic Press

Hyltén-Cavallius, Sverker (2011).”Internet och fältarbete” Kaijser, Lars & Öhlander, Magnus (red.) *Etnologiskt fältarbete*. 2:a [omarb. och utök.] uppl. Lund: Studentlitteratur. s. 205-234

Johansson, Britta (red.) (2000). *Judiska minnen: berättelser från förintelsen.* Stockholm: Nordiska museet

Kaijser, Lars (2011). ”Fältarbete” Kaijser, Lars & Öhlander, Magnus (red.) *Etnologiskt fältarbete*. 2:a [omarb. och utök.] uppl. Lund: Studentlitteratur. S. 37-64

Kamali, Masoud (2006). ”Sverige. Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering” *Den segregerande integrationen: om social sammanhållning och dess hinder: rapport*. Stockholm: Fritze

Karlsson Minganti, Pia & Svanberg, Ingvar (1997). Religionsfrihet och religiös mångfald. *Religionsfrihet i Sverige / Pia Karlsson & Ingvar Svanberg (red.)*. S. 7-36

Karlsson Minganti, Pia (2007). *Muslima: islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*, Carlsson, Diss. Stockholm: Stockholms universitet

Kravva Vasiliki (2001). Food as a vehicle for Remembering: the Case of the Thessalonikan Jews. I Oxford Symposium on Food and Cookery *Food and the memory: proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2000*. Totnes: Prospect Books

Linderson, Annie (2010). “To enter the kitchen door to people's lives. A Multi-Method Approach in the Research of Transnational Practices among Lifestyle Migrants”. *Recreation and Society in Asia, Africa & Latinamerica (RASAALA),* Vol. 1, No. 1, 2010

Nylund Skog, Susanne (2006). ”Med Davidsstjärnan under tröjan”, i *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige – Antisemitism och islamofobi*, Integrationsverkets rapportserie 2006:2

Nylund Skog, Susanne (2010) ”Att skriva från döden. Känsla och kön i en berättelse om Förintelsen” i *Nätverket Etnologisk tidskrift* 2010:16. s:9-13

Nylund Skog, Susanne (2012). *Livets vägar. Svenska judinnors berättelser om förskingring, förintelse förtryck och frihet.* Uppsala: Institutet för språk och folkminnen.

Ohlsson, Anders (2002). *"Men ändå måste jag berätta": studier i skandinavisk förintelselitteratur*. Nora: Nya Doxa

Olsson, Erik & Wahlbeck, Östen (2007). ”Diaspora – ett berest begrepp” i *Transnationella rum*. Olsson, Erik, m.fl. (red.) Umeå: Boréa

Ottolenghi, Yotam & Tamimi, Sami (2012). *Jerusalem*. London: Ebury Publishing / Random house group

Pink, Sarah (2009). *Doing sensory ethnography*. Los Angeles: Sage

Povrzanović Frykman, Maja (2001). “När våldet tar plats” I *Fönster mot Europa: platser och identiteter*. Hansen, Kjell & Salomonsson, Karin (red.) 2001. Lund: Studentlitteratur.

Povrzanović Frykman, Maja (2004). “Transnational perspectives in ethnology: from ‘ethnic' to 'diasporic' communities”, i *Transnational Spaces: Disicplinary Perspectives*. Malmö: Malmö högskola.

Pripp, Oscar (2011). ”Reflektion och etik” Kaijser, Lars & Öhlander, Magnus (red.) *Etnologiskt fältarbete*. 2:a [omarb. och utök.] uppl. Lund: Studentlitteratur. s.65-84

Rosenberg, Göran (2012). *Ett kort uppehåll på vägen från Auschwitz*. Stockholm: Bonnier

Runfors, Ann (2003). Mångfald, motsägelser och marginaliseringar: en studie av hur invandrarskap formas i skolan. Diss. Stockholm: Univ.

Runfors, Ann (2008). “In dialogue with devaluation: young people's life choices as social positioning practices”. i *Thinking with Beverley Skeggs*. s. 83-94

Runfors, Ann (2012). *Toleransens intoleranta baksida: 18 svenska ungdomars verklighet*. Stockholm: Forum för levande historia

Safran, William (1991). ”Disporas in modern societies: myths of and return” i *Diaspora* 1 (1). pp.83-99

Salih, Ruba (2000). Shifting boundaries of self and other: Moroccan migrant women in Italy. *The European journal of women's studies*. 7(2000):3, s. 321-335

Salih, Ruba (2003). *Gender in transnationalism: home, longing and belonging among Moroccan migrant women*. New York: Routledge

Salih, Ruba (2009). ”Muslim women, fragmented secularism and the construction of interconnected ’publics’ in Italy”, ingår i *Social Anthropology* vol. 17 no. 4,

