

A painting depicting a room with a metal bed frame, a Star of David symbol on the floor, and a letter addressed to Mrs. Ed. West. The background shows a red brick building and a green tree. The scene is set in a room with a red curtain and a window.

Livets vägar

Susanne Nylund Skog



”Pappa kunde då inte komma till England så då tyckte han att vi skulle komma till honom. Vi hade lite bomber i London på vägen ner och sen genom Frankrike med tyskarna schvitt bakom till Marseille och sen med båt till Beirut.”

Rakel

”Jag hade stort behov av att prata om lägren, om Anna och så hålla dem vid liv. Så länge man pratar om de döda förblir de levande. Ingen har förstått mig. Man krävde av mig att glömma.”

Miriam

”Min familj, min mormor var väldigt, väldigt rädd för att jag skulle bli utsatt för antisemitism och jag antar att jag också var rädd någonstans, men det var som att jag nästan såg det som en utmaning. Jag visste att jag inte gjorde något fel och därför så, om någon vill attackera mig så får de göra det, för det är jag som har rätt och det kan låta så idiotiskt, men det är så jag känner. Jag har ju faktiskt inte gjort någonting fel.”

Nadia



”Så kom vi över gränsen till Holland och där stod det Quaker-kvinnor med varm apelsinjuice. Susanne, det var det bästa jag någonsin smakat i mitt liv. När jag tänker tillbaka så gråter jag nästan. Och vi allihop, vi spottade tillbaka till Tyskland.”

Rakel



Livets vägar

Svenska judinnors berättelser om
förskingring, förintelse, förtryck och frihet

Till mormor Margit

Institutet för språk och folkminnen
www.sofi.se

© Susanne Nylund Skog och Institutet för språk och folkminnen, 2012
Omslagsbild: Alva Skog
Formgivning: Ulrika Sjöberg
Tryck: Edita, Västerås 2012
ISBN 978-91-86959-04-3



Innehåll

Att ta ut riktningen	9
Orienteringar	27
I den judiska släkten	41
I minnenas labyrint	73
I ett fördomsfullt Sverige	107
I hem och rörelse	139
Att vara hemma	163



Noter	183
Ordförklaringar	191
Referenser	195
Tack	213



Att ta ut riktningen

Sen tänker jag okej Vad är jag då? Persisk? Definitivt inte. Och svensk? Ja, jag känner mig, men ändå inte. Mina barn är svenska, men jag känner inte ändå. Jag kan inte säga att jag är svensk. Innerst inne. Det kan jag inte säga. Så jag vet inte vad jag är. Så jag kom på att jag är judisk. Det är min identitet.

Så svarar Rakel, en judinna i 80-årsåldern, när jag frågar henne vad det innebär att vara judinna i Sverige.

I situationer där jag anser att det är irrelevant vilken religion jag har, eller kultur, där skulle jag nog understryka att det inte har någonting med saken att göra. /.../ För lika mycket som det är en del av mig så är det inte, jag är ju lika mycket svensk som jag är judinna.

Så säger Nadia, som är 20-årsåldern, när hon får frågan om när hon framhåller sin judiskhet.

Rakel och Nadia är två av de cirka 20 000 judar som i dag lever i Sverige. Den judiska gruppen i Sverige är förhållandevis liten och disparat, med förgreningar över hela världen. Gruppen präglas av en slags dubbelhet; i egenskap av judenhet är den en del av en judisk diaspora, i egenskap av minoritet är den samtidigt en del av Sverige. Hur präglar detta Rakels och Nadias liv?

Att vara judinna innebär olika saker för Nadia och Rakel samtidigt som de också, trots ålderskillnaden, delar erfarenheter som gör att de känner sig judiska. Vilka erfarenheter förenar dem och vilka skiljer dem åt? Hur skildrar de sina erfarenheter av att vara judinnor? Är de

ens möjliga att skildra? Vad spelar Förintelsen¹ under andra världskriget för roll för hur de skildrar sina liv? Vad betyder händelserna i Israel för dem? Upplever de antisemitism? Hur kommer det i så fall till uttryck i deras berättelser?

Rakels och Nadias judiskhet är inte direkt avläsbar för omgivningen och de kan därför välja om och när de vill identifiera och presentera sig som judinnor. Gör de sådana val och i så fall när, och med vilka argument? Gör samhällsförändringar, som till exempel ökad antisemitism eller rasism, att de försöker dölja sitt ursprung? Vad får det i så fall för konsekvenser för dem?

Det här är frågor som inspirerat mig i arbetet med boken. Ambitionen är att med utgångspunkt i tre judinnors levnadsberättelser belysa hur det är att leva i spänningsfältet mellan andras och egna uppfattningar om vem man är. Temana förskingring, förintelse, förtryck och frihet ledsagar analyserna. Syftet är att undersöka hur levnadsberättelserna är skapade i relation till de normativa manus, vilka förutsätter och begränsar dem.

Studiens analytiska fokus på berättande motiveras av att det, ur ett poststrukturalistiskt perspektiv, är språket som skapar mening, som producerar de kategorier vilka organiserar och strukturerar våra liv (Cameron & Kulick 2003:19). Valet av levnadsberättelser som undersökningsobjekt är också grundat i påståendet om att judisk kultur är berättande till sin karaktär. Många judiska traditioner och ritualer handlar om att muntligen och skriftligen föra vidare viktiga händelser och upplevelser från en generation, plats eller grupp till en annan. Det är med hjälp av berättelser som livet i diasporan hålls samman och kulturen och religionen vid liv (Andersson & Peste 2008).

I studien undersöker jag judiska kvinnors berättelser och inte mäns. Skälen till detta val är två; i egenskap av kvinnor har de, till skillnad från män, att hantera minst två former av förtryck, där det ena handlar om deras judiska identitet och det andra om deras könstillhörighet. Många judinnor har höga utbildningar och framträdande samhällspositioner som inte alls för tankarna till förtryck

och jag vill därför understryka att judinnor inte per definition är förtryckta i egenskap av kvinnor, endast att det i det svenska samhället görs skillnad på kvinnor och män och att detta får konsekvenser som skiljer sig åt för kvinnor och män. Dessa processer av skillnadsskapande är mångtydiga; en person kan till exempel på en och samma gång vara både underordnad och i en maktposition. Det andra skälet till avgränsningen har att göra med att det judiska arvet traditionellt ärvs på mödernet och att judinnor därför blir tvungna att reflektera över vad det är de för vidare till kommande generationer och hur de gör det.

Judinnorna i studien är inte djupt troende och lever inte heller ett strikt religiöst liv. Det var ett medvetet val från min sida att söka mig till kvinnor som inte var aktiva i den judiska församlingen eller uteslutande identifierade sig som judinnor, utan som istället representerade en ambivalent inställning till hur judiskt liv ska levas och förstås. Studiens judinnor lever således både svenskt och judiskt, och har därför kunskap om och kan reflektera över båda positionerna.

I boken kombinerar jag folkloristisk metod med poststrukturalistisk teori. Folkloristisk metod betyder här, mycket förenklat, att jag betraktar berättelser som performans (att likna vid framträdanden) skapade inom kultur- och tidsspecifika ramar. Det innebär också att jag förutsätter ett samband mellan form, innehåll och mening och därför i analyserna tar fasta på berättelsernas formmässiga aspekter. Den poststrukturalistiska teorin understryker den konstruerade och temporära aspekten av alla berättelser, och de ramar inom vilka de tar plats. Teorin tillhandahåller också en förståelse av identitetskategorier (t ex judisk, svensk och kvinna) som instabila, föränderliga och iscensatta, bland annat i berättelser. Annorlunda uttryckt är vissa identitetskategorier, och formerna för att iscensätta dessa, endast möjliga på vissa sätt, i vissa tider och vissa sammanhang. Den teoretiska ambitionen är att åskådliggöra dessa processer genom analyser av några svenska judinnors levnadsberättelser.

Boken aktualiserar dessutom allmängiltiga frågor om hur det går till när vi människor gestaltar våra liv och försöker göra oss begripliga, för andra och oss själva. Förhoppningen är därför att den kan bidra till kunskapen om hur samhälleliga och historiska händelser formar levnadsberättelser och hur berättande används för att skapa mening och orientering i osäkra tider och situationer.

Livsmanus och livslinjer

I boken analyseras ganska olika levnadsberättelser, som på ett eller annat sätt berör livet som judisk kvinna. Analytiskt hålls de samman av bokens fokus på de normativa manus som styr berättelserna. Dessa manus kallar jag livsmanus, en översättning av litteraturvetaren och queerteoretikern Judith Halberstams *life schedules*, eller *schedules of normativity* (2005:7). I *In a Queer Time and Place* (2005) är hon framförallt intresserad av hur normer om obligatorisk heterosexualitet präglar våra livsmanus och hur en queer organisering av tid och plats därför utmanar dem. Halberstam menar att vi, för att bringa ordning och orientera oss i tillvaron, behöver förhålla oss till ett slags livsmanus. De fungerar som tids- och kulturspecifika manualer som talar om för oss hur vi bäst bör leva våra liv. Livsmanusen är således normativa och värdeladdade.

Kulturteoretikern Sara Ahmeds teoretiserande kring en queer fenomenologi har också gett mig värdefulla termer att resonera med. En av dessa termer är orientering (2006:14ff). Ahmed menar att vi människor intar perspektiv, orienteras, genom att vi upprepar vissa handlingar och att dessa handlingar har en riktning, de är orienterade och fungerar orienterande. Att vara orienterad innebär att veta var man är och vart man ska (Svensson 2011:75). Ahmed utgår då ifrån att handlingar är performativa, vilket innebär att handlingar gör något, de har effekter. Hon beskriver det så att vi människor följer en stig som redan finns där, för att andra följt den. Stigen är upptrampad och ju

mer upptrampad den är, desto svårare är det att ta en annan stig, eller ett kliv ut i det okända. Vi är alltså orienterade (*in line*) när vi följer andras stigar och gör dem till våra egna (Ahmed 2006:15).

Antropologen Fanny Ambjörnsson och litteraturvetaren Maria Jönsson (2010) har föreslagit begreppet livslinjer för att beskriva dessa upptrampade stigar, en term som väl illustrerar kopplingen mellan liv, linje, och orientering. Genom att föreställa sig krokiga, skeva och andra icke-raka linjer, blir man varse den vikt vår kultur lägger vid att vi människor rör oss i rak linje utan alltför mycket avvikelser.

I min förståelse är begreppen livsmanus och livslinjer delvis överlappande. Båda bygger på konventioner och tidigare auktoriserade handlingar, manus riktar uppmärksamheten mot begränsningar och hinder, medan livslinjer pekar mot aktiva subjekt som, visserligen för att bli begripliga och accepterade, anpassar sina liv efter manusen, men som också ibland kan välja, eller tvingas, att inte göra det.

Tid och vithet

Både livsmanus och livslinjer är konstruktioner av tid och rum. Vi erfar och uppfattar tid som ett slags naturlig progression och det är kanske framförallt därför vi inte ser att tiden är en konstruktion och att vi ger tid olika värde och mening. Tänk till exempel på talesätt som ”vår tid är nu”, ”det finns en tid för allt”, ”tiden läker alla sår” och ”det var på tiden”. Vi har bortkastad tid, fri tid, egentid, arbetstid, ålderdom och ungdomstid. Detta producerar olika emotionella och fysiska reaktioner på olika sorters tider; människor känner skuld när de slösar tid, blir frustrerade av att vänta, nöjda med punktlighet. De känslomässiga reaktionerna förstärker upplevelsen av tiden som naturlig (Halberstam 2005:7). Att bli mamma eller leva ungdomligt, må vara erfarenheter man bör ha haft om man följer det heteronormativa västerländska livsmanuset, men om man blir mamma vid sextio och

samtidigt lever ungdomligt är det *när* erfarenheterna sker, som gör dem opassande (Jönsson 2010). De tar plats, eller äger rum, vid fel tidpunkt. Ett sådant manus postulerar nämligen att vuxenhet följer på ungdomens provotid, att ett långt liv är önskvärt, att stabilitet är bra, men att stagnation ska undvikas.

Vi kan också ärva, överta och äga tid, eller snarare berättelser om tid, vilket uttryck som ”på den tiden” eller ”på min tid” illustrerar. Judith Halberstam har föreslagit termen *time of inheritance* (arvetiden) för att beskriva tid i vilken värden, varor, moral och materiella tillgångar passerar genom familjer från en generation till en annan (Halberstam 2005:5).

Fanny Ambjörnsson och Janne Bromseth skriver att arvetiden knyter den enskilda individen till familjen, genom föreställningar om att släkten följa släktens gång. På så sätt knyter arvetiden ”samman familjen med förfluten tid men också med en kommande framtid av barn, barnbarn och nya familjer” (Ambjörnsson och Bromseth 2010:225-226). Termen tydliggör hur olika ”tider” knyts samman till en tid och hur kontinuitet samt släkt- och familjeband skapas med utgångspunkt i ett heteronormativt livsmanus.

Våra livsmanus är alltså tidsligt organiserade, det är dem vi relaterar till när vi försöker göra rätt, vid rätt tillfälle och på rätt plats. Tänk till exempel på att gifta sig. Det ska ske vid ett visst skede i livet, helst innan man blir förälder och med en person av motsatt kön. Giftermålet ska bekräftas med en ceremoni och denna ska ske på avsedd plats. När ett giftermål sker enligt dessa regler är det utan motstånd, utan att det skaver eller skevar. Sara Ahmed menar att bara vissa kroppar kan vara bekväma och de som är bekväma tänker inte på att de är det, för det är vad bekvämligheten handlar om, att inte synas som just bekvämlighet. Att förkroppsliga normer är att passera och känna sig bekväm (Ahmed 2011:131).

Den kropp som känner sig bekväm är, i en västerländsk kontext, den kropp som kan uppfattas som vit. Grundtanken inom det stora nordamerikanska och anglosaxiska forskningsfältet *Critical Whiteness*

Studies (kritiska vithetsstudier) är att vithet är en norm som tas för given i samhällen där rasism förekommer (se t ex Dyer 1997 och Frankenberg 1999). Den här normen säger att den som räknas som vit har högre status än den som räknas som svart eller mörk. Men vithet syftar här bara delvis på hudfärg, det är snarare avsaknad av färg och vithet innefattar också en rad andra faktorer. Vithet kan beskrivas som en orientering som gör vissa saker, till exempel stilar, möjligheter, strävanden, tekniker och vanor, möjliga att nå (Ahmed 2011:131-132). Vithet kan också ärvas på samma sätt som olika "tider". Vithet är därför att förstå som en föränderlig historisk konstruktion, vilket betyder att vem och vilka handlingar som anses vita (och därmed normala) är olika i olika sammanhang och tider. Det här innebär också att vithet inte korresponderar mot en essens eller given uppsättning egenskaper, alltså att det inte går att finna någon inneboende naturlig egenskap hos dem som räknas som vita vid en viss tidpunkt (Mattson 2004; 2005).

Rum och ting

Den tid som vi har naturaliserat innebär också spatiala aktiviteter, till exempel rekreation och arbete. Tid och plats är sammanlänkade, vi skapar platser med hjälp av tid. Tänk till exempel på uttrycket "att vara på rätt plats vid rätt tid" eller det omöjliga i att fira midsommar en torsdag i april. Man kan uttrycka det så att kroppar organiseras i rum och på platser, samtidigt som kroppar också skapar dessa rum och platser (Massey 2010). Fysiska minnen organiseras till exempel spatialt i rummet i form av statyer, monument eller som inramade fotografier på en byrå. Livsmanusen materialiseras. Judenheten har till exempel efter Förintelsen markerat sin plats i rummet genom förintelsemuseer. Detta bidrar till att judenheten kommer att erfara och orienteras mot det förflutna genom sådana materialiseringar. Som

jag kommer att diskutera, bidrar detta till att forma de livsmanus judinnor följer.

Sara Ahmed har påpekat att vissa kroppar tillåts ta plats i rummet endast om deras minnen är förgängliga och inte lämnar minnesavlagringar (Ahmed 2011:125ff). Motståndet mot bygget av en moské på södermalm i Stockholm tydliggör detta och kanske är det ingen slump att få stockholmare tycks känna till att Stockholm hyser tre synagogor. Den materialitet jag undersöker i boken handlar dock inte i huvudsak om monument eller byggnader på offentliga platser, utan om vardagliga symboladdade föremål.

Inom fenomenologin har man poängterat att föremål har en potential att förlänga våra kroppar (se t ex Merleau-Ponty 2009). De upphör att vara ting och blir förlängningar av oss och kan på så vis omforma våra liv. Här är datorn det givna exemplet på en sådan process, men tänk också på ett föremål som vigselringen, för att anknyta till mitt tidigare exempel om giftermål. Vigselringen är en volymmässigt liten materialitet med stor symbolisk betydelse och en viktig del av det rumsliga och tidsliga formade giftermålet. För sin bärare öppnas nya rum, medan andra stängs, nya möjligheter ges och nya begränsningar inträder, avläsbara för omgivningen genom sin materialisering.

Rum och ting påverkar alltså kroppar och deras rörelser, de skapar begränsningar och möjligheter. Med andra ord har det materiella agens, det gör något med oss och hur vi uppfattas. Metodologiskt erbjuder en sådan syn på materialitet att dikotomin mellan objekt och subjekt problematiseras och bryts upp. Det blir då synligt att det mänskliga och det icke-mänskliga är beroende av varandra (Damsholt m fl 2009:25). Visserligen skapar vi människor det materiella, men det materiella gör också oss, på så vis att vi ständigt är inbegripna i rumsliga och materiella relationer (Larsson 2008:18ff).

Känslor och rörelser

Ytterligare en aspekt av livsmanus och livslinjer är att de inbegriper känslor. Jag har inspirerats av Sara Ahmeds syn på känslor. I sitt arbete har hon styrt fokus bort från känslor som ”saker” som människor ”har”, mot vad känslor ”gör” (Ahmed 2004b, Bränström Öhman m fl 2011). Samtidigt fungerar känslor ofta som ett slags kapital, någonting vi äger (Ahmed 2011:69). Ahmed menar att känslor skapas i riktning mot ett objekt. Hon beskriver det så att när ett barn är rädd för en björn är rädslan inte i barnet eller i björnen, utan handlar om hur barnet och björnen kommer i kontakt med varandra (Ahmed 2004b:7). Barnets rädsla uppstår i mötet med björnen och känslan har en riktning mot eller till någonting, ett objekt, som också kan vara ett subjekt, en annan människa.² Vi är dock inte enbart orienterade mot någonting, vi kan också vara orienterade bort ifrån. Heterosexuella är orienterade mot det motsatta könet, homosexuella mot det egna könet, rasister är orienterade bort från mångfald och antisemiter från judar. Det är genom riktningen på orienteringen som emotioner är viktiga när skillnad mellan kroppar upprättas. Genom att, som etnologen Ingeborg Svensson gör, ställa frågor om vilka subjekt som är möjliga att känna för och med, synliggörs dessa normativa ”känsloladdade” processer (Svensson 2011).

För att undvika en syn på orienteringar som en slags icke-aktiva inställningar är det viktigt att tänka på dem som rörelser i olika riktningar. Rum och ting påverkar rörelser, att exempelvis vara fångslad gör något med en människas orientering, med de livslinjer hon kan följa och med de känslomässiga relationer hon kan upprätta (Göransson 2011:151). Uttrycket att ”gå i väntans tider” tydliggör hur rörelse, tid och rum sammanfogas och inlemmas i ett livsmanus. Etnologen Orvar Löfgren (1996) har påpekat att olika landskap kräver olika gångarter och rörelser, tänk till exempel på rulltrappan, som

kräver en slags stillastående rörelse framåt och som i sin rörliga materialitet utesluter vissa "funktionshindrade" kroppar och utgör förlängningar av andra "stressade" kroppar på väg.

Som jag tidigare skrev krävs för att ett liv ska räknas som ett bra (och kanske även möjligt) liv att vissa punkter längs en föreställd livslinje ska passeras i rätt tidslig och rumslig ordning. Livslinjerna är också länkade till andra livslinjer, till exempel barnets till mammans och makans till makens, och regleras av livsmanus. Dessutom är de skapade i relation till andra manus, eller texter, till exempel den svenska nationen, Förintelsen, andra världskriget med flera. När det gäller nationen är det själva vetenskapen om att andra följer samma livsmanus som gör att vi känner samhörighet. Samtidigheten skapar samhörigheten (Anderson 2006). Att samtidigheten skapar känslor påminns vi i Sverige om exempelvis på julafton och midsommar. Samhörigheten materialiseras också i objekt som julgranen, svenska flaggan och midsommarstången. Samhörighet skapas dock inte enbart horisontellt och genom samtidighet, den kan också ordnas vertikalt över tid. Människor delar då ett föreställt förflutet och en gemensam framtid, och det är bland annat så människor förmås acceptera förtryck och ojämlikhet i nuet. Sociologen Deborah Golden menar att detta korresponderar med judisk tidsrytm, där historien är ständigt närvarande i nuets ritualer och där framtiden ofta tecknas som det judiska livets mål och mening (Golden 2002:19).

Sara Ahmed har uttryckt det så att vissa objekt drar till sig mer känslor än andra, de är klibbiga (2004b:8). Ett exempel på ett sådant klibbigt objekt är exodusberättelsen (som jag skriver mer om längre fram), den svenska flaggan, ett annat är Förintelsen, ytterligare ett exempel är vigselringen. I ett litet cirkelformat stycke ädelmetall, placerat på ett av kroppens fingrar, manifesteras det västerländska heteronormativa livsmanus som reglerar svenskars liv från vaggan till graven. En fråga som genomsyrar den här boken är hur det går till när erfarenheter avviker från detta manus, när livslinjer dras i andra riktningar eller avbryts.

Berättelser och former

Att berätta är en process, där flödet av erfarenhet tolkas och förstås. Det är också en grundläggande social och kulturell kompetens, ett slags strategisk verksamhet. Med berättelser kan vi dela erfarenheter med varandra, vi kan ventileras åsikter, etablera gemenskaper och göra självpresentationer. Med berättelser kan vi inta olika positioner, söka förklaringar, få nya perspektiv på händelser och erhålla helt nya upplevelser. De berättelseformer och genrer vi lärt oss sedan barnsben erbjuder oss unika möjligheter till kommunikation. Berättelser är dock inte neutrala eller oskyldiga exakta upprepningar, utan kraftfulla verktyg i skapandet av verkligheten. Vi människor förändrar vår relation till världen genom att säga något om den. Berättelser är således handlingar, centrala för hur vi förstår oss själva, vårt förflutna, vår framtid och vår samtid.

De berättelser som undersöks i boken är framförallt levnadsberättelser, en genre där liv blir berättelse. En levnadsberättelse är inte enbart en biografisk redogörelse för en människas liv; den erbjuder tolkningar av berättarens liv; den ger förklaringar, har en eller flera poänger och oftast en moral (Arvidsson 1998). Man kan uttrycka det så att den gör människans liv, den är både riktad och riktande. En levnadsberättelse handlar alltså inte enbart om någon, lika viktigt för att förstå den är att undersöka till vem, vilka eller vilket sammanhang den är riktad.

I boken intresserar jag mig för hur man med berättelser skapar livslinjer och förhåller sig till livsmanusen. Med berättande kan man till exempel ordna erfarenheter och tid så att livslinjerna blir raka och manusen följs. I sådana fall är kronologi ett slags betydelseskapande verktyg (Linde 1993). Om vi tänker oss en kvinna som sålt sin kropp och sedan blivit utfattig, saknar vi förklaring till varför hon sålde sin kropp. Om vi däremot får veta att hon först var utfattig och sedan sålde sin kropp har själva kronologin gett oss den förklaring vi tidigare saknade; kvinnan var så utblottad att enda vägen för henne var att

sälja sin kropp. Med hjälp av kronologin har kvinnan gjort sig själv begriplig för oss och kanske för sig själv. Berättelser erbjuder således möjligheter att räta ut krokigheter och avvikelser i livslinjerna och ta nya riktningar mot framtiden.

I boken förutsätter jag ett samband mellan form, innehåll och mening eller innebörd och lägger därför analytisk vikt vid när och hur någonting framställs. En framställnings stil, struktur eller form är, menar jag, en resurs för insikter om sociala och kulturella förhållanden. För berättaren är former flexibla kommunikativa verktyg som kan mobiliseras på olika sätt i olika sammanhang (Bauman 1992:58, Marander-Eklund 2002). Det betyder dock inte att en form alltid har samma innebörd, eller att formernas flexibilitet är oändlig.

I boken undersöker jag de formmässiga och tematiska förväntningar som ställs på den som berättar. Ett illustrativt exempel är att om en person hävdar judiskt ursprung och har överlevt Förintelsen avkrävs denna person en berättelse om hur det gick till. Dessutom bör berättelsen vara igenkännbar som just en berättelse om detta tema och innehålla aspekter förväntade av en sådan berättelse, till exempel att den uppvisar autenticitet, iscensätter lidande och umbäranden och dramatiserar liv och död (Rosen 2008). Ett samband mellan berättelsens form innehåll, mening och en människas erfarenheter förutsätts alltså.

Sammanfattningsvis förstår jag berättelser som orienterande handlingar, villkorade av och skapade i relation till andra berättelser. På så vis är berättelser alltid avhängiga kultur- och tidsspecifika överenskommelser kring vad, när och hur man berättar om ett visst ämne. Dessa är, i sin tur, relaterade till de normerande livsmanus som formar och begripliggör våra livserfarenheter och som orienterar oss enligt vissa livslinjer.

Intervjuer och minnen

Bokens material är insamlat under åren 2005-2012, men mitt intresse för ämnet började tidigare. Redan 2003 gjorde jag informella intervjuer med några judinnor som var avlägset bekanta, började prenumera på tidskriften *Judisk Krönika* och skärpte min hörsel och blick för det judiska i min vardag. Det fanns där överallt, i filmerna jag såg, maten jag lagade, böckerna jag läste och i de akademiska samtalen på universitetet. Ganska snart gjorde jag fler intervjuer, nu med en grupp om nio kvinnor, femtio år och äldre.

Dessa nio kvinnor är sinsemellan olika. De har till exempel olika yrken, utbildning och livssituationer. Det som för dem samman är att de kallar sig judinnor och uppmärksammar de större judiska högtiderna. Bearbetningen av de sammanlagt fjorton bandinspelade intervjuer jag gjort med dessa kvinnor har sett olika ut. Några intervjuer är utskrivna direkt efter intervjutillfället, andra är enbart tematiserade och ytterligare andra är genomlyssnade flera gånger och utskrivna efterhand. Generellt har jag dock tagit fasta på formmässiga aspekter i min bearbetning, till exempel pauseringar och skratt, och speciellt lyssnat efter dramatiserade avsnitt. Jag har också haft flera samtal med några av dessa kvinnor, som inte spelats in, då jag istället antecknat under samtalet och i efterhand.³

Rakel, vars citat inleder boken, har kommit att bli min huvudinformant. Vi har träffats vid flera tillfällen hemma hos henne och på andra platser. Rakel heter egentligen något annat och hennes levnadsberättelse är anonymiserad. Rakel, och en av hennes döttrar, har läst och haft synpunkter på delar av boken, vilka jag tacksamt tagit emot och hörsammat efter bästa förmåga. Rakels levnadsberättelse samt hennes reflektioner kring judiskhet och att leva i Sverige är mycket centrala i boken och utgör dess återkommande röda tråd. Det främsta skälet till Rakels framträdande plats har att göra med att hon har varit

min dörröppnare till den judiska världen. Andra skäl har att göra med hennes position vid sidan av det judiska eller på gränsen mellan det svenska och det judiska. Hon tillhör inte en gammal svenskjudisk släkt, inte heller har hon flytt till Sverige undan andra världskriget eller pogromer i öst. Hon kom av fri vilja och en slump till Sverige och blev förtjust i landet från första stund. Hon har judiska vänner med skiftande bakgrund som bor över hela Stockholmsområdet, barn och barnbarn som i varierande grad lever judiskt och släktingar spridda över hela världen. Hennes judiskhet är av ett annat ursprung än hennes mans och hennes mor föddes inte som judinna. Samtidigt räknar hon sig idag i första hand som judinna. Med andra ord är Rakels bakgrund, nuvarande liv och relation till judiskhet komplex och motsägelsefull och därför belysande för flera centrala aspekter av svenskjudiskt liv.

Under samma tid som jag inledde intervjuerna med Rakel gick jag också på egen hand på museer och konstutställningar, teater och bio, läste romaner och biografier, gick på seminarium och debatter; allt som hade någon liten anknytning till judiskhet intresserade mig. Jag ägnade också några månader åt att läsa allt jag kunde komma över på svenska om erfarenheter av Förntelsen. Här blev framförallt Nordiska museets Judiska minnen en viktig källa. Berättelser därifrån, samt från biografier och forskningsarbeten i historia och psykologi, bildar underlag för flera av resonemangen i boken.

De judiska minnena insamlades under åren 1994-1998 och resulterade i över 400 levnadsberättelser, cirka 1600 fotografier och 600 historiskt värdefulla originalhandlingar samt ett femtiotal föremål. I boken lyfter jag fram och analyserar en av levnadsberättelserna, den som är skriven av en kvinna jag kallar Miriam. Jag har valt hennes skrivna minnen av flera skäl. Miriams minnen accentuerar teman relevanta för bokens resonemang, som relationerna mellan känslor och berättande, samt Förntelsen och moderskapets centrala roll i judinnors livsmanus. Miriams minnen är dessutom ett mycket illust-

rativt exempel på en judinna som disassocierar sig med och orienterar sig bort ifrån det judiska.

Hösten 2005 fick jag i uppdrag av dåvarande Integrationsverket att göra en undersökning om upplevelser av antisemitism bland unga judar i Sverige. Inför undersökning genomfördes tjugo semistrukturerade bandinspelade intervjuer med en grupp av elva kvinnor och nio män i åldern arton till trettio år. Intervjuerna är anonymiserade och arkiverade på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala, där jag numera arbetar som forskare. Trots att vi använde oss av flera olika vägar för att få kontakt med informanterna och trots att de lever relativt olika liv och har differentierande inställning till judisk religion, kultur och tradition utgör de ur andra aspekter en homogen grupp. De är alla vad man skulle kunna definiera som medelklass eller övre medelklass och har eller håller på med högskoleutbildning. Intervjuerna fokuserade frågor om förtryck och upplevelser av antisemitism men kom också att beröra andra teman, så som hur livet som judisk i Sverige gestaltas sig.

Ur denna grupp av informanter har jag valt att analysera intervjun med en judinna jag kallar Nadia. I början av 2012 gjorde jag också en uppföljande intervju med Nadia. Skälen till att jag valt att lyfta fram Nadia är flera. Dels kallar hon sig för judisk ateist, en term som illustrerar det faktum att judiskhet inte enbart är en fråga om religion, dels vill Nadia, som det inledande citatet visar, vara både judinna och svensk och inte göra avkall på någondera av dessa aspekter i sitt liv. Slutligen är Nadia i jämförelse med Miriam och Rakel på väg att dra sin livslinje. Vilken väg hon slutligen väljer och hur det manus ser ut, som formar denna, är ännu inte bestämt.

Disposition

Boken består av sju kapitel. Under rubriken "Orienteringar" kommer jag att schematiskt redogöra för de vanligaste judiska högtiderna, varifrån judar härstammar, vilka olika inriktningar det finns inom judendomen och för judendomens historia.

I kapitel tre med rubriken "I den judiska släkten" beskriver jag Rakels liv och analyserar de minnen hon skrivit till sina barn och barnbarn. Avsikten är att lyfta fram det livsmanus som formar hennes framställning. Vilka historiska skeenden bidrar till det livsmanus Rakel följer? Hur har tid och rum format hennes levnadsberättelse? I kapitlet vill jag visa hur Rakel i sina skrivna minnen gör sig själv, och sina efterlevande släktingar, till delar av en judisk diaspora. Hon identifierar sig som en judinna i diasporan, snarare än som en svenska med judiskt ursprung.

I bokens fjärde kapitel med rubriken "I minnenas labyrint" ligger fokus på hur och vad som är möjligt att berätta om erfarenheter av Förintelsen. Jag gör här en analys av Miriams överlevnadsberättelse. Den fråga som huvudsakligen behandlas gäller hur hon i skriven form förmedlar det som är svårt att skildra och för en utomstående att förstå. Hur går det till att överbrygga tid, rum och erfarenhet med hjälp av det skrivna ordet? Hur etablerar skribenten en känslomässig relation med läsaren? Jag frågar mig också vad som händer när man, som Miriam, tvingats ur spår och sedan försöker återta kontrollen och riktningen i sitt liv. Skapar Miriam en annan livslinje, ett annat förhållningssätt till judiskhet, än vad Rakel gör?

I det femte kapitlet med rubriken "I ett fördomsfullt Sverige" riktar jag intresset mot hur det är, och har varit, att leva som judinna i Stockholm och på andra platser. Hur hanterar judinnorna de kategoriseringar och det förtryck de utsätts för och hur uppfattar de omvärldens reaktioner på judiskhet? I kapitlet beskriver jag olika former

av förtryck och undersöker hur Nadia resonerar kring och upplever antisemitism och annat förtryck. Hur påverkas hennes livslinje av att hon kategoriseras som judinna? I kapitlet gör jag också en analys av Rakels beskrivningar av utseendets betydelse för hur hon och andra kommit att uppfattas av omgivningen. Kapitlet avslutas med en diskussion om de vithetspraktiker som aktualiseras i kapitlet. Rakels och Nadias berättelser tydliggör här, hur de livsmanus som styr deras livslinjer, är formade efter vita kroppar.

Kapitel sex, ”I hem och rörelse”, inleder jag med att undersöka en berättelse som återkom vid flera tillfällen i intervjuerna med Rakel. Den belyser hur berättande och materialitet länkas i meningsskapande processer, där ting skapar berättelser och berättelser framkallar ting och låter dessa fylla verbala tystnader. Här är de materiella aspekterna av de normerande livsmanusen och judinnornas livslinjer i fokus. Hur använder Rakel rum och ting när hon orienterar sig i/med sin levnadsberättelse? Var är hemma för henne och hur riktar hon sig ditåt?

I bokens avslutande kapitel sju, ”Att vara hemma”, lyfter jag fram de meningsbärande relationerna mellan mat, språk, hemland och moderskap. Jag menar att det är relationerna mellan dessa, som reglerar om de svenska judinnornas livslinjer framstår som raka, och judinnorna som tidsenliga. Kapitlet avslutas med att jag drar samman trådarna och återvänder till de frågor som aktualiserats i boken. Vilka är de manus som reglerar svenska judinnors levnadsberättelser och de livslinjer de skapar? Går det att behålla livslinjen rak och vara orienterad mot det svenska och det judiska samtidigt?



Orienteringar

Det låter som en väldigt konstig sak att säga, men jag är en judisk ateist. Det låter nästan som en paradox, men det är faktiskt inte omöjligt, utan det funkar att vara det. Min kultur är det som binder samman mitt folk. Jag vördar det väldigt mycket och jag har väldigt många traditioner, som är väldigt viktiga för mig, och det skulle kännas väldigt konstigt om jag av någon anledning inte kunde utföra dem.

Nadia, som här svarar på frågan om vilka judiska traditioner hon upprätthåller, bor i Stockholms innerstad. Hon är född i Sverige och båda hennes föräldrar flydde till Sverige undan pogromerna i Polen. ”Hela min familj är i Sverige på grund av att de är judar”, påpekar Nadia. Hon är inte troende, men understryker att hennes kultur och traditioner är väldigt viktiga för henne. Det livsmanus Nadia följer tycks alltså postulera att hon är orienterad mot det judiska, trots att hon inte tror på Gud, och att hon följer många kroppsligt och känslomässigt förankrade judiska traditioner. Nadia säger att hon ”har” traditioner, de är förkroppsligade, och att det skulle ”kännas” väldigt konstigt om hon inte kunde följa dem, de skapar känslor.

Trots att Nadia kallar sig judisk ateist är hon judinna, enligt *Halacha*, den traditionella religiösa judiska lagstiftningen. Enligt denna är en jude en person som föddes av judisk mor eller har konverterat under rabbinsk ledning till den judiska tron. I andra sammanhang än rent religiösa räcker det dock att enbart fadern är jude, för att en person ska räknas som judisk och till exempel erbjudas medlemskap i Stockholms judiska församling.

Termen jude är ambivalent eftersom den dels beskriver en person som tillhör den judiska folkgruppen och dels en person som tror på den judiska religionen. Det är inte alltid dessa två definitioner sammanfaller och det finns alltså ateister som ser sig själva som judar och som uppfyller den traditionella definitionens krav, exempelvis Nadia. Vem som är jude kan därför inte definieras enbart genom religion, folkgrupp eller nationstillhörighet. De som i dag i Sverige kallar sig judinnor gör det således av lite olika skäl och alla har inte "ärvt" det judiska på mödernet (Andersson & Peste 2008:25-27).⁴

I den här boken använder jag termen judiskhet. Jag anser att den, bättre än till exempel termerna judendom och judenhet, speglar och rymmer hela spektret av religion, kultur, tradition, ursprung och tillhörighet. Jag betraktar således judiskhet som en bred term, som jag låter informanterna fylla med det de finner relevant och viktigt i relation till situation och egna erfarenheter.

Som jag skrev tidigare skapas samhörighet mellan människor, exempelvis inom nationer, inte bara horisontellt genom samtidighet, utan också vertikalt över tid. Samhörighet skapas då genom att människor delar ett föreställt förflutet och en gemensam framtid. Detta, skrev jag också, korresponderar med judisk tidsrytm, där historien är ständigt närvarande i nuets ritualer och där framtiden tecknas som det judiska livets mål och mening (Golden 2002:19). Detta gäller både om man är djupt religiös eller som Nadia, kallar sig judisk ateist. I sin recension av boken *Judisk identitet* (Jakubowski 1993) skriver Stephen Fruitman att judar "har en lång erfarenhet av att vara beredda på förändring". Han skriver vidare att det enda sättet att bevara det judiska arvet har varit genom att göra det "bärbart". (Fruitman 1994:48-49). De historiska berättelserna har därför en stor betydelse inom judenheten och utgör väsentliga aspekter av de livsmanus som formar judiskt liv.

I det följande ska jag teckna några av dessa berättelser. Jag använder här termen berättelse i vid bemärkelse och de historiska berättelser som jag redogör för är några av ett otal möjliga. Det är

också så de ska betraktas, som de varianter av historiska berättelser vilka jag tänker mig har mest relevans för att förstå Nadias, Miriams och Rakels levnadsberättelser.

Jag gör ingen skillnad på sociala självupplevda minnen, och historiska representerade minnen och inkluderar båda i termen historiska berättelser. Uppdelningen i sociala och historiska minnen kan få till följd att läsaren luras att tro att historiska minnen inte kan upplevas. Som exempel kan Förintelsen nämnas; den är en händelse som få människor har självupplevda minnen av, men i egenskap av historiskt minne präglar den ändå många människors liv (Levy & Sznajder 2002:91). Således upplevs även historiska minnen, vilket är skälet till att jag valt den samlande termen historiska berättelser istället för uppdelningen i sociala och historiska minnen. Följande historiska berättelser är alltså ämnade att ge bakgrundshistoria och fungera som fond för de kommande kapitlen.⁵

Skrifter, tider och regler

Judendomen är en av världsreligionerna och en av de äldsta kända monoteiska religionerna. Den hebreiska bibeln är det som kristna kallar Gamla testamentet. En del av denna, de fem moseböckerna, *Toran*, betraktas som Guds ord och är den mest betydelsefulla skriften för judendomen. Den inleds med skapelseberättelsen och avslutas med Moses död. Enligt traditionen ska det judiska folket ha fått Toran efter uttåget ur Egypten. Toran föreskriver i första hand hur en jude ska leva, inte vad hon eller han ska tro.

Den muntliga judiska läran kan liknas vid en mängd encyklopedier. Dels finns *Aggada* (berättelserna) och *Halacha*, den del som innehåller lagregler, bud och förbud. Dels finns *Midrash*, som betyder forskning eller tolkning och som kan innehålla både aggada och halacha. Dessutom finns *Talmud*, som betyder studium eller kunskap och där en mängd olika ämnen behandlas. Talmud kan betraktas som

en samling protokoll över diskussioner som i flera hundra år förekommit i högskolorna i Palestina och Babylon.

Enligt judisk tideräkning inföll världens skapelse år 3761 f v t. År 2000, enligt den gregorianska tideräkningen, blev alltså år 5761 enligt den judiska. Den judiska tideräkningen används numera endast i religiösa sammanhang, men eftersom de flesta judiska högtiderna är baserade på bibliska berättelser är den judiska tideräkningen alltså av betydelse för judiskt liv. Som exempel kan nämnas att på hemsidan för Judiska centret i Lund möts besökaren av dagens judiska datum i stora blå bokstäver och det gregorianska i betydligt mindre typsnitt och i svart-brun färg.

De största judiska högtiderna, som alla återfinns i moseböckerna, utgörs av påsken, veckofesten, lövhyddohögtiden, nyårsdagen och försoningsdagen. *Pesach* (påsken) firas till minne av uttåget ur Egypten. *Shavuot* (veckofesten) syftar på de sju skördeveckorna efter påsk och är förklarad till den femtionde dagen efter påsk. *Sukkot* (lövhyddohögtiden) är också en gammal skördefest och påminner om ökenvandringen och dess enkla levnadssätt. *Rosh hashana* (nyårsdagen) inleder de tio botdagarna, som avslutas med *jom kippur* (försoningsdagen). I den judiska festkalendern finns, förutom fem fastedagar, tre mindre helgdagar: *rosh hodesh* (den första månadsdagen), en trädplaneringsdag och en halv sorgedag i veckorna efter påsk.

Det judiska året är ett månår, där tolv månader om vardera 29 eller 30 dagar ger ett år med 353–355 dagar. För att högtiderna ska kunna firas vid ungefär samma tidpunkter i solåret lägger man under varje 19-årsperiod till sammanlagt sju skottmånader om 30 dagar. Dygnet räknas från föregående dags afton. Sabbaten är den sjunde dagen i veckan, Guds vilodag enligt Första Mosebok. Dagen omgärdas av en lång rad föreskrifter och firas på lördagen. Sabbaten firas alltså varje vecka från solnedgången på fredagskvällen till ”tre stjärnor syns” på lördagskvällen.

De judiska matreglerna, *kosher*, som har sin grund i Tredje Mosebok, anses vara till för att lära människan att välja. Djur äter vad som

helst och det som skiljer människan från djuren är att hon kan välja. När människan endast äter det som Gud befallt henne, anses ätandet bli en religiös handling. Enligt kosher finns det djur som är tillåtna att äta, som hönsfåglar och fyrfotad djur som både har klövar och idisslar. Djur som är förbjudna är till exempel skaldjur och kräddjur. De tillåtna djuren får endast ätas om de slaktats på judiskt sätt och kött och mjölk får inte blandas. Strikt kosher kräver därför olika husgeråd för kött och mjölk och att dessa diskas separat.

Enligt Första Mosebok ingick Abraham ett avtal med Gud där han lovade att alla hans efterkommande skulle leva efter de levnadsregler Gud gav det judiska folket. Gud lovade i sin tur Abraham att det alltid skulle finnas judar och att det judiska folket skulle få landet Israel till sitt land. Sigillet på detta kontrakt mellan Abraham och Gud är *brit mila*, omskärelsen. Därför omskärs varje judisk pojke på sin åttonde levnadsdag och kommer på så vis att förkroppsliga den bibliska berättelsen om det judiska folkets stamfader Abrahams avtal med Gud.

Judendomen betraktas ofta som ett sätt att leva, vilket man behöver lära sig. När en pojke är tretton år gammal förväntas han kunna tillräckligt om judendomen och de judiska levnadssätten för att betraktas som vuxen i religiöst hänseende. Man säger då att han är *bar mitzva* (budets son). Flickor uppnår samma status vid tolv år och kallas då *bat mitzva* (budets dotter). Detta sker automatiskt, men ritualiseras ofta i gudstjänster och stora festliga sammankomster. På så vis organiseras religiöst liv enligt släktskapstermer. Varje judisk pojke och flicka blir symboliska söner och döttrar till judendomens stamfader Abraham och stammoder Sara.

Exodusberättelsen och historien

Enligt moseböckerna tågade israelerna under Moses och Arons ledning ut ur Egypten och mot Kanaans land, där deras förfäder hade levt och som de hade blivit lovade av Gud. De färdades då genom Röda havet, vars vatten stod som en vägg på var sidor och led sedan under den fyrtioåriga ökenvandring, som följde. Både själva uttåget och Andra Mosebok har fått namnet *Exodus*. Det är uttåget ur Egypten som ligger till grund för firandet av den judiska påsken, *Pesach*, som är hebreiska och betyder passera. Det syftar på Andra Mosebok där Gud, före uttåget ur Egypten, meddelar Moses att den förstfödde sonen i varje egyptiskt hem kommer att dödas, men att Gud kommer att passera de portar som insmorts med blod från ett offerlamm. Det finns inga arkeologiska belägg för att uttåget skett, ändå betraktas det av många som en historiskt viktig händelse, vilken formar livet för judar än idag (Andersson & Peste 2008:29), inte minst genom att *Exodus* är fokus i den judiska kalenderns liturgi och praktik (Unterman 1991:75). Exodusberättelsen fungerar som en rotmetafor, som inspirerat och bland annat gett form till den moderna sionismen (Golden 2002:6).

Vad som historiskt går att belägga är att fram till den babyloniska fångenskapen på 500-talet före vår tideräkning, bodde flertalet judar i kungadömena Israel (Nordriket) och Juda (Sydriket).⁶ Under de följande århundradena kom stora grupper främst till Babylonien och Egypten, där den äldsta diasporan uppstod. Under det första århundradet efter Kristus uppskattas antalet judar totalt till ca 8 miljoner, av vilka drygt 2 miljoner bodde i Judéen och drygt en miljon i vart och ett av länderna Egypten, Syrien, Mindre Asien och Babylonien. Judarna hade i det romerska riket rätt att följa sina rituallagar; de befriades från att delta i militärtjänst, i kejsarkult och i dyrkan av romerska gudar. Trots det uppstod konflikter, som utmynnade i uppror, då över en miljon judar fick sätta livet till. Under lugnare tider kunde judarna genom ett lärosäte och en domstol utveckla ett betydande självstyre.

När det romerska kejsardömet på 380-talet antog kristendomen som rikets religion försämrades förhållandena för judar drastiskt. Lagar stiftades som bland annat förbjöd övergång till judendom, äktenskap mellan judar och kristna och byggandet av nya synagogor. I både kristna och muslimska länder förbjöds judar i regel att äga jord, eller också gjordes beskattningen så hård att jordbruk blev omöjligt. Därför kom många judar att flytta till städer och alltmer ägna sig åt hantverk och handel. Genom sitt gemensamma språk, hebreiskan, och den talmudiska lagen kunde judar i skilda länder organisera ett handelsnät, som fick stor betydelse för Medelhavsområdets ekonomi. Så länge muslimer behärskade sjöfarten på Medelhavet dominerade judar handeln, men när italienska handelsstäder uppstod måste judar i stället koncentrera sig på handel med Fjärran Östern.

Spanien blev första större centrum för judar i Europa. Orsaken var muslimernas ankomst 711, som gjorde att judarna fritt fick utöva sin religion. Muslimernas språk, arabiskan, som är besläktad med hebreiskan, fungerade som kulturspråk också för judarna. De utvecklade även en egen variant av spanskan, *ladino*. En blomstrande växelverkan uppstod mellan judar och muslimer, särskilt inom filosofi samt språk- och naturvetenskap. När de kristna från 1000-talet började återerövra delar av Spanien fick judar till en början betydelsefulla poster i de kristna kungadömena Aragonien och Kastilien. De så kallade hovjudarna fungerade som finansiärer och diplomater och fanns även vid flera mellaneuropeiska hov. En allvarlig vändning till det sämre inträdde sedan under korstågstiden och århundradena därefter präglades till stor del av förföljelser.

Emancipationen mot slutet av 1700-talet medförde att judars inflytande på den västerländska kulturen ökade betydligt. De yttre förutsättningarna skapades genom kejsar Josef II:s toleransedikt 1782 och franska revolutionen. I USA:s författning från 1789 var judar från första början rättsligt jämställda med kristna. Även den judiska upplysningen uppmuntrade judar att tillägna sig västerländsk kultur och vetenskap. Emancipationen förverkligades genom att judar mot

slutet av 1800-talet fick medborgerliga rättigheter, utom i Östeuropa och de muslimska länderna. En följd av emancipationen och upplysningen var också att judar, särskilt i Västeuropa och USA, assimilerades med majoritetsbefolkningen.

Antisemitism, sionism och folkgrupper

Den röda tråd som löper genom judenhetens moderna historia är växlingen eller balanserandet mellan universalism och partikularism, alltså mellan integration och särskiljande, mellan upplösning och marginalisering. Denna process har varit avhängig antisemitismens historia, som följt parallellt med judendomen och under olika tidsperioder uppstått i olika skepnader (Berg Eriksen m fl 2008).

Ordet antisemit är en kombination av det grekiska ordet anti, som betyder emot, och ordet semit vars ursprungsbetydelse avser människor som talar semitiska språk. Under 1800-talet blev det vanligt att tala om judar som semiter (vilket inkluderade även dem som inte talade hebreiska). När termen antisemitism började användas under 1870-talet avsåg den dock endast fiendlighet mot judar. Den som är antisemit är således fiendlig mot judar och judendom (Diaz 2005:60-61).

I Mellaneuropa uppkom vid mitten av 1800-talet en form av antisemitism, som byggde på pseudovetenskapliga rasläror. Enligt dessa hade judar sämsta tänkbara rasmässiga egenskaper. Deras motsatser var "arier" med sin elit "germaner". Eftersom rasblandning ansågs skadlig skulle judar isoleras, förflyttas eller på annat sätt elimineras. Adolf Hitler kunde 1933 börja förverkliga sin plan att upphäva alla rättigheter för judar och fördriva dem från Tyskland. Judar uteslöts stegvis ur det tyska samhället. År 1942 fattades formellt beslut om förintelse av judar i Tyskland och i alla av Tyskland erövrade länder. Man har beräknat att cirka sex miljoner judar mördades i förintelse-lägrens gaskamrar eller på andra sätt. Majoriteten var från Östeuropa.

Samtidigt som förintelsen av Europas judar skapade växande flyktingströmmar, begränsade de flesta länder judisk invandring. Som en följd av den ökande judiska invandringen i Palestina intensifierades konflikten mellan judar och araber. När britterna avstod sitt mandat över Palestina till FN och den judiska staten Israel utropades i maj 1948 öppnades portarna för invandring av alla judar som så önskade. I landet fanns 1948 ungefär 630 000 judar. Efter fyra år hade antalet fördubblats, främst genom invandring från arabländerna.⁷

Längtan att återvända till *Zion*, den bibliska termen för både landet Israel och Jerusalem, har varit en hörnsten i judenheten sedan exilen för 2000 år sedan. Under intryck av den moderna europeiska nationalismens framväxt under 1800-talet började också en judisk nationalism, med en egen judisk stat som mål, att utvecklas i Europa. Denna rörelse, som ännu är verksam, kallas sionism.⁸ När staten Israel bildades var sionismens främsta mål uppfyllt.

Sefarder, mizrahim och askenaser representerar tre huvudgrupper av judar. Sefardiska judar är av spanskt och portugisiskt ursprung. De spred sig genom Nordafrika, det ottomanska riket, delar av Sydamerika, Italien och Holland efter flykten från den iberiska halvön på slutet av 1400-talet. En kvarts miljon judar beräknas ha lämnat Spanien och Portugal vid denna tid. Sefarderna tog med sig en högt utvecklad kultur med egna seder och liturgi, samt musikaliska traditioner till de judiska samhällen där de slog sig ner. Så småningom blandades sefarderna med Nordafrikas och Orientens judar. Mizrahim är en samlande benämning på orientaliska judar från Mellanöstern och Nordafrika. De har en brokig bakgrund men förenas i ritualer som liknar de sefardiska, varför mizrahim ibland inkluderas i gruppen sefardiska judar, trots att den förra till antalet är en större grupp.