Sebag Montefiore, Simon (2011). Jerusalem: biografin. Stockholm: Norstedt

Silvén, Eva (2011). ”Det materiella”. Kaijser, Lars & Öhlander, Magnus (red.) *Etnologiskt fältarbete*. 2:a [omarb. och utök.] uppl. Lund: Studentlitteratur. s. 147-173

Quinn Patton, Michael (2002). *Qualitative Research & Evaluation Methods.* London: Sage

Zackariasson, Maria (2006). *Viljan att förändra världen: politiskt engagemang hos unga i den globala rättviserörelsen*. Umeå: Boréa

Zern, Leif (2012). *Kaddish på motorcykel*. Stockholm: Bonnier

Åsbrink, Elisabeth (2011). *Och i Wienerwald står träden kvar*. 1. uppl. Stockholm: Natur & kultur

Digitala källor:

Rapporter
God forskningssed, Vetenskapsrådets rapportserie 1:2011
http://www.vr.se/download/18.3a36c20d133af0c12958000491
Tillgänglig 2013-05-21

Hatbrott 2011, Rapport Brottsförebyggande rådet (BRÅ).
http://www.bra.se/bra/publikationer/arkiv/publikationer/2012-06-28-hatbrott-2011.html
Tillgänglig 2013-05-21

Dagstidning, nätversion
Dagens Nyheter
http://www.dn.se/nyheter/sverige/malmos-judiska-liv-tynar-bort
Tillgängligt 2013-05-21

Websidor

http://www.judiskacentralradet.se/html/antal_judar.php
Tillgängligt 2013-05-24

http://www.minoritet.se/
Tillgängligt 2013-04-04

http://nationellaminoriteter.nordiskamuseet.se/vilka-ar-de-nationella-minoriteterna.htm
Tillgängligt 2013-04-04

http://www.zionit.se/aliyah/
Tillgängligt 2013-04-23

Radioprogram, webversion
http://sverigesradio.se/sida/default.aspx?programid=416
Tillgängligt 2013-05-05

http://sverigesradio.se/sida/play.aspx?ljud=4535366
Tillgängligt 2013-05-05

Muntliga källor

Intervjuförteckning
Alla intervjuer är gjorda av författaren.

1. Intervjudatum: mars 2012
Informant: Katja
Intervjuns längd: ca 2 timmar varav 56 minuter inspelat material.

2. Intervjudatum: juli 2012
Informant: Jacob
Intervjuns längd: 1 timme och 3 minuter

3. Intervjudatum: februari 2013
Informant: Joanna
Intervjuns längd: 47 minuter

4. Intervjudatum: februari 2013
Informant: Sam
Intervjuns längd: 1 timme och 33 minuter

5. Intervjudatum: februari 2013
Informant: Nina
Intervjuns längd: 1 timme och 1 minut

6. Intervjudatum: mars 2013
Informant: Jonathan
Intervjuns längd: 3 timmar varav 1 timme och 37 minuter inspelat material.

7. Intervjudatum: mars 2013
Informant: Gabriella
Intervjuns längd: ca 4 timmar varav 1 timme och 44 minuter inspelat material.

8. Intervjudatum: mars 2013
Informant: Mikaela
Intervjuns längd: 1 timme och 32 minuter

9. Intervjudatum: mars 2013
Informant: Nora
Intervjuns längd: ca 1 timma varav ca 43 minuter inspelat material.

10. Intervjudatum: mars 2013
Informant: Naomi
Intervjuns längd: 1 timme och 5 minuter

11. Intervjudatum: mars 2013
Informant: Daniel
Intervjuns längd: 1 timme och 25 minuter

Bilaga 1
Frågelista DFU286B

Tradition och generation

En frågelista från
Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala

Judiskt vardagsliv

Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala är ett offentligt arkiv som ingår i den statliga myndigheten Institutet för språk och folkminnen. Arkivet har till uppgift att på olika sätt förvalta vårt kulturarv, bland annat genom att på vetenskaplig grund samla, bearbeta och förmedla kunskap om folkminnen. Våra samlingar rymmer sedan lång tid levnadshistoriska minnen i form av uppteckningar, svar på frågelistor och skrivarupprop. Upplevelser och berättelser om judiskt vardagsliv i Sverige saknas överlag och denna frågelista är ett led i vår strävan att fylla kunskapsluckan.

Svaren på frågelistan arkiveras för framtida och samtida forskning på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Frågelistan är avsedd att användas som hjälpmedel och inspirationskälla till skrivandet. Det är en fördel att läsa igenom alla frågorna innan du svarar, då de ibland tar upp samma eller liknande saker. Du behöver heller inte svara på alla frågor och du behöver inte svara lika utförligt under alla rubriker. Då vi gärna ser att svaren är personliga har du givetvis möjlighet att vara anonym. Då uppger du endast kön, yrke/sysselsättning, födelseår samt födelse- och bostadsort.

Hjälp oss att bevara gårdagen och samtiden till framtiden. **Din berättelse blir en värdefull del i våra samlingar!**

Nedan följer ett antal frågor som du kan välja på att svara ja, nej eller mer utförligt på. Du behöver inte svara på alla frågor.