Askenasiska judar sägs ursprungligen komma från Tyskland. Det askenasiska kulturkomplexet innebär olika dialekter av språket *jiddisch* och speciella ritualer, seder, liturgi, arkitektur av synagogor och visst hebreiskt uttal. Detta skiljde askenaserna från sefarderna och de orientaliska judarna. Eftersom de flesta orientaliska och sefardiska

judarna levde i muslimska länder, och askenaserna levde i kristna länder, utvecklades separata identiteter under ungefär fyrahundra års tid. I Israel finns det två chefsrabbiner, en av askenasiskt ursprung och en av sefardiskt/orientaliskt, vilket motsvaras av befolkningmängden i de olika grupperna; ungefär hälften är av askenasiskt ursprung och den andra hälften av sefardiskt/orientaliskt. I världen ser fördelningen dock annorlunda ut, där dominerar askenasiska judar med cirka 84 procent, medan sefarder beräknas till cirka 6 procent och mizrahim (orientaliska judar) till ungefär 10 procent.

Konvertiter, minoriteter och inriktningar

Den första judiska familj som fick rätt att bosätta sig i Stockholm var gravören Aaron Isaacs från Mecklenburg 1775. År 1782 utfärdades ett officiellt judereglemente som gav judarna tillåtelse att bosätta sig och idka handel i Stockholm, Göteborg och Norrköping. Samma år utsträcktes rättigheterna också till Karlskrona. Fulla medborgerliga rättigheter fick judar först 1870.

Under de första hundra åren av judisk invandring i Sverige var det främst askenasiska judar från Nordtyskland som bosatte sig här, även om också några familjer hade sefardiska anor. De var ofta välsituerade eftersom det krävdes ett minimikapital på 2000 riksdaler för att skaffa sig skyddsbrev. Efter 1860 kom det sedan en kraftig invandring av askenasiska ortodoxa judar från Tsarryssland, de baltiska staterna och Polen. Antalet judar steg från ca 3 000 år 1870 till drygt 6 000 år 1910. Dessa var fattiga och hade en religiös och kulturell framtoning som upplevdes som främmande och avvikande både av den svenska majoritetsbefolkningen och av de redan etablerade judarna. Antalet judiska invandrare ökade igen starkt under och efter andra världskriget, men också till följd av ökad antisemitism i Östeuropa (främst i Ungern och Polen) och Sovjetunionens sönderfall. Antalet judar i Sverige uppskattades 2009 till någonstans mellan 18 000 och 25 000.

Svårigheten att ange exakta siffror beror på att det är svårt att definiera vem som är jude respektive judinna och på att endast cirka en tredjedel av de svenska judarna tillhör någon av församlingarna.

I Sverige utgör judar en nationell minoritet. En nationell minoritet är en grupp med uttalad samhörighet som till antalet inte har en dominerande ställning i samhället i förhållande till resten av befolkningen. Gruppsamhörigheten grundar sig i språklig, kulturell eller religiös tillhörighet och på åtminstone ett område måste gruppen väsentligen skilja sig från det övriga samhället. För att definieras som en nationell minoritet i Sverige krävs långvariga historiska band med landet. Sveriges nationella minoriteter är samer, sverigefinnar, torne-dalingar, romer och judar. Minoritetsspråken är samiska, finska, meänkieli, romani chib och jiddisch.

Inom judendomen finns idag tre huvudinriktningar; ortodox, reform och konservativ judendom. Konservativ judendom är en rörelse med nordamerikanskt ursprung som förespråkar traditionell judendom anpassad till den moderna tiden. *The Jewish Theological Seminary* grundades i New York 1887 och är den viktigaste utbildningsinstitutionen för konservativ judendom. 1922 uppstod en radikal konservativ rörelse som kallas *Reconstructionism*. Den grundades av några seminariemedlemmar och lockar mest intellektuella.

Reformjudendomen dominerar i Sverige. Det är en modern rörelse som vid mitten av 1800-talet fann många anhängare i Sverige. Reformjudendomen drevs av en önskan om integration, om att judar skulle behandlas och bemötas på samma villkor som andra samhällsmedborgare. De flesta judiska församlingarna i Sverige bytte därför namn till mosaiska församlingar (vilket skulle leda tankarna till en religion bland andra), synagogor kallades tempel och judar för mosaiska trosbekännare. Reformrörelsen hade sitt starkaste fäste i Göteborg. I Stockholm skedde förändringen mer stegvis. När den nya synagogan på Wahrendorffsgatan i Stockholm invigdes år 1870 skedde det med en ny rabbin och ny gudstjänstordning, med nya översättningar från hebreiska till svenska samt orgelspel på sabbaten, ett brott

mot budet om sabbaten som en vilodag. Sedan Förintelsen har reformjudendomen blivit alltmer stödjande för sionismen och fått förnyat intresse för religiösa ritualer. Huvudsätet för reformjudendom idag är i USA, medan den i Israel inte har någon officiell existens, eftersom endast ortodoxa rabbiner har religiösa funktioner där.

Ortodox judendom är en paraplybeteckning som beskriver traditionalister som tar avstånd ifrån religiösa reformer. Termen användes för första gången 1795 och beskriver dem som inte delar de moderna övertygelserna och praktikerna hos konservativa och reformjudar. Ortodoxa judar kan i sin tur indelas i två huvudgrupper, vanligtvis kallade moderna ortodoxa och ultraortodoxa. De förra lever en modern livsstil, bär moderna kläder, tror på sekulariserad undervisning och har ceremonier på vardagsspråk. Skillnaden mellan moderna ortodoxa judar och icke-ortodoxa judar är ibland endast en gradfråga, eftersom många medlemmar av ortodoxa församlingar bara är nominellt ortodoxa. Ultraortodoxa judar däremot tar helt avstånd ifrån det moderna samhället. De bär speciella kläder och ofta talar de enbart jiddisch. De tar tydligt avstånd ifrån icke-ortodoxa judar och även ifrån moderna ortodoxa judar.

Ett exempel på ultraortodox judendom är chassidismen. Den startade som en religiös proteströrelse i Polen vid mitten av 1700-talet, men har numera kommit att likna institutionaliserad ortodoxi. Chassidismen är idag en stark konservativ kraft mot assimilation och moderniteten och för traditionellt judiskt liv.⁹

I Stockholm

Idag finns i Stockholm ungefär hälften av Sveriges judar. Endast hälften av dem är i sin tur medlemmar i den judiska församlingen. Stadens judiska infrastruktur, som är mer utvecklad än någonsin, består bland annat av tre synagogor,¹⁰ ett daghem, ett fritidshem, en skola, två bokförlag, två kosher mataffärer, en kosher lunchrestaurant,

ett servicehus för äldre, ett sjukhem, en teater, ett museum, ett bibliotek, ett sommarläger, en idrottsklubb, sionistiska organisationer, en högskola, studiecirklar, språkkurser, kvinnoorganisationer, ungdomsorganisationer, tidskrifter, webbsidor och kletzmerband (Glück m fl 1998).

2005 bildades den ideella och politiskt obundna föreningen Progressiv Judendom i Stockholm. Föreningen vill verka för att judiska traditioner ska bevaras och utvecklas, bland annat genom att både hebreiska och svenska används i gudstjänsten. De menar att kvinnor och män är jämställda i alla aspekter av judiskt liv. De hävdar också att mångfald är en tillgång och att individen har frihet att själva ta ställning i trosfrågor och till den roll den judiska lagen ska ha i det personliga livet.

En annan internationellt förankrad, och i vissa avseenden motsatt, rörelse som etablerat sig i Stockholm är Chabad Lubavitch. Rörelsen vill göra judendomen tillgänglig för alla och har "ett starkt åtagande till Tora-traditionen". Man vill uppmuntra, inspirera och undervisa judar om "judendoms vackra arv" och menar att "de moraliska värdena och den rika tradition som judendomen har att erbjuda är ingenting som en jude skall vara berövad".

Chabad-rörelsen finns på Södermalm i Stockholm där de ortodoxa judarna vid tiden för förra sekelskiftet bildade en koloni, medan de redan etablerade och välsituerade familjerna främst var bosatta på Östermalm, där numera Progressiv Judendom i Stockholm bedriver sin verksamhet. På så vis har de båda rörelserna (medvetet eller omedvetet) kommit att reproducera och återuppliva förställningar om kulturella, religiösa och ekonomiska skillnader mellan södermalmsjudar och östermalmsjudar (jfr Stare 1998:200).



Det Stockholm som Rakel kom till på 1950-talet var dock ett annat. Det var ett Stockholm där få synliga motsättningar fanns, där antisemitismen ansågs vara ett avslutat kapitel och framtiden såg ljus

ut. Det var folkhemmets Stockholm som mötte Rakel, hennes man och deras två barn.

Det var makens affärer som förde dem till Sverige. Rakel var gravid med sitt tredje barn, och det var vår när de för första gången kom till Stockholm. Så här beskriver hon ankomsten i sina brev till barnen.

Arrived 21st of April 1951 in Stockholm. We were enchanted by its beauty!!

Felt at home at once, when I saw and ate "lingon" (preiselbeeren which I loved) for the first time after 12 years!! The people calm and helpful (compared to the middle Europeans after the war).

Rakel och hennes man hade inte planerat att stanna i Sverige, när han avslutat sina affärer skulle de istället fortsätta till släktingar i London. Men så blev det inte. Rakel har nu levt i Stockholm i över sextio år, fött flera barn här, sett maken och ett av barnen dö, välkomnat svärsöner, svärdöttrar och barnbarn, engagerat sig i judiska församlingen, kvinnoföreningar och välgörenhet. Hon har alltid hängt med. Hon läser flera dagstidningar (både internationella och inhemska), tidskriften *Judisk Krönika*, memoarer och romaner. Hon ser film, går på teater, konserter och opera och har ett speciellt intresse för allt med judisk koppling. Det är som en omedveten kompetens, att hon alltid uppmärksammar om någon eller något är judiskt.

Rakel har ett bra liv i Sverige, säger hon, men det har blivit sämre. Samhällsklimatet har hårdnat. Hon oroar sig för sina barnbarns framtid, för Sveriges framtid, för världens judar, för vart allt är på väg. Hon är, som flera andra judinnor, rädd att historien kanske upprepar sig. Den historia hon främst tänker på då är naturligtvis Förintelsen, men även andra historier präglar Rakels livsmanus. Det är dessa som är fokus i nästa kapitel.



I den judiska släkten

I have always given you promises and never kept them that I should write about my life and even a cookbook, but there was never enough time and the right time to do so.

Så inleder Rakel sin skrivna levnadsberättelse riktad till de fem vuxna barnen. Rakel är änka i dryga åttioårsåldern. Hon är född i Wien och flydde Österrike till England på slutet av 1930-talet och senare vidare mot dåvarande Palestina. Hon har även levt i Iran och i Frankrike.

I det följande vill jag visa hur Rakel i sina skrivna minnen till barnen förhåller sig till en serie berättelser, eller texter.¹¹ Dessa bildar det mönster eller den form jag valt att kalla hennes livsmanus. De skrivna minnena är den linje hon skapar med ledning av livsmanuset.

Jag skrev i inledningen att form- och stilmässiga drag är att betrakta som flexibla kommunikativa verktyg som kan mobiliseras på olika sätt för olika kommunikativa syften (Bauman 1992:58). De språkliga strukturerna är dock inte enbart hjälpmedel för berättaren, utan fungerar även som signaler vilka ger innehållet mening för lyssnaren eller läsaren (Arvidsson 1999:196). Detta innebär att *hur* Rakel skriver om sitt liv, hur hon organiserar textens innehåll och relaterar till andra texter får betydelse för hur vi förstår hennes skrivna minnen.

Vid slutet av 1960-talet lanserade litteraturteoretikern Julia Kristeva termen intertextualitet i Frankrike. Hon var inspirerad av den ryske litteraturteoretikern M. M. Bakhtin och den schweiziske lingvisten Ferdinand de Saussure (Allen 2000:2-3). Termen kom sedan att utvecklas och användas av flera poststrukturalister, ofta i avsikt att

visa att det inte fanns några stabila betydelser eller objektiva tolkningar, såsom positivisterna antog. Poststrukturalisterna underströk istället att alla texter får sin mening i relation till andra texter. Varje text förutsätter föregående texter och föregriper blivande. Vilka dessa andra texter var bestämdes av det sammanhang inom vilket texten tillkommit och av vem den skapats (Orr 2008).

Jag definierar intertextualitet som en texts relationella orientering till andra texter (Bauman 2004:3). Termerna relationella och orientering fungerar avgränsande och pekar ut de texter som bör tas i beaktande i analysen. Här vill jag med en intertextuell analys av Rakels skrivna minnen lyfta fram de texter eller berättelser som format hennes livsmanus och orienterat henne i vissa riktningar och inte andra. Jag intresserar mig dels för de texter Rakel själv refererar till och således är orienterad mot, dels de som framträder i en jämförelse mellan intervjuerna och de skrivna minnena. Dessutom tar jag fasta på de formmässiga aspekterna av Rakels berättelse. Dessa skapar genremässiga länkar till andra texter och sammanhang. Genrebegreppet är per definition intertextuellt eftersom det handlar om att klassificera texters relationer eller gränser till andra texter (Briggs & Bauman 1992:147). Genreanvändning är således ett slags orientering. Slutligen ställer jag frågor kring vilka texter som i sin frånvaro kan ha bidragit till skapandet av Rakels minnen.

Minnena är skrivna på engelska, det språk hon och maken Aram talade med varandra. Utskrivna på datorn har de 39 bladen blivit 21 sidor med 1 ½ radavstånd. Det var strax efter makens död som Rakel kände att ”plikten att berätta” kallade, och på semester med en av döttrarna började hon teckna sitt liv. På flera ställen i de 39 bladen hänvisar Rakel till andra uppteckningar, bland annat makens nedtecknade minnen och systemns erfarenheter, men lika ofta gör hon hänvisningar till teman hon själv vill utveckla separat. Så här kan det se ut:

“Writing about all this detailed separately.”

“We lived in a hotel at the time (more about in my detailed story). And finally the state was declared in 1948 (see Daddys political story with its details).”

“They had 8 children. Separate list about them.”

“Her background and list of ancestors, see separate list.”

“Died in childhood of unknown reason. More about them separately.”

Dessa hänvisningar pekar ut andra texter och gör att de skrivna minnena framstår som uppenbart intertextuella till sin karaktär. Kanske fungerar de för Rakel som ett slags manus eller grundläggande struktur, som hon sedan utgår ifrån i andra situationer, exempelvis i samtal med barnbarnen, i brev till släktingar och i intervjuer med mig. I dessa andra sammanhang tillåter formen henne att utveckla och mer ingående beskriva vissa skeenden och upplevelser. Så har hon till exempel gjort när jag intervjuat henne.

Efter de inledande orden till barnen, som jag citerade i början av det här kapitlet, skriver Rakel:

When I was born Austria still suffered from the after effects of the First World War. The country was poor and people did not have it easy – all the same my father was well off and considering that he left Czernowitz bicycling with a bag of potatoes on his back all the way to Vienna. Czernowitz was the capitol of Bukovina, a province of Austria, cultural Jewish centre. The Russians invaded during the First World War. My grandfather left as well, but grandmother, a very tall, beautiful, strong and proud woman, stayed behind to look after their house and the factory. The Russians occupied the house, but grandmother had the best part of it and she was very much respected by the officers and soldiers.

Detta är ett mycket informationstätt avsnitt. Vi får veta att Österrike var ett fattigt land på 1920-talet, att Rakels far var välbärgad och kom från en judisk familj med ursprung i en stad som ansågs vara ett kulturellt judiskt center, att Rakels farmor var en handlingskraftig, stark, vacker och respekterad kvinna. På många sätt fungerar denna inledning som sammanfattning av innehållet och de centrala temat i berättelsen som sedan följer. Även formmässigt är denna inledning central då Rakel direkt ansluter sig till genren levnadsberättelser genom att ta utgångspunkt i sin egen födelse (Jackson 2002:229). Hon länkar dessutom direkt samman sitt liv med Europas historia, ett stilistiskt grepp som genomsyrar hela texten. Som historikern Ingrid Lomfors skrivit är judiska överlevandes levnadsberättelser "en återspeglning av en rad samhälleliga omständigheter och brytpunkter i den europeiska historien under 1900-talet". Varje skildring av ett liv är både unik och representativ, skriver hon vidare (Lomfors 1996:151, 203).

Efter ytterligare redogörelser för släkten på sin pappas sida övergår Rakel på sidan två, och fyra sidor framåt, till att ordna sina minnen efter 25 så kallade "Milestones". Milstolparna är markerade med årtal. Den första är i Norwich 1939 dit Rakel, systern och slutligen modern tagit sig undan judeförföljelserna i Österrike. Därefter följer åtta milstolpar innan milstolpen den 15 juni 1947 som markerar då livet börjar räknas för Rakel. Då var hon 23 år, skild från första maken och hade träffat Aram, mannen i sitt liv. Ytterligare milstolpar är när Rakel och Arams barn föds, självständighetskriget i Israel 1948, när de anländer till Paris och senare när de första gången kommer till Stockholm och Rakel blir "enchanted by its beauty!!" Den sista milstolpen är 1954 när ytterligare ett barn föds i Sverige.

På sidorna 6 till 21 går Rakel tillbaka och beskriver sin uppväxt. Hon inleder med ännu en redogörelse för faderns släkt på drygt två sidor och avslutar med beskrivningar av livet i Tel Aviv där familjen återförenades och där hon 17 år gammal gifte sig för första gången.

Kronologin och tiden

Som framgått har Rakel strukturerat sina minnen kronologiskt med hjälp av milstolpar och tidsangivelser. Milstolparna har markerats med årtal och ibland månad, men sällan med exakta datum. Detta åskådliggör hur Rakel använder tid som ett ordnande verktyg när hon skapar sin livslinje. Milstolparna är förmodligen också Rakels sätt att minnas det hon varit med om. Kronologi är en grundläggande strukturerande egenskap hos levnadsberättelser och ett sätt att skapa sammanhang och logik i framställningen (Svensson 1997:45ff).

Inom ramarna för den kronologiska tiden rör sig Rakel dock fram och tillbaka. När hon inlett med sin egen födelse tar hon direkt ett tidsmässigt kliv bakåt och börjar teckna konturerna av sin pappas släkt. När hon sedan återvänder till kronologin har hon hoppat över hela sin barndom och kastar sig med hjälp av den första milstolpen rakt in i andra världskriget. Efter den sista milstolpen 1954 tar hon åter ett kliv bakåt i tiden, före sin egen födelse, till 1800-talet. Hon berättar igen, med mer detaljrikedom, om släkten på sin pappas sida för att så småningom återvända till sin egen födelse. Först nu, halvvägs i levnadsberättelsen, beskriver hon sin barndom. Men det verkar vara svårt för henne att hålla sig kvar vid skildringen av sitt eget liv för mycket snart börjar hon beskriva en av pappans barnlösa systrar vilket leder till en redogörelse för pappans alla syskon. Med orden: "Now back to my childhood" är det som om hon slutligen tar sig i kragen och återvänder till den "tvingande" kronologin (jfr Svensson 1997:46).

Vid majoriteten av de tillfällen då Rakel avbryter sin kronologiska levnadsskildring är det två andra "texter" som om/desorienterar henne och får henne att förflytta sig i tid. Den första text som bryter Rakels kronologiska levnadsskildring är den judiska släktens historia. Som jag nämnt ramar den in de kronologiskt ordnade milstolparna och lockar till ständiga utvikningar och brott i hennes levnadsskildring. Man kan ibland undra om det verkligen är Rakels levnads-

berättelse man får ta del av eller om det är en släktkrönika. Kanske är det riktigast att förstå hennes skrivna minnen som ett textuellt möte mellan två genrer, släktkrönikans och levnadsberättelsens. Rakel tycks slitats mellan de båda genrerna och de olika krav på framställningsform de ställer. Vid ett tillfälle skriver hon till exempel att "this may not be so exciting for you to read". Denna kommentar skriver hon dock inte i relation till någon av de långa redogörelserna för släktrelationer, utan det är istället när hon beskrivit hur hon spillt ut en skål med stuvade plommon på en tapet. En anekdot som inom ramen för en levnadsberättelse är helt på sin plats, men i en släktkrönika inte är det. Hon ursäktar anekdoten med orden: "for me it belongs to my very vivid memories which added some humour to our rather sad and unsure situation".

Att anekdoten inte beskrivs förrän mot slutet av dokumentet är betydelsefullt. Ett vanligt förfarande i muntliga levnadsberättelser är att inleda med det viktigaste för att sedan ordna händelser i relation till det värde man ger dem (Nylund Skog 2003:59). De bandinspelade intervjuer jag gjort med Rakel inleddes med att hon beskrev sin pappas släkt. Alltså var det även i intervjuerna denna text som ramade in och strukturerade Rakels levnadsberättelse och på så vis pekar Rakel ut släktkrönikan som viktigare än levnadsberättelsen.

Judith Halberstam (2005) har beskrivit hur våra livsmanus är formulerade inom ramarna för en heterosexuell norm. Man kan uttrycka det så att en individ gör sitt liv begripligt (med andra ord möjligt att leva och gestalta) genom att följa de föreskrivna manus som finns till buds. Dessa manus är kulturellt konstruerade och speglar vad som anses centralt för att uppfylla ett mänskligt och lyckat liv vid en given tidpunkt (Ambjörnsson och Jönsson 2010:9-10). Den heterosexuella vägen är den mest upptrampade och att välja en annan väg, eller kanske kasta sig rakt ut i terrängen, är att avvika från den rätta vägen, från normen, och kräver således sin förklaring. Eftersom det heterosexuella levnadsmanuset är det rätta spåret är reproduktionen också central. Att följa manuset genom att vid rätt tidpunkt begära en

person av rätt kön, och vid rätt tidpunkt reproducera sig, och på så vis se till att det finns andra heterosexuella individer som kan trampa vidare, är således en normerande plikt. Betraktat ur ett sådant perspektiv är Rakels skrivna minnen ett sätt att visa att hon gått den rätta vägen, att hon följt rätt spår och reproducerat den judiska släkten. I hennes levnadsberättelse får andra världskrigets händelser förklara varför hon blev vuxen alltför tidigt och gifte sig redan vid 17 års ålder och på så vis avvek från manuset. Det tidiga äktenskapet var dock ett felsteg som ledde till skilsmässa och när Rakel senare gifte sig med Aram var hon åter i spår. Vikten av reproduktionen framgår inte minst av det faktum att Rakels milstolpar likställer barnens födslar med historiska händelser. De inramande beskrivningarna av släkten bidrar också till att inordna Rakel i ett heterosexuellt normerande levnadsmanus.

Den andra texten som bryter in i och formar Rakels minnen är Europas, och framförallt andra världskrigets, historia. När Rakel under sin barndomsskildring mitt i berättelsen plötsligt skriver "To go back in history and politics" pekar hon ut denna text. Ur ett perspektiv är det näst intill omöjligt för Rakel att skildra sitt liv utan att förhålla sig till händelserna under andra världskriget, hon föddes och växte upp på en plats som krigshärjades och dessutom tillhör hon det folk som blev utsatt för förföljelse och utrotning. Är man judinna och har överlevt andra världskriget måste man ha en berättelse om hur det gick till. Det är därför oundvikligt att denna text strukturerat Rakels levnadsberättelse. Händelserna under och i relation till andra världskriget har därför på flera plan format och villkorat Rakels liv, levnadsberättelse, och därmed den livslinje hon följer.

Årtalen i Rakels minnen är på så vis inte enbart tidsangivelser, de pekar ut denna andra relevanta text och är, kan man säga, laddade med historiska händelser under, och i anknytning till, andra världskriget. I dem ekar miljoner människors öden. Därför är de i minnena inte bara ett sätt för Rakel att ordna texten, de är i sig intertextuella, i betydelsen att de åkallar och är laddade med andra texter. Ett exempel

på detta är när Rakel berättar vad som hände hennes familj under kristallnatten 1938. Kristallnatten kallas natten mellan 9 och 10 november, då beväpnade grupper från nazistpartiet iscensatte en omfattande judepogrom. 400 judar dödades eller begick självmord, 30 000 arresterades och fördes till koncentrationsläger, drygt 250 synagogor brändes och över 7 000 butiker vandaliserades. Våldet som drabbade judar pågick dock inte enbart under en natt utan inleddes redan den 7 november och pågick till den 13, vilket förklarar varför Rakel hänvisar till morgonen efter natten den 10 november.¹²

Autumn came, and one day morning, the 10th of November my father received a phone call warning him to stay in Vienna with us, as all Jews would be rounded up and taken away. He was advised to take us all to the doctors and we were fetched by one of the factory trucks. We arrived at the factory, where there was the house across the garden, and had hardly stepped out of the truck when we heard footsteps behind us, the sound of heavy boots and a voice saying "Where is the Jew?".

My mother, my sister and myself witnessed to see my father being pushed into their car, leaving after SA-men to guard us women. We were put into one room, watching while the SA took all the furniture including some beds we thought to sleep on, as it had become night in the meantime. Finally they turned to my mother, cursing her for marrying a Jew, pulling the rings from her fingers, pushing her around and threatening her. My sister and I were terrified and I remember trembling and feeling like vomiting. Of course we neither could nor wanted to sleep. The SA-men kept going in and out of the room, throwing ink on the walls and breaking whatever they had not removed.

Morning came and I think our driver took us back to Vienna (I do not quite remember how we came back to the city) to our flat only to find out that the Gestapo and SA had been there too, plundering the flat of everything of value.

Rakel beskriver här vad som hände henne och familjen på kristallnatten, men ingenstans står det att det gäller kristallnatten. Rakel utgår ifrån att datumet den 10 november är känt för barnen, att de vet vad datumet innebar för Europas judar. I intervjuerna jag gjort med Rakel har hon vid flera tillfällen återkommit till händelserna denna natt och då är det framförallt två teman hon accentuerat. Det ena är hur modern skändas av SA-polisen och får sina vigselringar avslitna av fingrarna. Det är som om SA-polisen försöker dra mamman ur spår, ur det (visserligen heterosexuella, men också judiska) manus hon följer. Det andra temat som är centralt i Rakels beskrivningar av kristallnatten gäller pappans bortförande. Dessa teman åskådliggör hur centrala erfarenheter i Rakels liv var direkt relaterade till händelser i Europas historia, och hur hennes levnadsberättelse (hennes liv) kom att formas av dem.

Andra tider och brytpunkter

Rakel anger också andra tider än den kronologiska, till exempel så skriver hon att "1934 and on were years of fooling ourselves. People, Jews came from Germany and warned us". Detta tema om att de inte kunde förstå vad som hände, att de inte kunde omfatta något så fruktansvärt som det öde som drabbade judarna, är återkommande i intervjuerna och framförallt när Rakel skildrar sin pappa före bortförandet på kristallnatten. Under den första intervjun citerar hon sin far:

"Jag är österrikare, jag är wienare, men min religion det är min egen sak". Så han stannade och alla sa "Ni måste åka bort, ni måste lämna, ni måste lämna". Han ville inte. Han sa "Jag vet inte vad jag ska ta mig till. Det här är mitt land". Och sen var det för sent, så hämtade de honom.

I sina minnen skriver hon:

My father kept repeating "I have not harmed anybody ever. Why should I get in trouble?" in spite of all the warnings from Jewish friends and those that came from Germany.

Pappans bortförande utgör i Rakels levnadsberättelse en brytpunkt, som inleds med, eller är en konsekvens av tiden då de "lurade sig själva". I Rakels berättelser, både de skrivna och de muntliga, accentueras brytpunkten genom att Rakel citerar sin far. Citaten dramatiserar händelsen och lyfter fram den som viktig, som betydelsebärande. I skildringen transformeras mamman, Rakel själv och pappan av händelsen. Inledningsvis blir både mamman och Rakel handlingskraftiga. Hon skriver:

My mother and I went in search for my father. We went from one Police station to the other Gestapo station and finally headquarters. We were told that Jews were taken to the station and put on trains, where to nobody knew. And like that we went every day, asking, begging for some information about my father's whereabouts.

Slutligen fick Rakel och hennes mamma reda på att pappan befann sig i Dachau koncentrationsläger. Mamman gjorde allt hon kunde för att få honom därifrån, medan Rakel undersökte möjligheten att ta sig ur landet med sin syster. Till sist fick hon chansen att resa till England, men för att det skulle vara möjligt var hon tvungen att skaffa pass åt sig själv och systemen.

There I stood day after day, week after week until we finally got our passports. In the meantime my sister fell ill with stomach ache and fever. The doctor could not find the reason immediately and we realized that she had to go to hospital. The hospitals did not take Jews, not even children. Finally we found a place with the nuns, which changed her name when taking her in, and by that time the appendix had burst and her life was in

danger. Fortunately she recovered with the help of some draining tubes and excellent care of the nuns.

I prepared to leave for England, while all this happened. When we received a phone call I answered when my father said "Rakelkind das ist Pappa. Ich bin am Westbahnhof". My knees buckled under me and I yelled "Muter, muter! Pappa ist frei!"

Brytpunkten accentueras här formmässigt genom att Rakel citerar sin fars ord på tyska, det språk de en gång yttrades på, och att en skiftning i tempus sker (Kaviola-Bregenhøj 2006:40). Trots att pappan återvänder är han inte längre densamma (jfr Kaplan 2003:160). Det är som om han tystnar och omärkligt glider ur Rakels levnadsberättelse. Rakel beskriver honom efter hemkomsten:

He had become old. The gentle looks of his face had hardened, but he was still elegant and not without dignity. He would never talk about what happened to him, until after the war, when we saw pictures of the camps and the people. Then we asked "Was this true? Did they do so to you also?" He said "Yes, yes, let's not talk about it".

Här pekar Rakel ut den tysta berättelse, som utan tvekan strukturerat hennes framställning. I intervjuerna återkommer hon ofta till oviljan hennes far, släktingar och hon själv haft att prata om den "mörka tiden" och om judarnas lidande. Hennes pappa dog endast 49 år gammal i sviterna av de skador han fick under tiden i Dachau. Det var som om minnena, trots att han höll tyst om dem, kanske i ett försök att kontrollera dess inflytande, slukade och drog ner honom i tystnaden (jfr Kaviola-Bregenhøj 2006:36).

När pappan försvinner ur Rakels liv och berättelse förändras också hennes relation till mamman. När Rakel skriver om tiden då de levde i England skiftar hon också från att skriva om sin mamma som "my mother" till att benämna henne "omama" (mormor). Visserligen är berättelsen riktad till Rakels barn för vilka hon ju är mormor, sam-

tidigt tror jag att skiftet har en mer signifikant betydelse. Det var i detta skede av livet, efter flykten till England, som Rakel blev vuxen, och den övergången eller transformationen gestaltas också medvetet eller omedvetet i de skrivna minnena. Många överlevande vittnar om den abrupta övergången från barn till vuxen som de blev tvungna att uppleva (se t ex Kaplan 2003:90,98). "Jag förlorade mina tonår, det känns hela livet, säger någon. Barn, jag var aldrig barn, blev vuxen på en gång", säger en annan (Kaplan 2003:75). Rakel skriver själv att när hon kom till Tel Aviv hade hon varit med om för mycket för att kunna sätta sig på skolbänken igen. Trots allt, skriver hon, passade hon inte in. Det går att förstå den första tiden efter andra världskrigets slut som en tid när Rakel (och många andra överlevare) hamnat ur spår eller "off time", vilket inte minst Rakels tidiga giftermål vittnar om.

En annan tid som Rakel anger i sina minnen är när hon i anknytning till en av milstolparna skriver att "June 15th 1947 and after is the life that counts for me. After all I was only nearly 23 years and did not understand a lot of things before". Det var från och med detta datum Rakel inledde sitt liv tillsammans med den andra maken Aram. I Rakels minnen kopplas Arams judiska släkt till den släktlinje som försvinner med pappans död samma år. På så vis är de två brytpunkterna, pappans försvinnande och mötet med Aram, och de två tiderna, tiden då de "lurade sig själva" och tiden då "livet räknas", länkade i Rakels liv och berättelse.

Termen arvetiden beskriver tid där värden, varor, moral och materiella tillgångar passerar genom familjer från en generation till en annan (Halberstam 2005:5). Arvetiden knyter "samman familjen med förfluten tid men också med en kommande framtid av barn, barnbarn och nya familjer" (Ambjörnsson och Bromseth 2010:225-226). Termen tydliggör hur Rakel i sin levnadsberättelse länkar samman olika "tider" till en tid och hur kontinuitet samt släkt- och familjeband skapas med utgångspunkt i ett heteronormativt livsmanus.

Geografin och platserna

Rakels levnadsberättelse är också strukturerad geografiskt (Svensson 1997:42ff). Milstolparna är till exempel ofta kombinationer av årtal och plats, och i de avsnitt där pappans släkt beskrivs är det släktens geografiska hemvist och förflyttningar som står i fokus. Här följer ett sådant exempel:

Russia Minsk to Czernowitz capital of Bukovina province of Austria 188?. Dressed in traditional orthodox caftan and fur hat, saw grandmother (from Bukovina) tall, beautiful, black hair, blue eyes (see photos) strong, proud. Soap factory, then also in Vienna 189?. First World War grandfather and sons left for Vienna by horse carriage. My father by bicycle with a bag of potatoes on his back, as there was no food in Austria. Grandmother stayed to protect their houses, factory and property.

När Rakels förfäder efter första världskriget förflyttade sig över Europa såg kartan annorlunda ut än vad den gör idag och gjorde innan första världskriget. Dessa kunskaper krävs för att rätt förstå detta ganska fragmentariska avsnitt i minnena. Rakel är själv osäker över årtalen, kanske har hon planerat att kontrollera uppgifterna i efterhand och då ersätta frågetecknen med siffror. En anledning till att Rakel inte minns de exakta tidpunkterna för när händelserna inträffade kan vara att platserna och händelserna är viktigare än tiden (Johnstone 1990:130-131, Heimo 2006:52). Det påstås vara lättare att återkalla och skildra en resa med hjälp av platser än med datum och tid. Minnet skulle således vara rumsligt organiserat och inte tidsmässigt (Heimo 2006:53). En anledning till detta kan vara att tiden är förbi medan platsen fortfarande existerar, även om det så bara är i abstrakt mening och Rakel inte befinner sig på platserna hon berättar om (Kaviola-Bregenhøj 2006:34). Detta tycks stämma väl med hur Rakels levnadsberättelse är ordnad. När jag första gången intervjuade

henne slogs jag av hur ofta hon upprepade namnen på vissa platser och hur noggrant hon beskrev platsernas geografiska placering. Vid ett tillfälle frågade hon mig också om jag ville att hon skulle visa mig på kartan varifrån hennes förfäder kommit.

De precisa lokaliseringarna i hennes berättelser följdes under intervjuerna av förändringar i tid, på så sätt att en viss tid var förknippad med en viss plats, eller annorlunda uttryckt framkallades med hjälp av skildringen av en viss plats (jfr Kaviola-Bregenhøj 2006:33). Men det omvända förhållandet tycks också råda, i milstolparna i Rakels skrivna minnen ser vi till exempel att på en tidsangivelse följer en geografisk placering. Tid och plats tycks oupplösligt förenade i Rakels minnen. Etnologen Maja Povrzanović Frykman skriver att platser kan ge oss ledning och stadga, få oss att minnas och känna igen oss, att berätta för oss vilka vi är genom att visa på var vi är (Povrzanović Frykman 2001:128). Jag tror att det går att förstå Rakels noggranna lokaliseringar som ett led i en sådan process. Platserna ger hennes liv betydelse och förankring, de placerar henne i Europas historia. Platser påminner dock inte bara människor om händelser i det förflutna, utan blir också belägg för sanningshalten i händelserna som skildras (Johnstone 1990:126-135, Heimo 2006:50). På så vis skänker platsangivelserna Rakels skrivna minnen auktoritet och autenticitet.

I det citerade avsnittet ovan etablerar Rakel en intertextuell relation med tidigare europeiska geografier, då relationen mellan centrum och periferi såg annorlunda ut. Wien skildras som en fattig stad i periferin, utblottad efter första världskriget. Rakels släktingar kämpar för Österrike under första världskriget och av Wien hjälper till att skapa en stad i välstånd. När så nazisterna tar över är de inte längre välkomna. När Rakels släkt kommer till Wien har de mat (och kultur) med sig, när de tvingas därifrån plundras de på allt. På så vis förändras, eller omskapas, också platserna i Rakels minnen (Johnstone 1990:5). Det Wien vi lär känna är ett annat Wien än det historieböckerna och turistbroschyrerna beskriver för oss. Här ser vi således

att regioner trots sin fysiska existens är socialt och kulturellt konstruerade platser, till vilka människor är emotionellt kopplade. Mänskliga erfarenheter, minnen, intryck och antaganden är baserade på platser, skriver folkloristen Anne Heimo (Heimo 2006:50). Samma geografiska plats representerar på så vis olika historier och mening (Farahani 2007:38, jfr Hall 2002:242).

Ett exempel på detta är en plats som Rakel ofta nämner, nämligen staden Czernowitz i provinsen Bukovine.¹³ Czernowitz kallades Vienna of the East och var centrum för en tysk-judisk kultur som blomstrade från mitten av 1800-talet fram till andra världskriget. I boken *Ghosts of Home*, som handlar om Czernowitz, skriver författarna att Czernowitz har en central plats i många överlevares liv och gestaltas som en mytomspunnen plats, en fredlig etnisk och kulturell smältdegel i avsaknad av antisemitism och osämja (Hirsch och Spitzer 2010). Som vi ser har Czernowitz även i Rakels minnen fått en i det närmaste mytisk betydelse som källan till hennes judiska ursprung, som levnadsberättelsens början. Man kan uttrycka det så att den livslinje hon tecknar tar sin början i Czernowitz långt före hennes födsel och trots att hon i sitt liv geografiskt rör sig ifrån Czernowitz är hon samtidigt orienterad mot samma plats. Det är Czernowitz som gör att hennes livslinje rak, som gör att det som först kan uppfattas som avvikelser eller krokar, visar sig vara logiska steg på den raka linje som tar sin början i Czernowitz på 1800-talet.

Temat och huvudpersoner

När Rakels skrivna minnen betraktas som en levnadsberättelse förutsätts att hon är huvudpersonen i berättelsen. Betraktas minnena istället som en släktkrönika framträder andra huvudpersoner. En av dessa är pappan som kommer cyklande från Czernowitz till Wien med en säck potatis på ryggen och bygger upp en förmögenhet. En annan viktig person är Rakels mamma som blir Judith och en stolt judinna

när hon gifter sig med Rakels pappa. Trots hån och kränkningar kämpar hon för att behålla vigselringarna på fingrarna under kristallnatten och uthärdar mycken vånda och förtvivlan, men uppvisar också mod och uthållighet, i jakten på sin försvunne make. En tredje central person i Rakels minnen är farmodern, som Rakel beskriver som en väldigt lång, vacker, stark och stolt kvinna, som skyddade hus och egendom under det första världskriget. En fjärde central gestalt i minnena är Rakels farfar. Så här introduceras han:

Grandfather, who originally came from Minsk in Russia, running away from the military service (which usually meant beatings and torture as a Jew, from the Russian officers and the pogroms which were even worse) crossed the border to Bukovina dressed in the traditional caftan and fur hat of the orthodox Jews.

I nästa stycke följer en kort beskrivning av hur farmodern och farfadern träffades.

Walking in the streets he saw a beautiful girl with very blond hair and blue eyes, looking from a window, fell in love on the spot and decides to marry her no matter what.

I intervjuerna beskriver Rakel detta möte mer i detalj och länkar det direkt till hur hennes pappa blir kär i hennes mamma, för även Rakels pappa, liksom hennes farfar, ser en vacker, blond och blåögd kvinna som han beslutar sig för att gifta sig med.

My father stayed in Vienna, met my mother and married her after she became Judith and Jewish. My mother's parents were against the marriage from the beginning but later changed their minds. So they got married by a Rabbi with only 2 witnesses and ate their wedding dinner of beer and "Vienerkorv" with horseradish sitting on some wooden cases. They had not much furniture yet.

Det framgår inte i intervjuerna eller de skrivna minnena om någon motsatte sig Rakels farmors och farfars giftermål. Det framgår inte heller om Rakels farmor var judinna när hon träffade farfadern. Att farfadern, i Rakels skrivna minnen, bestämmer sig för att gifta sig med farmodern 'no matter what' är dock viktigt i sammanhanget. Citatet fungerar som en nyckelreplik. Rakel skriver att motståndet mot hennes mammas och pappas giftermål var stort och de gifte sig i all tysthet med endast två vittnen närvarande. I Rakels skildringar segrar dock kärleken, för de båda familjerna accepterar så småningom hennes föräldrars giftermål och tillsammans skapar de ett kärleksfullt och välbärgat liv, som Rakel själv är frukten av.

När Rakel möter Aram första gången har hon separerat från sin första make och har en liten dotter, Dana. I minnena och intervjuerna skildras mötet som mycket känslostarkt. Rakel berättar hur hon yppade sina känslor för Aram och att hon hade för avsikt att begära skilsmässa från sin första make. Hon får då, enligt minnena, veta att även Aram har starka känslor för henne. Rakel skriver:

All the same, I left, thinking it would be best as I certainly was not suitable in the eyes of his family and we would try to forget each other.

Finally got the divorce.

Lived with my parents and my sister.

March 1947, Saw my father for the last time. He left sitting on a truck with a special transport back to Vienna, as he never felt happy in Tel-Aviv.

1947, cable from Aram, "Come immediately for three months". I tried to resist, but could not. We both had to see each other again. I wanted to take Dana with me, but her father refused. He wanted to make sure I would return.

June 15th 1947 and after is the life that counts for me. After all I was only nearly 23 years and did not understand a lot of things before.

Här är Rakel synnerligen rapsodisk och i det närmaste rapporterande i sin skildring. Det är som om hon skyndar fram emot det datum då hennes liv börjar räknas, då hon är tillbaka i det upptrampade spåret *on line* och åter *on time*. Vi ser här att Rakels och Arams kärlekshistoria liknar hennes föräldrars och farföräldrars. Annorlunda uttryckt är berättelserna om de tre giftermålen intertextuellt relaterade på flera sätt. De blir alla ögonblickligen kära och ska ha varandra "no matter what". Kvinnorna är blonda, starka, stolta och blåögda. Männen är mörka, kulturella och judiska (Nylund Skog 2008). Kärleken är stark och länkar samman tid och plats. Att kärlekshistorierna är tre och att de handlar om att övervinna hinder gör att Rakels minnen i detta avseende bär tydliga genremässiga drag av en saga (Bacchilega 1997).

De tre kvinnorna blir genom mötena med männen inte bara gifta, de blir också judinnor. I Rakels minnen framhålls att de alla tre, trots (eller kanske på grund av) att de gift sig till det judiska, är trogna sina män och judendomen. Trots hån, kränkningar, ifrågasättande och till synes oöverstigliga hinder segrar kärleken till männen och till den judiska gemenskapen. Man kan säga att Rakel genom giftermålet säkrar sin identitet som judinna. Pappan ersätts med Aram. Det går att förstå tiden mellan brytpunkterna, mellan pappans bortförande och giftermålet med Aram, som en osäker period i Rakels liv, som en tid då hon var ur led. Hon hade förlorat sin självklara tillhörighet i den judiska gemenskap där hon var uppvuxen. Den hade splittrats och det som fanns kvar av den hade spridits över hela världen. I och med giftermålet med Aram återfann Rakel sin tillhörighet och gemenskap, i och med giftermålet var hon åter rätt i tid och i rätt spår. Ordningen var återställd.

Vi har nu sett att Rakel började sitt liv som österrikiska och att nazisterna våldsamt knuffade henne ur spår och drev henne på flykt. Man kan uttrycka det så att andra världskriget gjorde henne "unsuitable" för Aram. Innan Rakel inledde "det liv som räknas" förstod hon inte så mycket, skriver hon. När hon senare förstår är det liv som räknas det judiska och det är först då som Rakels livslinje följer den upptrampade judiska släktens väg.

Diasporan och de rörliga rötterna

Som jag skrev inledningsvis präglas svenska judar av en dubbelhet. De ingår både i en svensk minoritet och i en judisk diaspora. Här vill jag visa att Rakel främst betraktar sig som delaktig i en judisk diaspora, snarare än som tillhörig en svensk minoritet. I sina skrivna minnen till barnen gör hon sig själv, och dem, till delar av en judisk diaspora. Hon identifierar sig som en judinna i diasporan, snarare än som en svenska med judiskt ursprung. Detta menar jag innebär att det manus som dikterar villkoren för hennes liv och berättelser, i första hand är ett judiskt manus och i andra hand ett svenskt.

Begreppet diaspora har sitt ursprung i det grekiska ordet *diaspeirein* och betyder förskingring. I den ursprungliga grekiska översättningen av Nya Testamentet användes ordet för att beskriva kristna församlingar och judiska grupper som bodde kringpridda utanför det historiska hemlandet. Under 1900-talets andra hälft har begreppet alltmer kommit att referera till olika etniska och nationellt definierade grupper som lever utanför sitt "hemland". De klassiska judiska och grekiska diaspororna har därför utökats med en mängd andra diasporor (Wahlbeck och Olsson 2007:44-45).

Sociologerna Östen Wahlbeck och Erik Ohlsson menar att den internationella diskussionen om diaspora kan klassificeras i fyra breda användningsområden (Wahlbeck och Olsson 2007:50ff). Ett användningsområde för diasporabegreppet är att rikta uppmärksamheten

mot kultur- och konstproduktionen hos diasporor. Detta visar att kultur och identitet är intimt sammanflätande och att diasporisk identifikation i sig har stor betydelse för konstnärliga yttringar. Ett andra användningsområde för diasporabegreppet, som Wahlbeck och Olsson identifierar, anknyter till forskningen om internationella relationer. Här betraktas diasporan som en politisk aktör och forskningen inriktas på den roll diasporan spelar i internationella och transnationella politiska relationer.

Ett tredje område är relaterat till identitet och intresset inriktas på erfarenheter av tillhörighet och gemensamt ursprung i samband med forskningring. Utgångspunkten är att migrantskap konstruerar speciella sätt att betrakta världen som har inflytande både över migranterna själva och deras ättlingar på flera olika sätt, eftersom man kan vara del av en diaspora utan att själv ha upplevt migration (McLeod 2000:207). Migrationen har således effekter som består långt efter att den är avslutad och är inte bara att förstå som en förflyttning mellan fixerade geografiska punkter, utan som ett tillstånd i världen, en medvetandeform, ett existensmodus (McLeod 2000:210), eller som en orientering. Den fjärde användningen av begreppet gäller diasporan som en specifik form av transnationell social gemenskap och grupp. Intresset riktas här mot hur grupper och gemenskaper bildas och vilka strategier som utnyttjas för att hålla dem samman. Genom att fokusera på skapandet av sociala gemenskaper kan forskare beskriva hur identitet, kultur och politik är relaterade till varandra i diasporor (Wahlbeck och Olsson 2007:58).¹⁴

Det är framförallt de två sistnämnda användningarna av begreppet diaspora som inspirerat mig här. Jag vill rikta uppmärksamheten mot hur Rakel i sin skrivna levnadsberättelse i en intertextuell process skriver in sig i en diasporisk judisk gemenskap, samtidigt som hon identifierar sig som judinna. Jag förstår alltså diasporiska identiteter som både lokala och globala, konstituerande i och genom nätverk av transnationella identifikationer med flera olika kollektiv, såväl "föreställda" som sådana man faktiskt har haft kontakt med (Brah

2004:204). Sociologen Avtar Brah beskriver det som att diasporan består av en serie samverkande berättelser om olika resor från 'det gamla landet' till det nya, vilka skapar en känsla av delad historia (Brah 1997:183). På så vis skulle man kunna hävda att en diaspora till sin karaktär är intertextuell.

När jag första gången intervjuade Rakel och hon redogjorde för sin släkt på pappans sida frågade hon mig om jag sett filmen *Sunshine*. "Du måste se den", sa hon. "Den är som mitt liv. Precis så är mitt liv". Filmen beskrivs som en "epic story of a family that rise above their humble origins to positions of wealth and power only to fall victim to the events which defined Europe during the 20th century". Filmen *Sunshine* skildrar således en judisk släkts umbäranden och parallellerna (eller de intertextuella relationerna) till Rakels släkthistoria och liv är många. Båda släkter härstammar från samma geografiska region, dess medlemmar har varit verksamma inom liknande näringsområde, och har utsatts för samma pogromer och förtryck. Inte minst är kärlekens starka oövervinnliga kraft de båda släkthistoriernas motor. Genom att framhålla likheterna mellan sitt eget liv och filmen *Sunshine* markerar Rakel flera viktiga saker. Dels skriver hon, även på detta sätt, in sig i Europas historia, dels accentuerar hon kärlekens betydelse i sitt liv och sin släkt, och dessutom gör hon sig till en del av en judisk diaspora. Kännetecknande drag i denna diaspora är flykt, hemlöshet och rörelse.

"We are Alien citizens!!" skriver Rakel direkt under den första milstolpen i Norwich, England 1939. Hon återkommer ofta till detta under intervjuerna, att hon och hennes familj inte var välkomna någonstans. Den enda dörr som var öppen var till Palestina, säger hon. Det är ingenting man pratar om nu, påpekar hon, att då fanns det ingen annan utväg än att försöka ta sig till Palestina. Inget annat land ville ta emot judar. I de skrivna minnena framgår också vid flera tillfällen att Rakel och hennes familj fördrevs från plats till plats och hur hon aldrig riktigt kände att hon passade in ens på de platser där dörrar öppnats.

I sin skildring ger Rakel på så vis uttryck för en slags rotlöshet, som hon har gemensam med allt fler människor. I dagens värld lever fler än 100 miljoner människor utanför sina födelseländer, enbart i Sverige finns cirka 1 miljon människor födda i ett annat land, därtill deras barn (Olsson 1999:14). Ökad rörlighet behöver dock inte betyda ökad rotlöshet (Löfgren 1996:67), men eftersom Rakel inte har säkra rötter som fixerar henne vid en plats måste hon kontinuerligt skapa det, som forskare kommit att kalla, kulturella rutter (*routes*) (Gilroy 1993). Dessa kulturella rutter tar henne, föreställt såväl som fysiskt, till många platser och i kontakt med många olika människor och på så vis skapar hon relationer mellan det förflutna, nuet och framtiden. Den stabilitet och säkerhet som erbjuds av rötter ersätts på så vis med tillfälliga transnationella rutter (Farahani 2007:40). Konstruktionen av nya berättelser, av nya rutter, är en möjlighet och kanske också en nödvändighet, för migranter och deras ättlingar, skriver litteraturvetaren John McLeod (2000:215-216).

Enligt sociologen Stuart Hall är den diasporiska identiteten konstruerad efter två axlar; likhet och kontinuitet samt skillnad och diskontinuitet. Den första försäkrar om kontinuitet med det förflutna, skriver han, den andra om att det gemensamma i en diaspora är just upplevelsen av diskontinuitet, uppbrott och rörelse (Hall 2002:234). Dessa båda drag är framträdande i Rakels minnen. Uppbrotten och rörelsen speglas i alla platser och tider som länkas samman i hennes minnen, kontinuiteten representeras av (den heteronormativa) släkt-historien, gestaltad i de tre giftermålen, vilken omsluter och sätter ramarna för Rakels egen levnadsberättelse. I hennes minnen förenas således kontinuiteten med rörligheten, rötterna framstår som rörliga.

Slakten som hemland

Enligt sociologen Avtar Brah består diasporan av en serie samverkande berättelser om olika resor från "det gamla landet" till det nya och det är dessa berättelser som skapar en känsla av delad historia (Brah 1997:183). I många fall är dock "det gamla landet" eller hemlandet att betrakta som en ideologisk och mytologisk konstruktion, och de som delar en diaspora behöver inte heller ha en önskan om att återvända hem i bokstavlig mening (Wahlbeck och Olsson 2007:48,59). Hemma är således en mytisk plats av längtan i den diasporiska föreställningsvärlden. Även om det är möjligt att besöka den geografiska platsen som anses vara platsen för ursprunget, är det, skriver Brah, en plats utan återvändo (Brah 1997:192).

Rakel har inget hemland i den geografiska betydelsen. Hon hyser ingen önskan om att återvända till Wien, Paris eller Tel Aviv. Hon känner sig hemma i London, där flera av hennes släktingar lever, lika väl som i New York, där två av barnen bosatt sig, men vill inte leva någon annanstans än i Stockholm. Trots det känner hon sig inte svensk eller riktigt hemma i Sverige. Vilket hemland eller "gamla land" är det då som konstituerar den diaspora Rakel gör sig till en del av i sin levnadsberättelse? Vad är det för budskap hon vill förmedla till sina barn och barnbarn med de skrivna minnena?