Ålder

Kön

Bostadsort

Uppväxtort

Sysselsättning/yrke

Har du gått/går du i en judisk skola?

Är du medlem i den judiska församlingen i Stockholm eller på någon annan ort i Sverige?

Talar du jiddish, hebreiska eller något annat ”judiskt” språk?

Lever du judiskt? Vad innebär det för dig? Berätta om på vilka sätt du upprätthåller ett judiskt liv, både vid högtider och i vardagen.

Iakttar du sabbat? Sker det i så fall kontinuerligt och hur?

Håller du kosher? Om inte, finns det viss mat som du ändå undviker? I så fall vilken och varför?

Finns det någon maträtt som är extra betydelsefull och som alltid finns med på bordet vid sabbaten eller vid andra tillfällen? Berätta gärna om tillfällen då maten är viktig.

Har du firat din bar/bat mitzva? Vad betydde det för dig?

Firar du Pesach, Jom kippur, Chanukka och/eller andra judiska högtider? I så fall, vilka, och med vem, hur och var?

Berättar eller visar du för din omgivning att du är judisk? Finns det tillfällen då du aktivt döljer det?

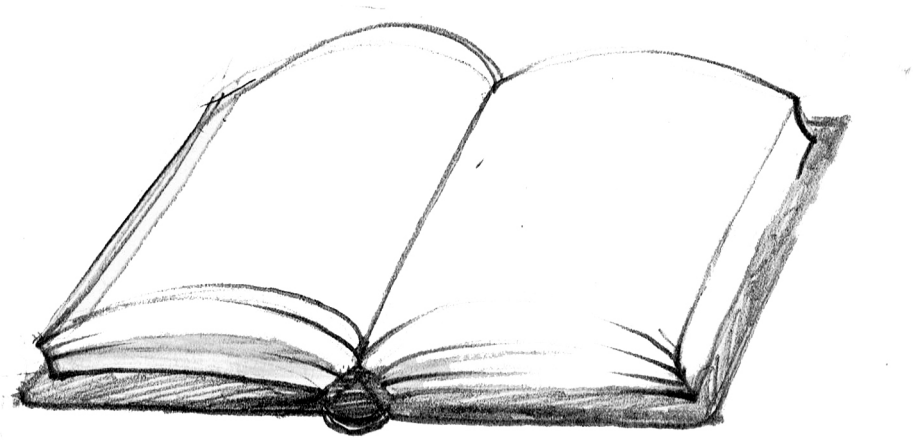
Är judiska traditioner en del av ditt liv? Vad innebär judiska traditioner för dig? Berätta om hur du har fått kunskap om de judiska traditioner du upprätthåller.

Är du uppfostrad judiskt? Vad innebär det i så fall för dig? Om du inte är uppfostrad judiskt, hur har du då skaffat dig kunskap om judiska traditioner?

Har ditt sätt att tänka kring och praktisera judiska traditioner förändrats genom livet?

Om du har egna barn, är du i så fall angelägen om att föra vidare judiska traditioner? I så fall, vilka och hur? Är vissa traditioner viktigare att föra vidare än andra?

Har Israel betydelse i ditt liv, under din uppväxt och nu? På vilka sätt?



Fotografier och teckningar

Om du har texter, fotografier, teckningar eller liknande som illustrerar dina berättelser får du gärna skicka med dessa. Vi tar helst emot original, men om du inte vill skänka oss ditt material kan vi låna det för att skanna av och sedan sända tillbaks det. Uppge också upphovsmans namn om möjligt. Meddela oss om arkivet och våra besökare får använda dina illustrationer i böcker, artiklar och på Internet.

Beskriv, förklara, motivera och lägg gärna till annat som du anser är viktigt att förmedla.

Kontaktperson:

Sofia Jonsson

E-post: sofia.jonsson@sofi.se

Projektledare:

Susanne Nylund Skog

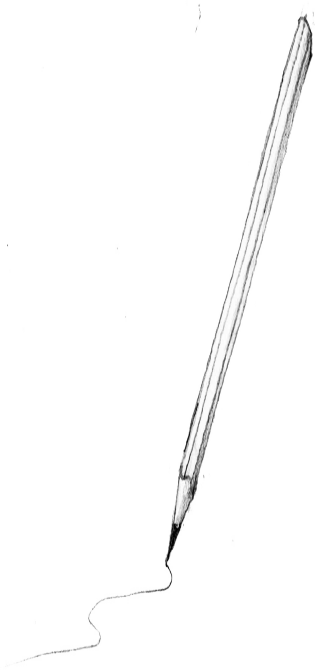
E-post: susanne.nylund.skog@sofi.se

Institutet för språk och folkminnen,

Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala

Postadress: Box 135, 751 04 Uppsala

Hemsida: www.sofi.se/folkminnen



Tack för din medverkan!

Institutet för
språk och folkminnen