Under den första intervjun säger Rakel: "Familjen det är allt. Det är omständigheter som har gjort det så. Man bodde i ett land och så hände det någonting och då var det familjen som är viktig." Hon påpekar också att hon känner sig hemma genom sina barn och barnbarn.

Hemma för Rakel är således i och genom familjen och familjen har sitt ursprung i det judiska. Detta stämmer väl med hur religionshistorikern Daniel Boyarin och antropologen Jonathan Boyarin beskriver den judiska diasporan. De menar att minnet, historien och familjen i högre grad bestämmer uttrycken för judisk identitet än

anspråket på att vara en ursprungsbefolkning och tillhörig ett visst land (Boyarin och Boyarin 2002; 2003). Religionshistorikern Bente Groth påpekar att judarnas äldsta historia börjar som en släktrönika med redogörelser för fäder, mödrar och barn. Groth skriver också att det som binder samman judar är känslan av att tillhöra en "familj" (2002:32)..¹⁵

Med sina skrivna minnen vill Rakel således göra sina barn och barnbarn delaktiga i den judiska diaspora hon själv är en del av. Det är en diaspora där nutid och dåtid, österländskt och västerländskt, modernt och traditionellt förenas. Det är en diaspora som skapas, omskapas och upprätthålls med berättelser om resor och flykt, där hemlandet inte är en geografisk plats utan en mytisk boning i familjens och släktens trygga famn. Rakels skrivna minnen är en av dessa berättelser.

En ökenvandring till havs

Analysen av Rakels skrivna minnen åskådliggör det livsmanus som styr hennes liv. Det är ett manus, förankrat i judiskt liv med hjälp av historiska berättelser, så som berättelser om Förintelsen, Dachau koncentrationsläger, kristallnatten, Hitlers annekterande av Österrike och, som jag nu avslutningsvis ska visa; exodusberättelsen.

Så här skriver Rakel om milstolpen "March 1940" i sina minnen:

The war became more threatening and being afraid not to see my father again, we decided to leave England for Palestine, March 1940.

London (bombing started) Paris, Marseille

Boat "Pro Patria" (later changed name to Exodus and became famous), storm on the way!!

Landed in Beirut, Lebanon, French Mandate Boarder to Palestine ACCA frontiers, saw own father waiting for us, with him to HAIFA

Längre fram i de skrivna minnena återkommer hon till båtfärden.

By March the situation became very bad and before it became to late my mother, sister and I went to London (the bombing had started) to get on a train to France, Paris and Marseille to board a ship called "Pro Patria" to take us to Beirut. The danger of the Germans getting nearer and nearer was frightening. The Pro Partia (later became the famous Exodus) was old and shabby but we were glad to have made it. A part from a few like us there were a lot of elegant handsome French officer, of which one of them was trying very hard to flirt with me. I looked much older then my age (especially smoking Players king size). My mother had a hard time looking after me, sitting in the bar and feeling flattered by the officers attention.

All went well until we stopped at the African coast filing the boat with horses and Senegalese soldiers. They were tall, thin and the blackest I had ever seen. They were all over the stairs from the cabins to the deck above and when the boat started shaking all of a sudden I wanted to go down to our cabin, I encountered them feeling sick all over the stairs. The horses felt sick as well and were vomiting and crying terrible. A nightmare!!

After that I did not leave our cabin anymore. My sister was sound asleep and my mother consoling me, as I felt like dying from seasickness. That was around Malta, from what I heard, is always a bad spot.

Finally Beyrouth, lively exciting city, in a hurry to take a bus to the Palestine border. As we approached AKKA, I saw a white fortress and the blue, blue sky with the British flag waving and leaning against a wall my father!! An unforgettable sight that I

still have in front of my eyes. The reunion can not be described. He had a car from his work with the Americans stationed there and we drove towards Haifa. There we stayed over night in a hotel with a view over the bay glittering with light. Waking up in the morning, bright sunshine, the deep blue Mediterranean sea, trees and gardens. I could not believe my eyes.

We left for Tel Aviv, enjoying being together again the four of us, like in old times driving to the countryside on weekends in Vienna.

Även i intervjuerna berättar Rakel om båtfärden och namnet på båten upprepas vid flera tillfällen.

Pappa kunde då inte komma till England så då tyckte han att vi skulle komma till honom. Så vi hade lite bomber i London på vägen ner och sen genom Frankrike med tyskarna schvitt bakom till Marseille och sen med båt till Beirut. Och den där båten hette då Pro Partia. Och den båten, det är den som blev efteråt Exodusbåten. Det var ganska underligt, spännande.

Det är uppenbart att händelsen är betydelsefull för Rakel, att den är ett viktigt stopp på hennes livslinje. Jag skriver stopp eftersom det tydliggör de tidliga relationerna mellan händelser och berättelser. För att Rakel ska kunna delge sina barn händelsen måste hon tillfälligtvis stanna upp och avvika från levnadsberättelsen. Man kan uttrycka det så att båtfärden är en av de små texter som formar Rakels liv och berättelse. Upprepningen av båtens namn gör dock att den "lilla" berättelsen länkas till, och motiveras av, den "stora" bibliska exodusberättelsen, som skildrar uttåget ur Egypten.

Enligt moseböckerna färdas judarna i öknen i fyrtio år.¹⁶ Målet för vandringen är Kanaan, det land som Gud lovat Abraham. På vägen kommer de till berget Sinai, där Gud ingår ett förbund med folket och Moses får ta emot två stentavlor med de tio budorden. Enligt vissa texter trotsar och ifrågasätter folket Gud och ställs då inför prov-

ningar, enligt andra är ökenvandringen en tid av gudomlig ledning och omsorg och av folkets hängivna kärlek till Gud (Unterman 1991:5).

Rakels berättelse om färden på Pro Partia inleds med att kriget kommer allt närmre och att hennes pappa ber dem att ge sig av. Färden går genom ett krigshärjat Europa mot franska Marseilles där de kliver ombord Pro Partia. Inledningsvis tycks livet ombord erbjuda Rakel en möjlighet att återuppta sin livslinje. Hon uppvaktas av en fransk soldat och flirtar tillbaka, cigaretterna gör dock att hon tas för äldre än hon verkligen är och på så vis är hon fortfarande ur tid. Ganska snart angör också Pro Partia Afrikas kust där främmande senegalesiska soldater och hästar tas ombord. När båten råkar ut för en storm utanför Malta och de mörka soldaterna fyller skeppet med sin närvaro, och både de och hästarna kräks och skriker, avstannar Rakels liv återigen och hon drar sig undan i en hytt där hon blir ett sjukt barn i sin mammas vård. Så småningom tar de sig igenom svårigheterna, stormen bedarrar och de anländer till Beirut och därefter till Haifa. Mötet med land och pappan är så omtumlande för Rakel att hon inte med ord kan beskriva vad hon kände, trots att hon fortfarande, nästan sjuttio år senare, kan se det framför sig. Minnet har etsat sig fast i hennes kropp.

Det är som om den franska militären försöker locka Rakel att hoppa över några nödvändiga anhalter längs livslinjen. Rakel skriver att hon såg äldre ut, bland annat eftersom hon rökte, men på annan plats skriver hon att rökningen egentligen var baserad på ett missförstånd. Så här skriver hon om den första tiden i England:

I did hardly speak any English, only the little I tried to learn when I knew we were going to England. So when they offered me a cigarette and I said "No, thank you" they thought I was just shy and insisted. I did not know how to say "I am too young", so I tried and liked it. I did not even cough.

Ett språkligt missförstånd gör att Rakel börjar röka och hennes kropp utövar inget motstånd mot handlingen, som egentligen är kopplad till

någon mycket äldre än hon är vid tillfället. Det är som om kroppen förråder Rakel, när den inte korrekt materialiserar tid och plats. På båtfärden är Rakel svår att kontrollera, hon flirtar tillbaka och lockas att ta ett alltför stort kliv framåt längs livslinjen, men en storm kring Malta gör att hon blir sjösjuk. Hon drar sig då tillbaka till en hytt ombord, där hon som ett barn tas om hand av mamman. Prövningen inbegriper också att ta sig förbi det som är mycket främmande för henne, de svarta senegalesiska soldaternas sjösjuka kroppar och de skrikande sjösjuka hästarna. Rakel klarar det dock och är åter där livsmanuset dikterar att hon ska vara; i familjens trygga famn.

När den återförenade familjen sedan färdas i en amerikansk bil mot Tel Aviv känns det enligt Rakel nästan som i gamla tider när familjen gjorde helgutflykter. Det är som om Rakel helst vill utesluta den period då familjen varit splittrad och i stället skapa en obruten livslinje mellan den gamla tiden i Wien och den nya i Tel Aviv. Det går dock inte, utan kröken eller omvägen har etsat sig fast och dess närvaro i Rakels livslinje motiveras nu med hjälp av exodusberättelsen. Det judiska folket utsattes för prövningar och Guds kärlek på sin väg mot det förlovade landet, prövningar som de klarade och som ledde dem dit de önskade. Detsamma gör Rakel; hon genomlider båtresan och tar sig till Beirut där familjen återförenas i det förlovade landet.

Överhuvudtaget accentuerar Rakel händelser i sitt liv då hon varit separerad från sin familj. Under hennes barndom skedde det, enligt de skrivna minnena, framförallt vid två tillfällen. Den första gången insjuknade hon i difteri och var på grund av smittorisken tvungen att vårdas på annan ort. Vid det andra tillfället var det istället hennes yngre syster som insjuknade i scharlakansfeber och Rakel togs till en släkting för att inte smittas av sin syster. Att Rakel lyfter fram dessa tillfällen och berättar om dem kan bero på flera saker, dels kan det vara så att hon upplevde dem som smärtsamma när de inträffade, dels kan det vara så att hon vill poängtera att hennes barndom inte enbart var lycklig. Dessutom kan hon, när hon tecknar sina minnen, ha

betraktat dessa tillfällen som avvikelser från den raka linje som hennes livsmanus dikterar att hon ska följa, och som nazisterna senare tvingar henne att bryta.

I Rakels berättelser är de intertextuella referenserna till den bibliska exodusberättelsen inte direkta. Istället betonar hon att den båt hon färdades på var den som senare kom att bli exodusbåten. Om så verkligen var fallet har jag inte lyckats ta reda på. Att fartyget S/S Exodus 1947 verkligen fanns och att dess färd till Palestina var en mycket uppmärksammas medial händelse är dock ovedersägligt. Skeppet hette först S/S President Warfield och döptes om till S/S Exodus 1947 efter Bibelns historia. Avsikten med S/S Exodus 1947 var att föra judiska flyktingar till det brittiska protektoratet Palestina. Fartyget lämnade Frankrike 11 juli 1947. De flesta av de dryga 4500 passagerarna ombord var överlevare från Förintelsen och hade inte inresetillstånd till Palestina. Storbritanniens flotta intog skeppet några mil utanför Palestinas kust och deporterade alla passagerare tillbaka till Europa. 1958 skrev den amerikanske romanförfattaren Leon Uris en roman om bildandet av staten Israel, baserad på händelserna kring skeppet Exodus. En film baserad på romanen regisserades av Otto Preminger 1960 med Paul Newman i huvudrollen som Ari Ben Kanaan.

Oavsett om skeppet S/S Exodus 1947 en gång hetat Pro Partia gör Rakel med sin referens till skeppet att hon placerar sitt liv i händelsernas centrum i efterkrigstidens Europa och de politiska stämningar som då rådde. Samtidigt länkar hon sitt liv till den judiska historien med hjälp av den bibliska exodusberättelsen. S/S Exodus 1947 fungerar både som en intertextuell referens och riktning och som strategi för Rakel att länka sitt eget liv till exodusberättelsen. S/S Exodus 1947 fyller på så vis det intertextuella gapet mellan Rakels lilla berättelse och Bibelns stora (Briggs och Bauman 1992).

Exodusberättelsen fungerar som en rotmetafor och som en guide när det gäller uppförande och agerande (Golden 2002:6). Genom att ansluta sig till genren uppvisar Rakel en vilja att ta sig igenom svårig-

heter och självupppoffrande avsäga sig personlig belöning i nuet, för det framtida kollektivet (Golden 2002:16). Som jag tidigare skrev är firandet av den judiska påsken, *Pesach*, baserad på exodusberättelsen om uttåget ur Egypten. Ordet *pesach* betyder passera och hänсыftar på att Gud passerade de dörrar som smetats med lammblood och på så vis skonades de barn som där var dömda att dödas. När Gud skonade Rakel, och lät henne färdas mot det förlovade landet, hade Gud ingen blodig dörr att passera, istället skyddades Rakel av den skyddsängel hon säger sig alltid ha haft.

När Rakel årligen tillsammans med sin familj bjuder till *Pesach* och man läser ur *Toran* om uttåget ur Egypten är det för Rakel inte en abstrakt biblisk mytisk gestaltning hon lyssnar på, utan en konkret berättelse om hennes och hennes folks erfarenheter. Hon har själv gjort vandringen genom öknen, utsatts för prövningar och tvekat över sin gudstro, men med berättelsen om båtfärden med Pro Partia visar hon att hon klarat det (Unterman 1991:75). Hon har med Guds beskydd tagit sig igenom svårigheter och kommit ut på andra sidan som den judinna hon är idag. ”Jag bara känner att det är vad jag är”, säger hon. Känslorna för det judiska är hennes, de fungerar som ett slags kapital som ingen kan ta ifrån henne (Ahmed 2011:69).

Under livets gång har Rakel vid flera tillfällen hindrats och lockats bort från den raka vägen. Hennes livsmanus har orienterat henne mot det judiska, det tog bara lite tid innan hon själv tycktes upptäcka det. När hon på senare år insett att hon främst är judinna, är det som om allt fallit på plats. Rakel är på rätt tid och rätt plats och de avvikelser hon gjort från den raka vägen motiveras av att hon antingen varit orienterad i fel riktning eller lockats och tvingats ur spår.



Trots att Rakels liv och den väg hon tagit i högsta grad präglats av händelserna under andra världskriget har de inte helt styrt hennes liv. I nästa kapitel ska jag undersöka berättelsen från en kvinna vars liv

däremot under en period helt kontrollerades av dessa händelser. Jag riktar intresset mot vad som händer när man tillskrivs en orientering man inte kan identifiera sig med, och hur det är möjligt att gestalta och skriva om erfarenheterna av att inte få existera på något annat sätt än som denna orientering.



I minnenas labyrint

I sin introduktion till judar och judendom i *Det mångreligiösa Sverige* skriver religionsvetaren Daniel Andersson att, trots att judiskhet ges skiftande betydelser, är det två teman som framträder tydligt när det gäller modern judendom och judisk identitet (2009:341). Det ena temat rör landet Israel, det andra handlar om Förintelsen.¹⁷

Som jag skrev inledningsvis är det så att om man är judisk och överlevt Förintelsen bör man ha en berättelse om hur det gick till. Hur ser då dessa berättelser ut? Vilken roll spelar händelserna under andra världskriget för hur det är att leva som judinna i Sverige? I det här kapitlet undersöks dessa frågor genom analyser av en kvinnlig överlevares skrivna berättelser. Trots att jag valt en numera död överlevares berättelse skriven redan på 1980-talet, menar jag att erfarenheter av Förintelsen och hur den skildras har betydelse för livet som svensk judinna idag. Det är skildringar som denna, och de frågor den aktualiserar, som till stora delar formar judiskt liv i Sverige.

Rakels skrivna minnen syftade bland annat till att skriva in Rakel, hennes barn och barnbarn i en judisk historia och diaspora. De minnen som analyseras i detta kapitel är snarare exempel på en motsatt rörelse. Miriam, som jag kallar kvinnan som skrivit dem, vill skriva sig bort från den judiska gruppen och istället göra sina erfarenheter allmänmänskliga och inte märkta av religion, etnicitet, klass eller kön.

Minnen av Förintelsen

Miriam's nedtecknade berättelser tillhör de judiska minnen som förvaras i Nordiska museets arkiv. Dessa insamlades under åren 1994-1998 och resulterade i över 400 levnadsberättelser, cirka 1600 fotografier och 600 historiskt värdefulla originalhandlingar samt ett femtiotal föremål. Insamlingen motiverades av flera samverkande faktorer, en var att det då gått 50 år sedan andra världskriget och att de som överlevt Förintelsen och kunde berätta om sina erfarenheter nu började bli gamla. En annan var att antisemitismen verkade ha återvänt och att de som förnekade att Förintelsen inträffat blivit allt fler.

Incitamentet att bevara upplevelser och erfarenheter av andra världskriget (huvudsakligen från judar men i viss mån även från icke-judar) gjorde att materialet har en betoning på de fruktansvärda händelserna under denna tid. Visserligen efterfrågade man också erfarenheter av judiskt liv före och efter kriget, detta hindrar dock inte att andra världskrigets fasa utgör kärnan i materialet och på så vis skapar en slags känslomässig bas för insamlingen. Materialet är också sekretessbelagt, vilket ytterligare förstärker karaktären av materialet som extra känsligt (och kanske också känslomässigt laddat).

Kulturteoretikern Aleida Assman har undersökt hur kulturer och nationer hanterar ett traumatiskt förflutet (2011). Hennes modell ger en historisk bild av de föränderliga relationerna mellan tal och tystnad när det gäller Förintelsen, och bildar ett ramverk för analysen av Miriam's minnen. Assman gör en uppdelning i fyra olika strategier. Dessa kallar hon att glömma dialogiskt (*dialogic forgetting*), att minnas för att aldrig glömma (*remembering in order to never forget*), att minnas för att glömma (*remembering in order to overcome*) samt att minnas dialogiskt (*dialogic remembering*). Termen dialogiskt pekar på att både förövare och offer ingår överenskommelser där båda bidrar till tystnad eller tal. Detta pekar bland annat på att allt tal för att höras måste bekräftas av en lyssnare eller mottagare, samt

understryker den enkla logik som postulerar att det inte finns offer utan förövare, likväl som att det inte finns förövare utan offer.¹⁸ Assman skriver att glömska (eller tystnad) är en mycket gammal strategi som användes redan i det antika Grekland och som var en pragmatisk strategi direkt efter andra världskriget och Tysklands fall, för att möjliggöra ekonomiskt och politiskt återskapande.

Aleida Assman menar att när det gäller Förintelsen var att glömma dialogiskt den inledande strategin för att hela det traumatiska förflutna och skapa en ny framtid. Till slut var denna strategi inte en vettig lösning av problemet. Istället förordades det motsatta, glömska och tystnad skulle undvikas med alla medel. Att minnas ansågs vara det enda sättet att hantera något så hemskt som Förintelsen. Strategin gick sedan från att vara ett sätt för överlevande att bearbeta händelserna, till att bli ett moraliskt och etiskt åtagande för de miljoner som dödats, ett åtagande som involverade hela mänskligheten och inte bara dem som överlevt. Pakten av glömska övergick således till att bli en pakt att minnas, med syfte att transformera den asymmetriska erfarenheten av våld till en delad erfarenhet. Att minnas för att aldrig glömma utvecklades alltså, enligt Assman, som ett unikt svar på Förintelsens trauma. Assman menar också att skiftet från att glömma till att minnas skedde i flera led från 1960-talet och framåt. Avgörande blev till exempel rättegången mot Eichmann på 1960-talet, den amerikanska TV-serien *Holocaust* från 1978, flera händelser i Tyskland på 1980-talet, när det gått 40 år sedan krigets slut, och på 1990-talet då en hel minnesindustri kring Förintelsen utvecklades och som involverade inte bara överlevare (offer) utan även en bred allmänhet.¹⁹

Historikerna Antero Holmila och Karin Kvist Geverts diskuterar fyra faser i skandinaviska förintelseminnen (2011:525ff). Deras diskussion placerar den internationella forskningen om Förintelsen i ett skandinaviskt perspektiv och fungerar på så vis som ett komplement till Assmans modell. Den första fasen är efterkrigstiden, 1945-1960, som internationellt karaktäriseras av en tystnad kring Förintelsen. Det är detta som Assman kallar att glömma dialogiskt. I Sverige

var dock tystnaden (och därmed glömskan) aldrig total och flera memoarer om judiskt liv under andra världskriget skrevs redan tidigt.

Den andra fasen, 1960-1978, är internationellt betraktad som en vändpunkt då Förintelsen gjordes offentlig. I de skandinaviska länderna karaktäriseras istället denna period av etableringen av nationella paradigmatiska berättelser, i Sveriges fall i termer av "det goda Sverige". Den tredje perioden innebar en amerikanisering av förintelseminnen, där amerikanska sätt att diskutera och minnas Förintelsen fick inflytande över minneskulturer också på andra platser. I Sverige sammanföll fas två och tre, den blev både en vändpunkt då Förintelsen lyftes fram i offentligheten och en amerikanisering av förintelseminnen. Den fjärde och sista fasen, från det kalla krigets avslut till idag, karaktäriseras av en globalisering (*cosmopolitanization*) av minnen från Förintelsen, där minneskulturer samverkar och över-skrider nationella och geografiska gränser.

I Skandinavien startade detta på 1990-talet då nationella kommissioner förde fram frågor om skuld och ansvar på den politiska agendan. I Sverige var etablerandet av Forum för levande historia en del av denna fas (Bruchfeld och Levine 1998). Det är alltså tydligt att själva insamlingen av Nordiska museets judiska minnen var en del av denna sista fas och av den andra av Assmans strategier, nämligen att minnas för att aldrig glömma. Denna strategi kom också så småningom att utvecklas till en världsomspännande insamlingsiver under tidspress och präglad av ett slags moraliskt patos, en förintelseindustri (Finkelstein 2001), i vilken de judiska minnena är en del.

Miriam och känslor

Jag undrar, om läsarna kunde stå ut med all smuts och eländen, eller om boken blev hopslagen med avsky. Min mening var inte att chockera. Min mening var att belysa sanningen i sin brutala nakenhet.

Så avslutar Miriam sin levnadsberättelse. Manuskriptet inlämnades till Nordiska museets samling av Judiska minnen på 1990-talet, men är skrivet redan tio år tidigare. Med utgångspunkt i Miriams levnadsberättelse vill jag här analysera relationen mellan känslor och berättande. Den övergripande frågan gäller hur det går till att förmedla känslor med hjälp av skrivet berättande. Hur får Miriam oss som läsare att uppleva det hon känt, eller känna det hon upplevt? Vilka stilmedel använder hon sig av för att etablera en relation till läsaren, för att överbrygga avståndet i tid, rum och erfarenhet?

Som jag skrev i inledningen är en aspekt av livsmanus och livs-linjer att de inbegriper känslor. Tidigare citerade jag också Rakel, som förklarar sina skäl till att kalla sig judinna med att det "känns" så. Sara Ahmed menar att känslor skapas i riktning mot ett objekt, att de uppstår i mötet med objektet, i orientering mot eller ifrån objektet (2004b). I det följande vill jag undersöka hur känslor skapas relationellt i Miriams manus, i riktning dels mot händelsen som sådan, dels mot läsaren. Dessutom, och huvudsakligen, vill jag analysera hur Miriam med hjälp av stilmedel skapar känslor. Jag kommer att diskutera några av de genrer som format Miriams framställning, och hur dessa i sin tur kan ha bidragit till hur känslor kommit att uttryckas, skapas och uppfattas av läsaren. Jag kommer också att analysera manuskriptets form- och stilmässiga drag i avsikt att visa hur dessa uttrycker och förmedlar känslor (se även Nylund Skog 2009; 2010).

Miriam föddes som judinna i Ungern under första världskriget och växte upp med två yngre bröder. Hon gifte sig och fick dottern Anna 1940. Ett år senare dog hennes make och därefter hennes far. Miriam, dottern Anna och mamman deporterades till Auschwitz i maj 1944, där mamman och Anna omgående gasades ihjäl. Miriam befriades från Bergen-Belsen i april ett år senare och fördes därefter till Sverige.

Miriam's manuskript är tänkt som en bok. Miriam själv kallar det ett vittnesbörd. Det är maskinskrivet, drygt 200 sidor långt, och har karaktären av en roman. Samtidigt är det en kronologisk levnadsberättelse. Delar av manuskriptet har publicerats i den av Britta Johansson redigerade samlingen *Judiska minnen* (2000). Jag har, precis som Johansson, gjort mindre justeringar av ursprungstexten. Skildringen är framförallt nerkortad, men jag har även korrigerat en del grammatiska och språkliga fel. Dock har jag inte ändrat tempus eller kronologi i framställningen. Eftersom Miriam lärde sig svenska som vuxen är hennes skriftspråk inte grammatiskt felfritt, trots det uppfattar jag hennes text som driven, välartikulerad och, på grund av ämnet, väldigt svår att uthärda.

Den 200 sidor långa skildringen kretsar kring dottern Annas korta liv. Så här introducerar Miriam dottern:

Berättelsen om Anna är en sann historia.

Hon var född i Ungern den 4 – mars 1940. Hennes liv blev mycket kort. Anna dog i maj 1944 i en gaskammare. Hennes späda kropp förvandlades till aska och rök i krematoriet i Auschwitz.

Miriam, precis som Rakel, använder andra texter eller berättelser när hon skapar sin egen. Vissa av dessa är tydliga och identifierbara, andra antyds och ytterligare några strukturerar hennes skrivna minnen i det dolda. Här får termer som 'krematoriet' och 'Auschwitz' (Schwarz 1999:25) symboliskt anspela på de fruktansvärda historiska händelserna som format Miriam's liv och berättelse. Med hjälp av dessa

etableras den känslomässiga dramatiken omedelbart. En liten oskyldig flicka dödas. Manusets första del skildrar sedan hur Miriam i Sverige på 1980-talet får höra talas om en ung kvinna som liknar henne mycket. Hon tror då att hennes dotter Anna trots allt överlevt, vilket gör att hon startar en resa i sökandet efter dottern. I manuskriptet startar resan med en rekapitulering av Miriams och Annas separation i Auschwitz. I följande citat har Miriam, Anna och Miriams mamma just anlänt till Auschwitz efter flera dagar ombord ett boskapståg.

Anna sov i min famn, kramades sin trasdocka. Det var tur att hon inte såg vad jag såg. Jag lade min arm skyddande om henne och väntade tills alla andra var ute ur vagnen. Avståndet från vagnsdörren till marken var för djupt. Jag kunde inte hoppa med Anna på armen, så jag vände mig med ryggen utåt och trevade med ena benet efter fotfäste. I samma ögonblick kände jag en kraftig smäll i huvudet. Det var en tysk officer som prövade sin gummibatong. Mitt skrik hördes inte för de andras skrik. Mammor letade i myllret efter sina barn, barn skrek gråtande efter sina mammor, syskon och vänner sökte varandra.

Jag försökte nå min mor, hon var inkilad i folkmassan. Jag höll fortfarande Anna på min arm av rädsla för att hon skulle bli ihjältrampad. Jag kände att hon hade böjt sig bakåt. Först trodde jag att hon hade somnat om, men till min förskräckelse såg jag att det var en randigt klädd man som drog henne till sig. Jag höll andan och drog Anna tillbaka, kämpade mot mannens grepp. Han var starkare än jag, men det gällde Anna och det gav mig kraft att hålla henne. Men hur länge? "Mammaaaa, mammaaaa!" skrek jag mitt nödrop. Mamma var bara tre steg ifrån mig, men folk låg på marken och försvårade hennes steg. "Det blir bättre för dig om du går utan barn", sa mannen i "pyjamas". Äntligen hade mamma hunnit fram till mig och hon slöt sina armar om oss. Jag skrek hysteriskt åt mannen att släppa flickan. Han ryckte på axlarna och lämnade oss. Jag grät, mamma grät, men värst var det med Anna. Hon höll mig hårt

om halsen och skrek ut sin panik. "Ge inte bort mig Mammi, ge inte bort mig!" Jag vaggade henne i famnen tills hon hade lugnat sig. "Så, så, så min ögonsten, var inte rädd. Vi ska aldrig skiljas, nej, aldrig, aldrig!" Jag kysste bort hennes tårar. Vem visste då, att bara om några minuter...

Allting gick så fort, som på löpande band. Kön hade blivit kortare och kortare. Det var inte många kvar av dem som stått framför mig. Sikten hade blivit fri och jag kunde beskåda händelserna bättre. Mycket försiktigt viskade jag till mamma att jag skulle gå sakta med Anna när vår tur kom, så att hon skulle hinna ifatt oss. Det fanns flera tusen människor där, vi fick inte tappa bort varandra i tumultet. De flesta gick åt höger. Någon måste ha jagat dem för de gick i ilfart. I det starka reflektorskenet hade allas ansikten ett vitt skimmer. Det såg ut som om alla hade en vit mask på sig.

"Tar det lång tid? Jag är hungrig och sömning, Mammi." "Psst", jag lade pekfingret över min mun för att varna Anna. Med låg röst uppmuntrade jag henne: "Nej, min älskling, vi är snart framme." Jag kysste henne hastigt. "Titta vem som går där." Jag pekade på Magda som var förlovad med Alex.

Ingen av oss anade att den högra sidan betydde gasdöden, att vänster sida var väntrummet till döden. Den ljuva musiken spelades för dem som pekades åt höger. Det var lägrets orkester som spelade för dem som marscherade in i gaskammaren.

Nu var det vi, Anna och jag, som stod öga mot öga med tyskarna. Det blev så som jag hade beräknat, den enes tumme visade vägen för oss till höger. Vi hann inte ta ett steg förrän den andre officeren, doktor Mengele, sträckte sin hand efter mig. Han tog tag i min handled, såg mig i ansiktet, tog Annas hand ur min. "I morgon träffas ni igen", sa han. Försteltnad tittade jag efter min Anna. Jag blev undanknuffad – man fick inte stå där. Tyskarna arbetade som på ackord. Jag såg att min mamma

följde de andra, hon och Anna gick hand i hand. Hand i hand gick de döden till mötes.

Så enkelt gick det till. Så enkelt var det att bryta löftet som jag hade givit mitt enda barn bara några minuter tidigare. ”Nej, min älskling, vi ska aldrig skiljas.”

Detta hände för nära fyrtio år sedan men ännu hör jag Annas förtvylade rop. ”Ge inte bort mig Mammi, ge inte bort mig!”

Det här är manuskriptets nyckelscen och utan tvekan beskrivs här den mest avgörande händelsen i Miriams liv. I manuskriptet återknyter hon allt hon upplever och skildrar till separationen, till det ögonblick då mammans och dotterns liv tog en annan riktning än Miriams.

Här har Miriam inte något val och om hon har något är det i så fall ett omöjligt sådant; att välja mellan sitt eget liv och dotterns (jfr *Sophies Choice*, Styron 1979). Det är andra som gör valet åt henne, och åt hennes barn och mamma. Sara Ahmed har påpekat att vissa vägar har inbyggda riktningar, till exempel karriärvägar. Här ser vi att höger betyder döden och vänster livet (Rosen 2008:91), men eftersom livet ändå inte inbegriper något mänskligt värde för dem som visas dit, leder egentligen båda riktningarna till samma plats, till döden.

Genrer och händelser

I Miriams manuskript finns, som jag nämnde, spår av många olika genrer. Manuskriptet kan bland annat betraktas som en opublicerad roman, som en judinnas levnadsberättelse, som en samling personliga erfarenhetsberättelser, men kanske framförallt som ett vittnesbörd, vilket i sin tur är kännetecknande för berättelser om Förintelsen (se t ex Lang 1988, samt Schwarz 1999:40-42). Enligt filosofen Paul Ricoeur finns det tre huvudsakliga kriterier för ett vittnesbörd. Först och främst att vittnet hävdar att hon varit närvarande när det hon

vittnar om inträffade. Den här relationen är fundamental när det gäller berättelser om Förintelsen och etableras därför inledningsvis i Miriams manuskript, men upprepas också kontinuerligt. Det andra kriteriet är att vittnet hävdar att hon talar sanning. Detta är ytterligare en viktig aspekt av Miriams manuskript, och sammanfattas i meningen "Berättelsen om Anna är en sann historia". Det tredje kriteriet på ett vittnesbörd är, enligt Ricoeur, att vittnet öppnar sig för subjektiv prövning, vilket i princip innebär att hon säger att "om du inte tror mig så fråga någon annan" (Ricoeur 2005:212-215). I Miriams fall är, som vi kommer att se, denna fråga snarare riktad mot henne själv. Miriam vittnar inte enbart för sig själv och de händelser hon varit med om, utan också för dem som inte längre har möjlighet att göra det, speciellt hennes mamma och dotter. Detta är ett kännetecken på förintelseberättelser (Ohlson 2002:11, 132), och anknyter till Aleida Assmans andra strategi som kommit att innebära en moralisk och etisk förpliktelse att minnas.

Förmågan att se är avgörande för möjligheten att ge tillförlitligt vittnesbörd. Vid upprepade tillfällen i manuskriptet understryker Miriam att hon har varit i Auschwitz och Bergen-Belsen och att hon har sett vad nazisterna gjorde. I manuskriptet har seendet en ambivalent roll, för samtidigt som det möjliggör Miriams vittnesbörd, är det också vad som gjort Miriams liv efter Förintelsen nästintill outhärdligt, och som gör det svårt för henne att själv förstå vad hon varit med om. En ambivalens som också blir tydlig när Miriam påpekar att hon är lycklig över att Anna slapp se vad hon själv bevittnade.

Det är möjligt att betrakta berättelser om Förintelsen som en egen genre (Schwarz 1999:35). När man gör det framstår kopplingen mellan skribent och händelse, mellan författare och upplevelse som mycket central. Det finns, skriver litteraturvetaren Anders Ohlsson, en misstro mot fiktiva genrer som behandlar Förintelsen och därför måste även romanförfattare auktorisera sig själva genom att tala om att de är överlevande (Ohlsson 2002:36ff). Detta innebär att ju närmre

kopplingen mellan författare och händelse är, desto trovärdigare anses berättelsen vara (Vice 2000:4). Ett talande exempel är att det amerikanska förlaget Berkley Books år 2008 stoppade utgivningen av boken *Angel at the Fence*, skriven av överlevaren Herman Rosenblat, eftersom det "avslöjats" att Rosenblats kärleksberättelse från Förintelsen var fiktiv (Rich och Stelter 2008). Trots att Rosenblat var fånge i Buchenwald underkändes alltså hans berättelse som trovärdig.

I en massmedial debatt om Elisabeth Åsbrinks bok *Och i Wienerwald står träden kvar* (2011) varnar Ingrid Lomfors för en fikionalisering av Förintelsen (Lomfors 2012).²⁰ En sådan har dock pågått länge. Ett omdebatterat exempel är filmen *Livet är underbart* från 1997, som är en fiktiv skildring av hur en pappa genom lek döljer för sin son att de befinner sig på ett koncentrationsläger. Får man verkligen skildra Förintelsen på det sättet? frågar sig många (Schwarz 1999:3). Redan 1973 kom dock Art Spiegelmans seriealbum *Maus* ut, där Spiegelman i tecknad form skildrar sin fars liv i koncentrationsläger (Spiegelman 2009, se även Horowitz 1997). Visserligen avslutas *Maus* med ett fotografi av fadern, och på så vis garanteras även här ett slags autenticitet och länken mellan form, innehåll och mening upplöses. Att även seriealbum kan ha allvarligt och sant innehåll signaleras (Schwarz 1999:36).

Det är dock intressant att fråga sig hur vi skulle ha reagerat på Miriams berättelse om skilsmässan från mamman och dottern om vi inte vetat att hon själv varit med om det hon beskriver. Händelsen i Miriams berättelse, om hur mor och barn separeras och barnet brutalt dödas, skapar visserligen i sig själv starka känslor, men det faktum att vi läsare också vet att mamman och författaren är densamma gör händelsen ännu mer emotionellt laddad. Om vi varit osäkra över berättarens trovärdighet, och om händelsen verkligen inträffat, hade då våra känslor varit desamma? Troligen inte, men oavsett svaret visar frågan att i genren förintelseberättelser förutsätts att författaren har personliga erfarenheter av det hon skildrar och att det hon skildrar i sig är hemskt och därför skapar moraliskt färgade känslor. Vi vet

således redan innan vi läser en sådan berättelse att den kommer att behandla emotionellt starka händelser.

Sara Ahmed menar att känslor, eller emotioner, är relationellt konstruerade i nuet. Ordet emotion kommer från latinets *movere*, som betyder röra sig. I ordet finns det alltså inbyggt ett samband mellan rörelse och känsla. Ahmed skriver också att känslor frammanas i riktning mot eller från ett objekt (Ahmed 2004b:8, se även Young, Katharine G. 2000:80). Vi kan känna avsky och hat när vi läser om vad nazisterna gjorde mot Miriams dotter och mamma, sorg och förlust när vi tänker på Miriam, och beundran och stolthet när hon ändå inte låter sig kuvas. Våra känslor bestäms på så vis av de objekt vi relaterar till. Ur ett sådant perspektiv finns känslor inte i kroppen eller i objekten vi relaterar till. Det finns inga fixerade känslor i Miriams text eller i de händelser och personer hon berättar om, för som vi sett förändras våra känslor om objekten förändras. Är vi övertygade om att Miriam upplevt det hon beskriver känner vi på ett vis, om vi inte tror det, känner vi på ett annat, om händelserna inte inträffat känner vi på ytterligare ett annat.

Möjligen upplever läsaren att diskussionen om känslor i relation till Miriams manuskript innebär en ovälkommen relativisering av det Miriam tvingats vara med om, av det fruktansvärda hon berättar om. Detta faktum åskådliggör dock med tydlighet att känslor är relationella och inte inneboende i ett subjekt eller objekt. Dessutom belyses varför debatten om författarens auktoritet som vittne är så central, när det gäller förintelseberättelser.

Att Miriams manuskript först och främst är format som ett vittnesbörd och en levnadsberättelse inom ramen för den omfattande genren förintelseberättelser är, menar jag, således av stor vikt när det gäller hur känslor gestaltas i manuskriptet och hur vi som läsare känner när vi läser det.

Berättelsevärldar och historieramar

I det följande ska jag analysera Miriams manuskript med avseende på hur hon förmedlar känslor. Jag kommer då att ta fasta på textens stil-mässiga aspekter, det vill säga på *hur* Miriam gestaltar det hon vill beskriva. I mina analyser har jag inspirerats av folkloristen och fenomenologen Katharine G. Young och hennes syn på muntliga berättelser som enklaver i konversationen, alltså som ett menings-sammanhang omslutet av ett annat (Young, Katharine G. 1987:9). Young delar upp ett samtal eller en konversation i tre olika meningsprovinser. Hon skiljer på händelserna i berättelsen, vilka tilldrar sig i vad hon kallar *taleworld*, berättelsevärlden, och på kommentarerna om berättelsen och berättandet, som rör sig i *story-realm*, historieramen. Historieramen riktar uppmärksamheten på berättartillfället som en performans, medan berättelsevärlden fokuserar händelserna som återges. Med hjälp av inramande kommentarer (*frames*) förflyttas lyssnare och berättare mellan olika meningssammanhang, samt värderas berättelsen och berättandet av både berättare och åhörare. Slutligen urskiljer Young konversationen eller samtalet (*the realm of conversation*) som en egen mening-sprovins.

Detta sätt att betrakta muntliga berättelser ger inblick i berättan-det som en meningsskapande och kommunikativ verksamhet, och fungerar också som ett analytiskt verktyg när det gäller skrivna berättelser (Nylund Skog 2005). När det gäller Miriams manuskript är detta i sin helhet jämförbart med konversationen i Youngs termi-nologi. Denna meningssprovins är fylld av små formbundna berättel-ser, som frammanar berättelsevärldar och nalkas via historieramar. En sådan är i Miriams manuskript berättelsen om separationen från mamman och dottern. När Miriam berättar om sitt liv rör hon sig således mellan dessa tre meningssprovinser och när hon gör det skapar

hon i manuskriptet en viss rytm, en speciell sorts dramatik och, som jag har för avsikt att visa, speciella känslor.

När Miriam ska lämna manuskriptets meningsprovins och beträda berättelsevärlden måste hon göra det genom historieramen. Med andra ord måste hon förbereda läsaren för vad som ska komma och ge råd om hur det hon ska berätta bör förstås. När det gäller berättelsen om separationen gör hon detta genom att berätta om när hon färdades på tåg i Sverige och hoppades att hennes dotter var vid liv.

Det kändes konstigt att sitta på tåget till synes oberörd, fast mina tankar kretsade kring Anna. Då och då kastade jag en blick på min medpassagerare och lekte med tanken, att berätta för henne om natten i maj 1944, när vi anlände till Auschwitz i en fullproppad boskapsvagn. Skulle hon kunna förstå, vad vi kände, när vagnens dörr slets upp?

I det här citerade avsnittet ser vi att ett skäl för Miriam att berätta om separationen från mamman och dottern är för att hon vill kommunicera hur det kändes när det skedde. På så vis är berättelsen emotionellt motiverad. Hon ramar in den på ett sådant sätt att hon vill få läsaren att koncentrera sig på de emotionella aspekterna av den.

När Miriam träder in i berättelsevärlden ändrar hon inte tempus, som annars är ett vanligt form- och stilmässigt grepp som gör läsaren uppmärksam på att en berättelse nu tar sin början och att en ny meningsprovins beträds (Young, Katharine G. 1987:157ff). Att Miriam frammanar en berättelsevärld i imperfekt istället för i presens kan bero på flera saker. Ett skäl kan vara generiskt; Miriam kanske inte tänker på händelserna som en personlig erfarenhetsberättelse där presens vanligen är tempus (se t ex Stahl 1989), istället betraktar hon sin skildring som ett vittnesbörd och för den saklighet som ett sådant kräver, är imperfekt lämpligare. Den detaljerade beskrivningen av vad hon såg och hur hon flyttade sin kropp, pekar i den riktningen, vilket också det till synes känslolösa språket gör. Visserligen kan detaljrikedomen också leda tankarna i motsatt riktning, till ett dröm-

landskap (Schwarz 1999:45ff), men manuskriptet i helhet, alltså den meningsprovins som omsluter berättelsen, är dock hållet som ett vittnesbörd och anger därför tolkningsperspektivet.

I sin studie av förintelseberättelser skriver litteraturvetaren Zöe Waxman att objektivitet ofta är förväntad från den skrivande överlevaren. Waxman menar att vikten av att behålla ett lugnt och nyktert språkbruk korresponderar med synen på Förintelsen som en kunskapskälla för mänskligheten (Waxman 2008:154), vilket återigen tydliggör den moraliska dimensionen och plikten att minnas. Det känslolösa språket har ur ett sådant perspektiv ett syfte; det förstärker författarens auktoritet och ger händelserna betydelse. Att vara offer för sina känslor är i detta sammanhang inte eftersträvansvärt, vilket användningen av den personliga erfarenhetsberättelsen skulle ha kunnat ge sken av (jfr Young, Katharine G. 2000:79ff).

Ett annat skäl till att berättelsen i Miriams manus är hållen i imperfekt har att göra med de händelser Miriam gestaltar. Ett sätt att rekapitulera levd erfarenhet och händelser är genom att berätta om dem. I vår tid betraktas ofta berättande som välgörande, som ett sätt att bearbeta och omvandla dåliga och traumatiska erfarenheter. Detta synsätt är fundamentalt för psykologisk och terapeutisk praktik, och en känslornas psykologisering tycks allmänt utbredd i västvärlden (Harding och Pribram 2009:9-10). Inom forskning om Förintelsen och i förintelseberättelser är själva akten att berätta mycket omskriven och debatterad. Många överlevare drar sig för att berätta om vad de varit med om, vilket Rakels pappa gjorde, andra väntar så länge de kan, ytterligare andra berättar spontant och villigt om sina erfarenheter. En god vän har en faster som suttit i koncentrationsläger och överlevt Förintelsen. Varje morgon träffar fastern andra överlevare och samtalar med dem om vad de upplevt för sextio år sedan (se även Rosen 2008:15). Aleida Assman påpekar också att den andra strategin startade som ett sätt för överlevare att bearbeta det dem varit med om (Assman 2011).

Många hävdar alltså att det är bra att berätta, att berättande är en slags terapeutisk verksamhet som gör att vi bearbetar traumatiska erfarenheter (se t ex Kaplan 2003:107). Men är det verkligen så att denna logik fungerar på alla sorters erfarenheter? Kan verkligen upplevelser förlora i styrka genom upprepat berättande om dem? Skulle Miriams förlust av dottern och mamman ha mildrats, eller blivit hjälpt, om hon berättat om dem ofta?

Nej, svarar de som argumenterar för att definitionen på ett trauma just är att erfarenheten är resistent mot att omvandlas till en koherent och sammanhängande berättelse (Waxman 2008:119). Om det är riktigt innebär det att det inte spelar någon roll om man tror på berättandets omvandlande kraft eller inte, eftersom processen i sig är omöjlig att genomföra när det gäller traumatiska erfarenheter. Å andra sidan finns det de som hävdar att tesen om att traumatiska erfarenheter inte är möjliga att göra berättelser av, bara är ett alibi för dem som inte vill berätta, och att de många vittnesmål som finns från Förintelsen visar att traumatiska erfarenheter visst är möjliga att berätta om (Storeide 2007:18).

Waxman skriver, att eftersom Förintelsen uppfattas som unik så är att vittna om den, snarare än fråga om plikt än om att transformera upplevelserna av den (Waxman 2008:153). Hennes erfarenhet är att överlevare ofta motsätter sig att skriva och berätta om upplevelserna skulle leda till någon sorts lösning, eftersom det i så fall skulle innebära att läsaren eller lyssnaren gör dem en slags tjänst. Alltså berättar man för att plikten att vittna kräver det, inte för att det ska bli lättare att leva vidare. Litteraturvetaren Ilana Rosen påpekar också, i sin studie av muntliga förintelseberättelser, att de många fragmentariska berättelserna just är ett slags kompromisser mellan plikten att tala och impulsen att förbli tyst (Rosen 2008:9).

Inom ramen för det internationella dokumentationsprojektet *Survivors of the Shoah Visual History Foundation* koordinerade och ledde psykologen Susanne Kaplan arbetet med att intervjua överlevande i Sverige. Under åren 1995-1998 genomfördes 330 intervjuer

med överlevande. I sin doktorsavhandling undersöker Kaplan affekter och minnesbilder från upplevelser av extrem traumatisering hos judiska överlevande som själva var barn under Förintelsen (2003). Så här skriver Kaplan:

I fragmenteringen av berättelsen finns både oförmågan att integrera, att skapa mening, och antagligen också försvarsaspekter kring att inse totaliteten! I stället passar fragmenten inte ihop, därför att om de gjorde det, så skulle smärtan upplevas ännu starkare. Extrem traumatisering kan inte integreras i ett meningsfullt sammanhang eftersom Förintelsen inte kan göras meningsfull för individen. Av denna anledning blir berättandet präglad av detta misslyckande att finna mening. Sammanhängande berättelser kan ändå vara ett försök att skapa mening där det inte finns någon sådan, som ett steg i strävan att fortsätta att överleva. (Kaplan 2003:84-85)

Själva akten att berätta är, i ett sådant perspektiv, det närmaste överlevare kan komma en slags mening med att de överlevt. Men även genom berättandet kan de inte till fullo förstå eller beskriva varför saker skedde som de gjorde. Denna motsägelsefullhet gör, enligt Rosen, berättandet både till ett slags protest och ett sätt att acceptera ett smärtsamt förflutet (Rosen 2008:102). Litteraturvetaren Gabriele Schwab har dragit en liknande slutsats. Hon menar att överlevare vill bearbeta sina upplevelser och att de är möjliga att bearbeta, men att svårigheterna att skapa mening gör att det uppstår en slags fördröjning. Denna leder till att traumat istället bearbetas och bevittnas av efterlevande generationer, av dem som inte var där och tog emot dess effekter (Schwab 2010:25).

Sociologen Jeffrey C. Alexander har hävdad att eftersom Förintelsen i vår tid fått karaktären av ett *trauma drama* ligger det implicit i dess tragiska natur att det manar till ständig upprepning utan upplösning, alltså utan att traumat omvandlas och förlorar kraft trots att det gestaltas (Alexander 2002:31). Med andra ord skulle de menings-

skapande aspekterna av berättande vara utan effekt när det gäller traumatiska erfarenheter.

Miriam's bröder överlevde också Förintelsen. När kriget var över gifte de sig och blev föräldrar. De har valt att inte prata om det förflutna. Så här skriver Miriam om saken:

Alla vi, mina bröder och svägerskor har varit i lägren. Ändå hade de undvikit, att prata om det. Ordet "läger" har varit tabu i deras hem. Jag borde ha förstått dem. De hade sina barn och barnbarn, de hade bekymmer och glädje. Jag hade stort behov av att prata om lägren, om Anna och så hålla dem vid liv. Så länge man pratar om de döda förblir de levande. Ingen har förstått mig. Man krävde av mig att glömma.

Miriam ville tala om dottern Anna och mamman, det var hennes sätt att hålla dem levande. Men när hon berättar om separationen från dem är det som om hon inte träder in i berättelsevärlden helt och hållet. Hon använder imperfekt vilket har som effekt att händelserna hålls på distans. Presens å andra sidan har den unika möjligheten att dra in berättare och läsaren i berättelsevärlden, att få dem att känna vad som en gång kändes, att göra vad som en gång gjordes (Nylund Skog 2003:150ff). Genom att avhålla sig från att använda presens undviker Miriam således att bli helt och hållet indragen i berättelsevärlden och de smärtsamma erfarenheterna av separationen. Hennes val av tempus kan på så vis betraktas som ett (medvetet eller omedvetet) sätt att behålla distansen till händelserna som hon skriver om, eller helt enkelt som det enda möjliga sättet för henne att gestalta dem på (jfr Rosen 2008:52).

När Miriam så sanningsenligt som möjligt och i avsikt att avlägga vittnesbörd berättar vad som hände i maj 1944 använder hon dock sina egna och dotterns ord; "Ge inte bort mig Mammi, ge inte bort mig!", "Så, så, så min ögonsten, var inte rädd. Vi ska aldrig skiljas, nej, aldrig, aldrig!", "Nej, min älskling, vi ska aldrig skiljas.". Kanske är det med hjälp av dessa nyckelrepliker som Miriam minns händelserna

bäst, vilket inte hindrar att de också fungerar som ett sätt att dramatisera berättelsen och ge den auktoritet och trovärdighet (jfr Rosen 2008:109). Med hjälp av dem skapas den självupplevda närvarokänsla som användningen av presens i personliga erfarenhetsberättelser gör. Det är därför inte förvånande att det är nyckelfraserna som är berättelsens känslomässiga nav och som därmed strukturerar relationen mellan läsaren och berättaren.

Trots distansnerande tempus, skapas således ändå, med hjälp av den direkta anföringen, en stark närvarokänsla. När Miriam själv längre fram i manuset återvänder till händelsen betraktar hon den med lite distans. Hon har då ändrat tempus till pluskvamperfekt och konditionalis. Uppgivenhet präglar beskrivningen och närvarokänslan har delvis gått förlorad. Istället för händelserna som sådana, alltså berättelsevärlden, är det de känslor Miriam hade när hon skrev om händelserna, alltså performansen, som står i fokus.

Jag hade försökt måla upp bilden, hur min fyraåriga flicka traskat åt höger. Jag hade försökt beskriva scenen, när Annas lilla hand dragits ur min av doktor Mengele. Men hur skulle jag ha kunnat återge skräcken, som kändes och känns än idag? Järnhanden ville inte släppa sitt grepp från hjärnan. Inte heller på natten, när jag sjönk utmattad ned. I mina febriga drömmar kände jag Annas lilla kropp, som jag höll hårt intill mig. Jag hörde hennes förtvivlade röst. "Ge inte bort mig, Mamma, ge inte....."

Här rör sig berättelsen alltså i historieramen, den meningsprovins som omsluter berättelsevärlden och länkar den till samtalet, i det här fallet manuskriptet. När berättaren befinner sig i berättelsevärlden är det inte möjligt att reflektera över själva berättandet eller den situation inom vilken berättelsen tillkommit. Det blir möjligt först i historieramen, som i exemplet ovan, där följaktligen tempus och form skiftar (Young, Katharine G. 1987:17ff). Med hjälp av den direkta anföringen "Ge inte bort mig Mamma, ge inte.." knyter Miriam samman

historieramen och berättelsevärlden och återkallar de starka känslor som berättelsevärlden tidigare i manuskriptet skapat i relation till läsaren.²¹

Genom att särskilja de olika meningssammanhangen i Miriams manuskript ser vi alltså att formen i texten dels är styrd av karaktären hos de händelser hon gestaltar (berättelsevärlden), dels av hur hon upplevde att skriva om dem (historieramen). Här har jag velat visa att det bland annat är i de senare textavsnitten, alltså i historieramen där Miriam ramar in och värderar händelserna hon skriver om och själva skrivandet, som Miriams känslor blir tydliga. Eftersom känslor är orienterande är det också i dessa sammanhang som hennes riktning framkommer.

Det är inte förvånande att Miriam är riktad ifrån händelserna under andra världskriget. I sina försök att förklara det som hände och skildra sina känslor blir hon dock tvungen att åter rikta sig emot händelserna för att därefter möjliggöra sin orientering från desamma och från den orientering som judisk, som hon av nazisterna tillskrevs. Miriam skriver för att glömma.

Livet och döden

Här ska jag fortsätta analysen av Miriams skrivna minnen med fokus på relationerna mellan känslor och berättande. Jag ska dock förskjuta intresset från historieramen som omgärdar berättelsen, till händelserna som den gestaltar. Det är alltså inte enbart genom en analys av vad Miriam skrivit i historieramen som det är möjligt att analysera relationen mellan känslor och berättande. *Hur* Miriam valt att skildra händelserna, alltså hur hon gestaltat berättelsevärlden, ger också svar på vilka känslor hon velat förmedla. De stilmedel Miriam använder ger hennes text ytterligare känslomässiga dimensioner. I det följande ska jag ta fasta på dessa och undersöka hur de formar hennes berättelser, och hur hon med dem, på samma sätt som Rakel, i en

intertextuell process länkar sin levnadsberättelse till andra verkligheter och tider.

Ett stilistiskt grepp Miriam använder är att hon drar samman och kontrasterar motsatspar, vilket har som effekt att en tematik blir belyst och känslor skapas. Ett exempel är när hon i berättelsen om separationen citerar sig själv när hon pekar ut Magda som är förlovad med Alex. Här förs vardagskunskapen om släktingar och vänner in i berättelsevärlden och på så vis accentueras osannolikheten hos de händelser som samtidigt äger rum i berättelsevärlden. Ett annat exempel, med liknande effekt, är när Anna dras ur Miriams armar av en man klädd i ”pyjamas”, en term som också understryker berättelsevärldens morbida absurditet (Rosen 2008:95). Med hjälp av dessa stilistiska grepp etableras berättelsevärlden och de händelser som äger rum där som extraordinära.

Ett centralt tema i berättelsen om separationen är att Miriam inte förmår hålla sitt löfte till dottern Anna om att de aldrig skall skiljas åt. Hon konkluderar sin berättelse genom att påpeka hur lätt det var att bryta det löfte hon bara några minuter tidigare gett sin dotter. För att förklara eller få läsaren att förstå varför hon bröt löftet frammanar Miriam berättelsevärlden som en osannolik värld där saker kan ske som aldrig skulle inträffa i den vanliga världen eller under normala omständigheter. Den berättelsevärld som tar form i Miriams berättelse är därför fylld av skräck och terror, en upp-och-ner vänd värld där ingenting är vad det verkar vara, en värld där inga vanliga regler eller moral gäller, en plats för döda, snarare än levande. Med denna inversion blir hennes berättelse moralisk (Levy och Sznajder 2002:98-99) och går utöver att vara en redogörelse för händelser i Miriams liv till att bli en levnadsberättelse.

Miriam's framställning genomsyras av att hon förhåller sig till, och skapar dramaturgisk spänning med hjälp av förhållandet mellan liv och död, mellan levande och döda, samt mellan människor och icke-människor. Ofta ifrågasätter hon meningen med livet, ibland rasar hon över döden och ibland är det som hon står med ett ben i var läger.

Det är speciellt tydligt i följande exempel. När Miriam avslutat sitt sökande efter dottern och insett att hon är död, skriver hon.

Hittills såg också jag tapper ut. Ingen hade märkt, att jag var levande död. /.../. Ingen har förstått mig. Man krävde av mig att glömma. Glömma kunde jag bara då när jag själv var död. Denna tanke har blivit en fix idé och jag hade bestämt, att jag skulle glömma. Innan dess ville jag göra en storstädning i minnenas labyrint. Jag ville se om det var värt att leva och överleva.

Ilana Rosen skriver, med hänvisning till Freud, att motsatsparen inte är att förstå som motpoler, utan att de förutsätter och ger varandra mening. Hon påpekar också att sådana motsägelser är vanliga i förintelseberättelser, till exempel kontrasten mellan en idyllisk barndom och en smärtsam mognad, eller mellan aktivitet och passivitet, och mellan goda och dåliga judar (Rosen 2008:26). Rosen har också påpekat att döden sällan uttalas i förintelseberättelser. Istället använder man omskrivningar som ”stannade där”, ”deporterades” och ”återvändande inte” (Rosen 2008:50, 95). I citatet ovan ser vi dels att Miriam undviker att skriva att hon önskade dö, istället skriver hon att ville se om det var värt att leva. Dels ser vi i citatet att motsatsparen, inte bara är inbördes relaterade och fungerar som dramatiska motorer, de är dessutom länkade till och förutsätter varandra, till exempel glömma-minnas som relateras till död-liv. Kategorierna är dessutom uteslutande; det går inte att vara död och levande på samma gång. Miriam är tvingad att välja väg, vilket verkar vara ett lika omöjligt val för henne som när hon stod inför Mengele. Den enda väg hon upplever att hon kan ta är vägen in i labyrinten.

Skiftningen i tempus i citatet, från pluskvamperfekt till perfekt och sedan till imperfekt, ger känslan av att Miriam har bestämt sig för att välja döden framför livet. Miriam tycks också veta vad det är hon väljer mellan. Så här beskriver hon de sista dagarna i Bergen-Belsen innan befrielsen.

Jag samlade min sista kraft och kröp ut ur baracken. Sex meter hade jag avverkat, sedan sjönk jag ihop och blev liggande. Därute kunde jag andas. Jag vägde då nitton kilo, men mina lemmar kändes, som om de var många ton. Jag kommer inte ihåg, om jag frös på nätterna, men jag minns, att den tidiga aprilsoleen värmdde mig. Att inte vara hungrig och törstig var en underbar upplevelse. Om inte tarmen hade runnit i ett, om lössen kunde låta bli att gnaga på mig, då kunde jag säga, att jag mådde bra. Min hjärna fungerade än, det var inte fel på synen heller. Att jag hade en mor och en dotter, som hette Anna, har tyskarna raderat ur mitt minne.

I denna fruktansvärda beskrivning finns en slags respit från de svåra minnena, från tankarna på dottern och mamman. Här är Miriam levande död. Här skisseras döden som en befrielse. Det är som om Miriam, trots att hon överlevt, ändå är död. Att överleva är här inte att vara levande. Kanske är det som Gabriele Schwab påpekar, att de överlevandes berättelser inte är ersättningar för de dödas, de *är* de dödas berättelser, berättade av *speaking corpses* (Schwab 2010:15,19).

I följande citat skildrar Miriam också hur det är för henne att skriva om de upplevelser och händelser som ledde fram till tillståndet, för henne har det frigjort en tidlös kraft, ett slags minnenas terror som nästan blivit en död i sig. Miriam skriver:

Minnena öser sig över mig. Bilderna är så klara, som om allt detta hade hänt idag. Fyrtio år har gått sedan dess. Fyrtio år! Ett helt liv! Och efter så många år är bilderna lika klara! Vem var, som har sagt, att tiden läker alla sår?

Miriam's minnen tycks ha ett eget liv när de plågar henne genom att ösa sig över henne. Hon beskriver det som sitt öde att leva med minnena, alldeles oavsett om hon väljer att berätta om dem eller inte. Innebörden i detta citat pekar på, att i motsats till dem som hävdar att berättandet om ett trauma är ett sätt att ta sig igenom det, kan det lika gärna vara ett sätt att hålla fast vid och plågas av det. Miriam beskriver

också att hon inte bara plågas av sina hemska minnen utan, precis som många andra överlevare, även av samvetskval för att hon överlevt. Hon skriver:

Ofta har jag pinats av samvetskval, för att jag har överlevt. Det skulle ha varit bättre, om jag fick följa med och dö tillsammans med dem, som jag älskade mer än mig själv. Jag hade frågat mig själv otaliga gånger, och frågar än idag, varför jag blev dömd till liv? Jag har inte kämpat för att överleva, min mage var lika tom som andras. Min kropp var inte fet och mina ögon brann av hat och förakt, när jag stod framför Mengele. Jag gick igenom alla selektioner.

I det här korta citatet återfinns flera karaktäristika för förintelseberättelser. Dels är det tematiken om att överlevare beskriver sig som dömda till livet, inte till döden, som ju antas vara det vi människor är allra mest rädda för att bli dömda till. Dels är det beskrivningen av appellen (här med termen selektion) på förintelse- och koncentrationslägren, som är ett i det närmaste obligatoriskt tema i berättelser om Förintelsen. Appellen innebar en daglig morgonrutin där alla fångar nakna radades upp för bedömning och allmän förnedring (Kremer 1999:42). De arbetsdugliga skildes från de uttjänta, som senare under dagen hämtades och dödades.²² Jag har inte funnit en enda berättelse på svenska om livet i koncentrationslägren som inte skildrar appellen och den gallring mellan arbetsföra och odugliga (och därmed dödsdömda) som den innebar.

Men trots att många överlevare beskriver att de är plågade av frågor om varför de överlevde och andra inte gjorde det, är det ovanligt att de skriver om appellen på ett sådant sätt som Miriam gör i citatet ovan. Istället för att tala om överlevnaden som en förbannelse betraktar de den ofta som en välsignelse eller som tur. I citatet är det som om Miriam argumenterar för att hon hörde hemma bland de döda, att hon var levande död och att hon önskade döden, men nekades den. Trots de fruktansvärda umbärande som överlevande

skildrar i sina berättelser är det sällan att de, som Miriam verkar ha gjort, överlevt mot sin vilja.

Ett annat vanligt grepp i förintelseberättelser är att låta Dr Mengele stå som härskare eller domare över liv och död, vilket är vanligt även när händelser skildras där Mengele omöjligen kan ha varit närvarande (som i Miriams berättelse om separationen), eller när den som berättar inte kan ha vetat vem Mengele var (vilket Miriam förmodligen inte visste när hon anlände till Auschwitz). I berättelser, som Miriams, har han därför en i det närmaste mytisk roll, som representant för alla de fruktansvärda och avskyvärda aspekterna av Förintelsen (Waxman 2008:165).

Publikation och identifikation

Paul Ricoeur har skrivit att en text gömmer författarens och läsarens känslor för varandra. Läsaren är frånvarande i texten, författaren i läsandet (Ricoeur 1992:34). Miriam vill med sitt manuskript kommunicera sanningen i sin brutala nakenhet, men när hon gjort det frågar hon sig om texten kommer att bli bemött med avsky, om det hon beskriver framkallar alltför starka känslor och därför avståndstagande. Det är som om hon vill förmedla hur det var och hur det kändes, men som om hon också uppfattar den sanna skildringen som alltför känslostark. Det är som om hon ursäktar och tar ansvar för den känslomässiga styrkan i det hon varit med om och skildrar.

Egentligen är termen kommunicera missvisande i det här sammanhanget, eftersom den kan ge sken av att känslor finns där färdiga att kommunicera, och så är ju inte fallet, i enlighet med Sara Ahmed blir de istället till i den kommunikativa relationen. Samtidigt ger termen insikt om den riktning som Miriams skrivande har, hon vill etablera en relation till läsaren och är därför orienterad mot framtiden. Hon vill kommunicera händelser och erfarenheter som är känslomässigt laddade för henne. I återstoden av kapitlet kommer jag

därför att koncentrera mig på de tänkbara känslor som läsandet av Miriams manuskript skapar. Jag kommer att diskutera varför Miriams manuskript, och vissa avsnitt i det, valts ut till publikation. Avsikten är att visa att dessa skäl bland annat är känslomässigt motiverade. Dessutom vill jag diskutera de möjligheter till känslomässig identifikation som Miriams manuskript erbjuder.

Den del av manuset där Miriam berättar om separationen från mamman och dottern Anna har också blivit citerad i den redigerade samlingen av judiska minnen (Johansson 2000:166ff). Att berättelsen gestaltar en nyckelhändelse i Miriams liv och utgör centrum i Miriams manus råder det ingen tvekan om. Det är därför inte förvånande att redaktören Britta Johansson valt just denna sekvens (och de kronologiska skeenden i Miriams liv som föregår och sker efter händelsen) för publicering. Johansson skriver att hon valt berättelser ur de judiska minnena som på något sätt representerar de skiftande erfarenheterna i samlingen (2000:180). Å andra sidan finns det flera andra sekvenser bland de judiska minnena, och inte minst i Miriams manus, som är lika representativa och som kanske i ännu högre grad ger detaljerade beskrivningar av hur livet i koncentrationslägren kunde gestalta sig, till exempel följande från Miriams manuskript.

Visselpipan – dödens förespråkare – ven utanför. Doktor Mengele, Auschwitz dödsängel kom in. Han stödde sin ena fot med den spegelblanka stöveln på en stol. I handen höll han en lista med våra namn på. Vi låg nakna i kojorna och vi låg så stilla, att man kunde tro, att vi redan var döda. En efter en ställde vi oss framför Mengele. Han kastade en blick på kroppen och gjorde någon markering efter varje namn /.../ När han var färdig med oss, gick han fram till femåringen, lyfte henne ur sängen. Han klappade henne kärleksfullt på kinden och gav flickan en sockerbit. Hon kramade om hans hals och skrattade som ett lyckligt barn kan skratta. Varsamt la han henne i sängen och med raska steg lämnade han salen. Tjugo minuter senare

stannade de stora svarta bilarna utanför sjukhuset och de dödsdömda packades på. Femåringen med sockerbiten följde med.

Som jag skrev tidigare är den dagliga appellen och Dr Mengele i det närmaste obligatoriska teman i förintelseberättelser. I detta citat accentueras relationen mellan det onda och det goda som löper genom hela manuskriptet. Den lilla oskyldiga flickan representerar det goda medan Dr Mengele personifierar ondskan. Han är satan förkroppsligad, en beskrivning av nazisternas oerhörda grymhet och hjärtlöshet. Mengele är en man utan moral och känslor, en icke-människa, medan den lilla flickan representerar allting önskvärt mänskligt, som känslor av glädje, skratt och tillit. Det är också möjligt att betrakta den lilla flickan som ett förkroppsligande av Miriams egen dotter Anna och på så vis accentueras Annas oskuld, och i förlängningen även Miriams.

Katharine G. Young har påpekat att berättelser som berättas under en konversation förklarar och ger tolkningsperspektiv åt varandra (Young, Katharine G. 1987:19ff). En berättelse kan alltså rama in en annan på så sätt att dess mening förändras, transformeras eller förstärks. Detta är en form av horisontell intertextualitet, till skillnad från den vertikala och hierarkiska intertextualitet jag undersökte i förra kapitlet. Det är uppenbart att berättelserna i Miriams manuskript är länkade till varandra på liknande sätt som muntliga berättelser är. Det är troligt att berättelsen om flickan och sockerbiten är motiverad av Miriams önskan att, med hjälp av den mytologiske Dr Mengele, ytterligare understryka nazisternas enorma grymhet, samtidigt som hennes egen oskuld förstärks och ytterligare förklaring ges till varför hon inte kunde hålla sitt löfte.

I boken *Writing the Holocaust* (2008) hävdar Zōe Waxman att när kvinnliga överlevare skriver om Förintelsen kämpar de med sina egna misslyckanden när det gäller att upprätthålla moderskapet. Waxman skriver också att i studier om kvinnor under Förintelsen lyfts bara de berättelser fram som betraktas som lämpliga för läsarna. Berättelser

som gestaltar kvinnor som bryter mot förväntat kvinnligt beteende ignoreras, och bara de berättelser analyseras som bekräftar etablerade genremönster och genusrelationer, och som därför upprepar vad vi redan vet eller vill veta (Waxman 2008:124). Waxman påpekar att i studier om kvinnor och Förintelsen porträtteras kvinnliga vittnen på samma sätt som barn, som oproblematiska vittnen. Liten, eller ingen, referens görs till kvinnor som agerade stick i stäv mot traditionella förväntningar på kvinnligt beteende, exempelvis kvinnor som satte sin egen överlevnad före sina barns (Waxman 2008:125).

Kvinnors identitet i förintelseberättelser är således konstruerad med utgångspunkt i föreskrivna roller, som till exempel modern, dottern, vårdgivaren, och vittnesbörden är därför ofta skrivna och utvalda så att de förstärker dessa föreskrivna ideal. Som en konsekvens fokuserar många berättelser på en önskan om att uppfylla idealen och därmed följa den upptrampade vägen. I många berättelser, skriver Waxman, skildras splittringen mellan önskan att uppfylla rollförväntningarna och insikten om att det var omöjligt (Waxman 2008:150, se även Kremer 1999:13). I Miriams manuskript framstår denna splittring med smärtsam tydlighet. Temat om hur hon inte förmådde hålla löftet till sin dotter är ständigt återkommande och strukturerar flera av berättelserna, som exempelvis den följande.

Så kom jag ihåg, vad jag hade hört, vad som hände dem, som gick på vägen till höger. Man har sagt till dem, att de skulle bada. Att alla skulle vika ihop sina kläder och tillsammans med skorna lägga dem så, att efter badet skulle alla hitta sina tillhörigheter. Mammorna bar sina barn på armen. I min vision kunde jag se, att mamma höll Anna i sin famn och skylde sin nakenhet med henne. När "badhuset" var fullspäckt, stängdes den hermetiska dörren. Från duschstrilarna kom gas istället för vatten. /.../ De tyska nazisterna såg de dödsdömda genom en lucka, de tog tid på dödskampen. De hade beskådat hur judarna i gasen fläktade med armarna tills de sjönk ned, de svagare

under de starkare. Deras armar var hopflätade som i en stor kärleksomfamning.

Det var fångarna, som hade arbetat i krematoriet, som har berättat det. Deras uppgift var att få liken isär. Att öppna deras munnar och med en speciell tång dra ut guldändarna. Många av arbetarna kände igen sina anhöriga. En annan fånge klippte av likets hår. Ingenting fick gå till spillo.

Detta avsnitt innehåller två mindre berättelser länkade till varandra. Den första är en generell beskrivning av vad som hände dem som fördes till gaskamrarna, med dotterns och mammans öde som dramaturgisk motor. Den andra berättelsen förklarar varför Miriam hade kunskap tillräcklig för att kunna beskriva händelserna i den första. På så vis auktoriserar den andra berättelsen den första och ger Miriams vittnesmål autenticitet. Dessutom förstärker båda dessa berättelser nyckelberättelsen om separationen.

Även dessa berättelser är strukturerade av meningsskapande motsatspar och som vi sett är det i relation till effekterna av dessa som känslor skapas. Lägg till exempel märke till hur judarnas armar är hopflätade i en stor kärleksomfamning, medan nazisterna kyligt observerar processen. Återigen är det de levande, här de tyska nazisterna, som är känslolösa och icke-mänskliga, medan de döda judarna är verkliga människor, kapabla att känna. Återigen förstärks judarnas oskuld och nazisternas grymhet. Intressant att notera är också att Miriam här förefaller berätta från en plats långt borta, kanske från Dödens rike. ”I min vision kunde jag se”, skriver Miriam, inte ”I min vision ser jag”, vilket skulle öppna dörren till den förmodligen alltför smärtsamma berättelsevärlden.

Dessa berättelser, och berättelsen om flickan och sockerbiten, skulle kunna ha valts för publikation, de är representativa på så vis att de skildrar vanligt förekommande teman. Å andra sidan är de inte baserade på förstahandsupplevelser och på så vis förlorar de i autenticitet och erbjuder därmed inte heller direkt identifikation. Alltför

mörka dramatiseringar kan också ha en avskräckande effekt och därför hindra identifikation, vilket i sin tur är avgörande för möjligheterna att kommunicera den tragiska och moraliska kunskapen, som Förintelsen anses erbjuda mänskligheten (Alexander 2002:55).

Många läsare kan identifiera sig med den fruktansvärda känslan av att separeras från ett värnlöst barn vi är satta att skydda. Det finns således i nyckelberättelsen om separationen en möjlighet till identifikation och därmed också en möjlighet för att upprätta en emotionell relation. Detta menar jag har haft betydelse när man valt ut berättelsen för publikation. Det är dock inte bara Miriam som mamma och förälder (och även som dotter, för det är inte bara Anna som rycks bort från sin mor, detsamma sker ju med Miriam), som det är möjligt att identifiera sig med. Även barnet Anna är ett möjligt objekt för identifikation. Med Sara Ahmeds terminologi är det möjligt för oss att etablera en *towardness*, att orientera oss mot och på så vis upprätta en känslomässig relation till den oskyldiga och motståndslösa dottern Anna (Ahmed 2004b:8). Vi ser alltså att det finns möjligheter till identifikation för läsaren när berättaren använder sig av, och berättar i enlighet inte bara med välbekanta genrer, utan också i enlighet med föreskrivna ideal om moderskap och kvinnlighet, vilka utgör steg på den rätta vägen i det heteronormativa levnadsmanuset. Och i denna möjlighet till identifikation etableras känslomässiga relationer (Alexander 2002:31). Att så är fallet visar inte minst utformningen av flera förintelsemuseer. På Holocaust Museum i Washington DC, som är ett av de mest kända, tilldelas besökare en identitet vid entrén. Ett konkret livsöde får sedan ledsaga besökaren genom utställningen och skapa möjlighet till identifikation (Weissberg 1999). Genom att beträda en annan människas livslinje, och under museibesöket följa denna, ges således möjlighet till känslomässig identifikation.

När Miriam skrivit färdigt sitt manuskript tog hon sitt liv genom att hälla bensin över sig och sedan tända eld på sin kropp. Hennes död var symbolisk. Hon ville förenas med dottern och mamman i en död som liknade deras. Denna kunskap ger läsandet av Miriams manu-

skript ytterligare en emotionell dimension, för när objektet för våra känslor ändras så gör våra känslor också det.

Jag är väldigt gripen av Miriams öde och berättelser, de har på sätt och vis haft effekt på mitt eget liv, och på många sätt på min forskning om känslor. Trots detta tvekade jag länge innan jag beslöt mig för att använda mig av hennes manuskript. Slutligen var det dock Miriams egen önskan om att få kommunicera sanningen i sin brutala nakenhet, som övertygade mig om riktigheten i att dra även er läsare in i de mardrömslika berättelsevärldarna i Miriams manuskript. Detta innebär att mitt val att analysera Miriams manuskript var motiverat av hennes önskan att etablera en relation till oss, att förmedla och skapa känslor. Med andra ord, var Miriams motivation för att skriva manuskriptet känslomässig, liksom mina argument för att analysera det.

Miriams manuskript har dessutom visat sig vara lämpligt för analyser av den mångfacetterade relationen mellan känslor och berättande. Vi har sett att relationen handlar om auktoritet och trovärdighet, alltså att den har att göra med vem berättaren är och om hon självt upplevt det hon skildrar. Vi har också blivit varse att de känslor som skapas i berättandet har att göra med händelsernas karaktär, hur berättelsevärldarna gestaltas, hur berättandet i sig upplevs, och med de genrer som används.

Här har jag analyserat *hur* Miriam i sitt manuskript med hjälp av stilmedel skapar känslor och upprättar känslomässiga relationer till läsarna. Ett exempel är hur det formella sakliga språket skapar annorlunda känslor än en berättelse fylld med känslomässiga liknelser och uttryck gör. Som jag velat visa innebär detta dock inte att den senare skapar mer eller starkare känslor än den förra. I Miriams manuskript har vi sett att det motsatta kan vara fallet, för när hon i imperfekt och med precist och tillsynes känslolöst språk beskriver hur hon separerades från sin dotter och mamma i Auschwitz för mer än sextio år sedan, finner åtminstone jag det i det närmaste känslomässigt outhärdligt att läsa.

Människor och mödrar

Miriam kategoriserades som judinna och sattes därför i koncentrationsläger. Hon tycks dock inte ha identifierat sig själv som judinna. I sitt manuskript skriver hon ingenting om judiskt liv och traditioner. Det var antisemitismen som gjorde henne till judinna, en tillskriven identitet som hon manuskriptet igenom försöker skriva sig ur. Hennes sätt att göra det är att beskriva sig själv och de andra judarna som de sanna människorna, och nazisterna som icke-människor. Att vara människa blir i henne manuskript att vara jude.

Nazisterna försökte utplåna henne, de stal hennes identitet. Men den identitet hon blev berövad var inte den som judinna, utan som människa och mor och det var den hon ville ta tillbaka genom att skriva. Möjligen lyckades hon återfå sin identitet som människa genom att skriva ner sina minnen i dess brutala nakenhet, men identiteten som mamma gick för alltid förlorad när hon insåg att hennes dotter inte längre var i livet.

Det livsmanus som gav Miriams liv orientering och mening liknar möjligen Rakels i så motto att moderskapet tycks utgöra dess centrum. På Rakels livslinje ges med hjälp av milstolparna hennes barns födslar samma status som krigshändelser och Miriams manus är centrerat kring hennes påtvingande svek mot dottern. Det livsmanus som formar de båda kvinnornas liv är således heteronormativt och organiserat kring moderskap. Men där Rakel är orienterad mot det judiska tycks Miriam vara riktad ifrån detsamma. Judiskhet var för henne en utifrånkommande orientering som inte gav hennes liv riktning och mening, hennes livslinje tog istället formen av en labyrinth ur vilken hon aldrig tycktes finna sin väg.

Litteraturvetaren Daniel R. Schwarz påpekar att förintelseberättelser erbjuder kanske inte överlevare möjlighet att avdramatisera det de fått utstå, men de ger dem åtminstone digniteten av en röst (Schwarz 1999:13, 23, 76). Det är en sådan röst vi hör i Miriams manus. Det är vad som återstår av den livslinje Miriam påbörjat, som

nazismen så våldsamt försökte avsluta och som ledde Miriam in i minnenas labyrint. Hon skriver sina minnen för att städa i labyrinten på jakt efter en mening med att återta och räta ut livslinjen. Hon finner inte skäl nog och avslutar därför sitt liv. Eller så gör hon kanske om sin livslinje till en dödslinje, den enda väg för henne att förenas med dem som ”stannade kvar”, mamman och dottern, och åter följa moderskapets upptrampade väg.



Det faktum att Miriam kategoriserades som judinna gjorde att hon utsattes för våld och att hennes livslinje bröts av. Det blev omöjligt för henne att följa livsmanuset och hon tvingades in i en meningslös labyrint där hon inte fann sin väg. Att kategoriseras som judinna i det samtida Sverige får inte samma brutala effekter, men någonting gör det ändå med dem som placeras i kategorin. Vad detta någonting kan vara, och hur man hanterar och förstår det, är fokus för nästa kapitel.



I ett fördomsfullt Sverige

I det här kapitlet vill jag analysera hur Rakel och Nadia, som befinner sig på olika punkter i sina livslinjer, förhåller sig till att kategoriseras som judinnor. Mitt intresse riktas mot mötet mellan utifrån kommande kategoriseringar och det faktum att Rakel och Nadia kallar sig judinnor och är orienterade mot det judiska. Hur formas deras livslinjer av att andra kategoriserar dem som judinnor? Försöker de reglera hur och när de kategoriseras som sådana?

Nadia säger att antisemitism är en 'djupt ingrodd förutfattad mening att judar är annorlunda än andra människor', som hon menar finns överallt. Vid tiden för den första intervjun med Nadia år 2005 tycktes antisemitismen åter vara på frammarsch i Sverige (Bachner 2004:557-580). I svensk dagspress och andra nyhetsmedia rapporterades under början av 2000-talet om nynazistiska nationalistiska grupper som bildade arméliknande grupper och om judiska begravningsplatser och synagogor som vandaliserades. De upptrappade konflikterna i Mellanöstern fick också konsekvenser i det svenska samhället. Israel-Palestina frågan hamnade högt på den politiska agendan och det rapporterades om judehat hos muslimska företrädare och bland muslimska och arabiska skolelever (Tossavainen 2003). När Forum för levande historia 2009 och 2010 genomförde undersökningen *Den mångtydiga intoleransen*, om gymnasieelevers attityder till olika grupper i samhället, framgick tydligt att antisemitismen återvänt, eller åter blivit synlig. Undersökningen visar att nästan en femtedel av eleverna har en negativ attityd till muslimer och judar och att dessa negativa attityder inte minskat under senare tid. Samtidigt har

rörelser, vars retorik bygger på intolerans mot främlingar, vunnit framgång i flera länder i Europa.

Idéhistorikern Henrik Bachner menar att antisemitismen kan förstås som ett kulturellt fenomen. "Juden" är, skriver han, en abstraktion, en "extremt elastisk symbol för det som av vissa opinioner vid en viss tid uppfattas som hotande eller ondskefullt" (Bachner 2004:23). Antisemitismen hämtar således sin näring ur stereotypa, förenklade och schablonartade föreställningar om vad som karaktäriserar en jude (Berg Eriksen m fl 2008:9). En stereotyp betecknar värderande och förenklande sätt att kategorisera andra människor. Stereotypen är alltså en allmänt omfattad föreställning om utmärkande egenskaper hos alla som tillhör en viss grupp. Den är ett slags värdeladdad föreställning, som upprättar gränser mellan ett enhetligt vi och ett enhetligt de (Illman och Nynäs 2005:106).²³

Vanliga (och mycket gamla) antisemitiska stereotyper är till exempel att judar är snåla och ekonomiskt sinnade, konspiratoriskt och maktlystet lagda, samt att de har mycket makt och inflytande. Andra stereotyper gör gällande att judar är bedragare, skeptiker, exploatörer, icke-mänskliga, smarta, samt sexuellt aggressiva och förföriska (se t ex Andersson 2000, Gilman 1991; 1996, Görög-Karady 1992). I *Judehatets svarta bok*, som handlar om antisemitismens historia från antiken till i dag, skriver författarna att judar identifierats med allt som kunnat knytas till "det moderna". Antisemitismen har därför kallats den mobila fördömen, som efter behov fått representera "kapitalismen, liberalismen, parlamentarismen och kommunismen, traditionernas förfall, konstformernas uppror, farlig sexualitet och pressens makt" (Berg Eriksen m fl 2008:8-9).

Det här betyder att antisemitism kan förekomma även där judar inte lever, eftersom näringen till de stereotyper som ligger till grund för antisemitism inte hämtas ur möten med verkliga judar utan ur föreställningar om judar (Wistrich 1991:xx). I *Judehatets svarta bok* skriver författarna att Auschwitz blivit en symbol och en vändpunkt. De menar att antisemitismen efter Förintelsen har blivit ett judehat

utan judar, där Europas skuld känslor gör judarna till förövare och gärningsnationerna till offer (Berg Eriksen m fl 2008:9).

När antisemitiska föreställningar frikopplas både från antisemiten och de som själva kategoriserar sig som judar, framgår också att dess seghet och förmåga att leva vidare i nya generationers föreställningsvärldar mer har med skapandet av normalitet (till exempel svenskhet) än med judar att göra. I det följande vill jag undersöka hur sådana processer går till och hur de präglar Nadias och Rakels liv.

Klibbiga objekt och räds-lans gemenskap

Inte bara antisemitism utan alla former av förtryck är baserade på stereotyper som förklarar underordningen och motiverar förtrycket. Det är därför svårt för Nadia och de andra att specificera om det förtryck de utsätts för är antisemitiskt, rasistiskt och/eller köns-mässigt. Dessutom är olika former av förtryck länkade på så vis att de förstärker eller jämnar ut varandra. Finns det specifika egenskaper i antisemitismen som gör den unik eller fungerar den på samma sätt som till exempel främlingsfientlighet och rasism?²⁴ Så här säger Nadia om saken:

Antisemitistiska yttringar tas för självklara skulle jag vilja säga. Jag ser det som skillnaden, att rasistiska yttringar är på något sätt inte lika självklara, inte ens för dem som tycker så, utan att det är tyvärr att de måste tycka så för att så är det. Medan antisemitism, de anser det som en självklarhet och absolut sanning.

Som Sara Ahmed har poängterat skapas känslor relationellt i riktning mot eller från objekt, vilka även kan vara subjekt (Ahmed 2004b). Vi kan tycka synd om "invandraren" som aldrig får jobb i Sverige, känna oss skrämnda av den beslöjade muslimska kvinnan vi möter på gatan och förtvivlan inför bilden på det svältande barnet i Sudan. Känslorna

handlar egentligen inte om "invandraren", den muslimska kvinnan eller det svältande barnet, de uppstår i mötet med stereotypa föreställningar vidhäftade de tre figurerna. Ahmed skriver att våra känslor, som till exempel rädsla, fäster sig vid vissa objekt och inte andra. Dessa objekt blir levande, inte som en orsak till vår rädsla utan som en effekt av den. Om det finns ett föremål för vår rädsla, skriver hon vidare, så kan rädslan inneslutas i detta. Det är rädslan som håller samman de till synes motsägelsefulla stereotyperna och föreställningarna (Ahmed 2011:74ff).

I citatet ovan säger Nadia att hon uppfattar antisemitism som en mer självklar och icke ifrågasatt uppfattning än vad rasism är. Jag förstår henne så att de stereotyper som antisemitismen utgår ifrån är mindre ifrågasatta än vad de rasistiska utgångspunkterna är. Annorlunda uttryckt är de stereotyper som klibbar sig fast vid objektet "juden" mer allmänt vedertagna och accepterade, än de som klibbar sig fast vid exempelvis objektet "invandraren". Det handlar om vem man kan känna för, med och emot.

Den danska filmregissören Suzanne Bier säger i en dokumentär om sitt arbete att "som jude är man medveten om potentiella katastrofer". Hon säger också att hon på något sätt förväntar sig att "det kan hända igen" (*Filmkrönikan special* 080128). Rakel, och andra, som varit barn under andra världskriget och förlorat släktingar och bekanta i Förintelsen bär också på en påtaglig oro för att något liknande ska hända igen. Rakel berättar att när hon växte upp i Wien uppfattade hon aldrig sig själv som något annat än österrikiska. Det var i samband med judeförföljelserna som hon över en natt blev judinna (jfr Bachner 2004:565). Hon beskriver också hur hon därför aldrig har vågat tänka på sig själv som svensk.

Rädslan för att vad som hänt skulle kunna hända igen uttrycks också av flera unga judinnor (jfr Lewis 1997:23). Nadia berättar att hennes mormor oroar sig för henne, men att hon själv vägrar att vara rädd.

Min familj, min mormor var väldigt, väldigt rädd för att jag skulle bli utsatt för antisemitism och jag antar att jag också var rädd någonstans, men det var som /.../ att jag nästan såg det som en utmaning. Jag visste att jag inte gjorde något fel och därför så, om någon vill attackera mig så får de göra det, för det är jag som har rätt och det kan låta så idiotiskt, men det är så jag känner. Jag har ju faktiskt inte gjort någonting fel.

Det kan låta idiotiskt, säger Nadia, och med det tycks hon mena att kombinationen judinna och icke-rädsla är omöjlig. En judinnas känslomässiga relation till antisemitism ska vara rädsla. Det är som om det judiska livsmanuset dikterar detta. Nadia sätter sig dock på tvären. Hon vägrar att överta (ärva) rädslan från mormodern, men vill samtidigt vara orienterad mot det judiska. Hon vill behålla livslinjen rak utan att vara rädd. Hon förutsätter nästan att hon kommer att bli hindrad på vägen, men ser det som en utmaning.

När rädslans symboler cirkulerar leder det till inestängning för vissa och rörelse för andra. Dessutom öppnar rädslan för berättelser från det förflutna som klibbar fast vid objekt i nuet. Detta innebär att förtryck idag aktualiserar eller väcker historier om förflutet förtryck. Antisemitismens historiska berättelser klibbar fast vid dem som behäftas med stereotyper om "juden" idag. Med andra ord så präglas Nadias liv idag av Rakels och Miriams erfarenheter under andra världskriget. Detta gör att det inte enbart är de som utövar förtryck är rädda, utan att även de som är förtryckta är det. Rädslan blir således inte enbart det som länkar samman de motsägelsefulla stereotyperna och binder dem vid ett objekt utan också det som kopplar samman "offer" och "förövare" (Ahmed 2004b:63). Dessutom fungerar alltså rädslan som ett samhållande kitt inom gruppen judar. Den svensk-judiske författaren Salomon Schulman skriver att han frågat sina föräldrar hur de kunde känna igen andra judar. Då svarade de honom att de identifierade dem "på de skrämde ögonen" (Schulman 2002:18).

Bland svenska judinnor finns alltså en påtaglig rädsla för att historien ”ska upprepa sig”. Rädslan är en effekt av mötet mellan antisemitiska historiska berättelser och stereotyperna behäftade vid objektet ”juden”. Rädslan är dessutom ofta ett slags arv från dem som överlevt andra världskriget (Schwab 2010:115) och binder samman judar genom att orientera dem mot vissa historiska berättelser och inte andra. Detta innebär också att unga judinnor i Sverige idag kan betraktas som överlevare och att Förintelsen egentligen aldrig är över. Den lever kvar och upprepas i minnen och berättelser. Den formar inte bara judinnornas historia och utan också deras samtid och framtid, deras livslinjer.

Det finns dock andra historiska berättelser än de om Förintelsen, och andra känslor än rädsla, som orienterar och skapar gemenskap. När Nadia ska beskriva vad det är att vara judisk för henne kommer hon direkt in på fördelarna med att vara del av en diaspora, det som även Rakel formulerade som en tillgång.

Jag känner ett visst band till alla andra personer som har samma traditioner som jag har över hela världen och som finns över hela världen. Nu när jag var utomlands träffade jag flera personer som var från USA till exempel, vi hade precis samma traditioner och bor på olika kontinenter och har aldrig träffats förut. Men vi har ändå ett gemensamt ursprung och det är det jag tycker är fantastiskt och jag tycker att det är fantastiskt att man har lyckats behålla dom här traditionerna över hela världen och att dom ser någorlunda likadana ut och att vi förstår varandra. Och det tycker jag är otroligt och det ger mig en stolthet. Så det är definitivt en känsla jag har.

Det framgår av citatet att det är samtidigheten, vetskapen om att andra, på andra platser gör samma sak, som skapar gemenskapen. Det framgår även att samtidigheten förutsätter delade traditioner och en delad historia, ett gemensamt ursprung. Vi ser också att gemenskapen är känslomässig. Historikern Benedict Andersson menar, som nämnts,

att nationer binds samman genom en föreställd gemenskap som bygger på en horisontell samtidighet, på att andra vi aldrig träffat gör samma saker som vi på andra platser.

Sociologen Deborah Golden har studerat hur nyanlända ryska judar tas emot i Israel. Hon menar att när det gäller den israeliska nationen är gemenskapen istället ordnad vertikalt över tid. Israeler delar ett föreställt förflutet och en gemensam framtid (Golden 2002:19). I citatet ovan skapas gemenskapen både horisontellt och vertikalt, kanske för att Nadia förhåller sig både till ett "svenskt" och ett "judiskt" livsmanus. Det är också, när det gäller dessa känslor av gemenskap som det, trots ålderskillnaden, finns flera paralleller mellan Rakel och Nadia. Nadia fortsätter:

Jag tycker att det är en kombination av om man identifierar sig själv som judisk, om man förutom att identifiera sig själv som judisk också, jag skulle nog säga att det är om man delar den här känslan av det här bandet. Därför att jag ser det som en av de största /.../ den som identifierar sig som en del av den här traditionen, den här kulturen som finns över hela världen. Sen spelar det ingen roll om man lever ut den eller inte, eller om man förstår den, eller man måste nog förstå den till viss del, eller om man praktiserar. Jag tycker egentligen inte att det har med saken att göra, men det har med en förståelse och att man känner sig som en del av det.

Här accentueras känslan och den beskrivs som ett band som binder samman. Det handlar om att känna sig som en del av något som finns över hela världen. Nadia undviker att tala om utsattheten som en källa till gemenskap, vilket säkert hänger samman med att hon vägrar att vara rädd. Rakel, och de som är rädda, menar dock att utsattheten ger ett speciellt perspektiv på världen, som kan generera känslor av gemenskap. Ironiskt nog fungerar utsattheten ofta som ett incitament till gemenskap, enligt logiken att när antisemitismen återkommer blir även gruppen judar synligare och assimilationen avstannar. Många

unga judar poängterar också att judenhetens enda chans till överlevnad är att tydliggöra och underhålla sin judiskhet. Indirekt tycks både Rakel och Nadia instämma i detta, oberoende av om de upplever antisemitismen som ett reellt hot och känner sig oroliga för framtiden. Det som skiljer Nadias och Rakels upplevelser av att vara judinnor åt är att Rakel förknippar sin identitet med en utsatthet, medan Nadia vägrar att tolerera en sådan tolkning. Nadia gör motstånd.

Sara Ahmed har påpekat att stereotyper är verksamma genom upprepning, genom att de om och om igen klibbar vid ett objekt. Rädslan återupprättar distansen mellan kroppar, de som är rädda och dem man är rädd för, och för denna distans krävs ett slags felläsning av de kroppar man är rädd för. Det är på så vis dessa kroppars rörelse kan begränsas (i Rakels pappas fall fångslas) medan andra kroppar ges möjlighet att röra sig fritt och slippa vara rädda. Men för att detta ska fungera måste de farliga kropparna alltså låsas i de stereotyper man behåftar dem med (Ahmed 2004b:62ff). Nadia vet att hon i egenskap av judinna kan uppfattas som hotfull, men hon är också medveten om att detta bygger på en missuppfattning, en felläsning inte av henne, men av det judiska. Hon vägrar att skapa gemenskapen med andra judar på grund av denna felläsning. Hon vägrar att svara med rädsla på andras rädsla för de stereotyper som om och om igen vidhåftar kategorin judinna.

Nadia vill vara riktad mot det judiska samtidigt som hon inte vill vara rädd för antisemitism. Hon påpekar också att hon ju inte gjort något fel. Detta uttalande implicerar att det går att göra fel, att det skulle vara möjligt att framkalla antisemitism. Jag tror inte att uttalandet är menat så, snarare ska det förstås som ett förtydligande av det faktum att vad en jude än gör, så kan det leda till antisemitism, och då tjänar det ingenting till att vara rädd. Så här berättar Rakel i en intervju:

Min pappa ville inte åka bort från Wien. Han sa ”Varför ska jag åka bort? Jag har inte gjort någon människa illa? Jag har alltid gjort mitt bästa” Och han /.../ sa ”Jag är österrikare, jag är wienare, men min religion, det är min egen sak”. Så han stannade och alla sa ”Ni måste åka bort, ni måste lämna, ni måste lämna”. Han ville inte. Han sa ”Jag vet inte vad jag ska ta mig till. Det här är mitt land”. Och sen var det för sent, så hämtade de honom.

Nadias vägran att vara rädd och Rakels pappas vägran att lämna Österrike kan tolkas som uttryck för deras judiskhet, för deras orientering. Så här säger Nadia om sin hållning till judendomen:

Judendomen är en väldigt personlig tro, allting handlar om ens personliga tolkning och ingen tolkning är egentligen fel, utan det är bara en tolkning. Sedan kan man be om råd från dem som har studerat alla skrifter, men egentligen handlar det i slutändan om ens personliga tolkning.

Nadia menar att judendomen är en väldigt personlig tro, samma ståndpunkt uttrycks av Rakels pappa i frasen ”min religion, det är min egen sak”. Trots avståndet i tid, rum, kön och ålder uttrycker således Rakels pappa och Nadia samma hållning till judendomen och den praktiska etik som religionen förespråkar. Genom att vägra vara rädda upprätthåller de sin orientering.

Antisionism och förtryckets färg

Rakels pappa blev bortförd, trots att han vidhöll att han inte gjort något fel. Han blev omänskligt behandlad precis som Miriam. Nadia känner till berättelser om händelser liknande de Rakels pappa och Miriam blev utsatta för, hon har fått ärva sådana av bland andra sin mormor. Rädslan är beroende av sådana berättelser om vad och vem som är att frukta.

Från det svenska samhället och det livsmanus som svenska kvinnor förväntas följa, får dock Nadia andra budskap än från sin mormor. Som svenska förväntas hon vara en del av normen och därmed skyddad av samhället (vilket var precis vad Rakel och hennes pappa förväntade sig av Österrike). Dessutom är det inte en allmänt utbredd uppfattning i Sverige att det verkligen finns antisemitism i landet. Ur ett sådant perspektiv är rädsla inte förväntad, utan snarare ett ologiskt uttryck, ett slags missuppfattning.

Ur ett "svenskt" perspektiv är man således dessutom övertygad om att historien inte kommer att upprepa sig. Kanske tänker man sig också att när judinnor visar sig rädda så är det ett uttryck för att de har skuld, att de är skyldiga till att de förtrycks. Sara Ahmed skriver att vissa kroppar förstås som hotade och andra som själva hotet (Ahmed 2004b:72). Eftersom det inte går att förkroppsliga båda positionerna samtidigt måste Nadia av andra kunna läsas som antingen eller. När hon vägrar att vara rädd förstås hon också som svensk. En kropp som läses som svensk är inte heller ett hot, den är hotad.

Eftersom judar i Sverige numera förväntas vara en självklar del av normen ignoreras eller trivialiseras också den diskriminering de säger sig uppleva. Som en del av normaliteten anses de inte vara utsatta och i behov av stöd. Vad detta kan få för konsekvenser framgår i följande citat. Nadia berättar om en händelse hon upplevt som kränkande:

Jag hade aldrig några problem när jag gick på Förort gymnasium, fast det fanns väldigt mycket muslimer förstås, och människor trodde nog att det skulle vara problem. Men jag kände aldrig det, förutom en gång. /.../ Det skrevs, när jag gick i gymnasiet, en bok som hette Islamism eller något sådant. Det var Integrationsverket som gav ut den och den delades ut till alla gymnasister. Då samlade de ihop två fokusgrupper, en från Förort gymnasium och en från Innerstad gymnasium, och jag ingick i fokusgruppen i Förort gymnasium. När vi satt i den här lilla gruppen av studenter tillsammans med den här kvinnan

från Integrationsverket så var det första gången jag har känt mig påhoppad. För den här diskussionen, som skulle handla om olika kulturer och hur det är att vara från olika kulturer i Sverige och om integration, övergick till att jag fick sitta och försvara Israel medan alla satt och liksom spydde alla klyschor som finns i tidningarna över mig. Det var jättekonstigt, men sedan sa den här kvinnan från Integrationsverket: ”Men Nadia, det är ju faktiskt så att de flesta utrikeskorrespondenter från Israel är judar”. Så tittade hon på mig: ”Det är ju faktiskt ni som rapporterar”./.../Det slog jättehårt. Det var enda gången jag känt mig riktigt såhär, utsatt.

Nadias berättelse är ett sorgligt exempel på hur välviljan och önskan om att arbeta för integration och ökad mångfald kan få motsatt effekt och i sig reproducera det förtryck man vill motverka. Skälen till att situationen uppstod är säkert flera och samverkande. En avgörande anledning tror jag dock har att göra med att den judiska gruppen i Sverige sällan betraktas som utsatt och i behov av hjälp. Kvinnan från Integrationsverket tycks handla utifrån en föreställning om att Nadia befinner sig i en överordnad position visavi de andra ungdomarna på Förort gymnasium. Jag finner det osannolikt att hon skulle ha agerat på ett liknande sätt gentemot en ung kvinna från till exempel Somalia eller Turkiet och gjort henne till taleskvinna och försvarare för sitt ursprungslands politik. Att hon gör så med Nadia, eftersom hon kategoriseras som judinna, är inte försvarbart och synnerligen kränkande, men trots allt (och tråkigt nog) förklarligt. I Sverige tycks det idag möjligt att sammanblanda judar och israeler, att uttala fördomsfulla och raljanta åsikter om judar och att ställa svenskar med judiskt ursprung till svars för allt ifrån omskärelse till amerikansk utrikespolitik. Sådant agerande passerar obemärkt för de flesta, utom för dem som är utsatta.

Nadia tvingas här in i en orientering mot Israel. Israel fungerar som ett klibbigt objekt. Av kvinnan från Integrationsverket förs hon samman med ”de som rapporterar” från Israel. Nadia frågar sig varför

svenskar är så kritiska mot Israel och inte mot andra ockupationsstater. Hon tror att svaret bottnar i att det finns en outtalad antisemitism i det svenska samhället. Ur ett sådant perspektiv har stereotyperna kring objektet "juden" kopplats samman med konflikten i Mellanöstern och framförallt med Israel. Dagens antisemitism har tagit formen av antisionism (Berg Eriksen m fl 2008:9, se även Lomfors 2012).²⁵ Denna antisionism kommer enligt Nadia bland annat till uttryck i "den här subtila känslan man får när man läser tidningen". Det är "den känslan som gör att det blir väldigt obehagligt. Men det är inget personligt. Men det finns där och det påverkar en."

Med termen vardagsrasism avser etnicitetsforskaren Philomena Essed (1991; 1996) de återkommande, subtila och ofta till synes triviala kränkningar som färgade personer dagligen utsätts för. Vardagsrasism handlar om de orättvisor som förekommer så ofta att de nästan tas för givna, "gnagande, irriterande, utmattande, till synes små orättvisor som man till slut börjar förvänta sig" (Essed 2005:72). En poäng med begreppet är att det relaterar vardagliga erfarenheter av rasdiskriminering till "den makrostrukturella kontext av grupp-
ojämlikhet som inom och mellan nationer tar sig uttryck i etniska och rasmässiga hierarkier av kompetens, kultur och framsteg" (ibid, se även de los Reyes och Wingborg 2002:75ff). De situationer och upplevelser som Nadia beskriver som kränkande har paralleller till sådana som Essed klassificerar som vardagsrasistiska. Det finns dock en avgörande skillnad mellan svenska judinnor och de mörkhyade kvinnor som utsätts för vardagsrasism och som ingår i Philomena Esseds (1996) undersökning; judinnornas orientering mot judiskhet är inte direkt avläsbar på deras kroppar (jfr Frankenberg 2005). Nadia och andra svenska judinnor kan ur ett sådant perspektiv välja om de vill utsättas för antisemitism eller ej. Det gör dem dock ansvariga för det förtryck de utsätts för och det val de ställs inför är mycket begränsat och synnerligen svårt att göra.

Inom forskningsfältet kritiska vithetsstudier hävdas att vithet är en norm som tas för given i postkoloniala samhällen och som bygger

på kolonialt tänkande med uppdelningar som *the West and the Rest*, Vi och De, svarta och vita osv. Flera forskare har visat att detta även gäller Sverige, trots att landet inte är ett postkolonialt samhälle i egentlig mening (se t ex Lundstedt 2005 och Mattsson 2005). Vithet är alltså att förstå som en föränderlig historisk konstruktion, som en maktposition och en praktiserad relation. Kopplingarna mellan identitet, hudfärg, ögonfärg och hårfärg omförhandlas, vidmakthålls och ifrågasätts kontinuerligt i identitetsskapande processer av tillhörighet och utanförskap (se t ex Berger 1999, Goldstein 2006, Gottlieb 2005 och Roediger 2005).

Sara Ahmed skriver att vissa kroppar är mer av främlingskroppar än andra kroppar. De upplevs som felplacerade och obekväma (Ahmed 2011:143). Bekväma kroppar är osynliga, medan de obekväma är synliga. De är, skriver Ahmed, som synliga skavsår på samhällskroppen. Den bekväma och osynliga kroppen är den kropp som uppfattas som vit, som besitter vithet (Ahmed 2011:131). I det här sammanhanget är den kropp som läses som vit också den kropp som förstås som svensk och icke hotfull.

Ahmed menar att vithetsstudier är ett projekt som handlar om att göra vithetsnormen synlig, och som därför egentligen bara spelar roll för de som inte ser normen (Ahmed 2004a:§1). Hon är kritisk till vithetsstudier om de enbart syftar till att göra vitheten synlig, eftersom det kan utöva (istället för att utmana) vithetens privilegium. Hon menar alltså att makten att omvandla vithet till en färg kan dölja makten och privilegiet som vitheten har (Ahmed 2004a:§15, § 42). Vithetsstudier gör det osynliga synligt, skriver Ahmed. Men för icke-vita måste projektet formuleras annorlunda, fortsätter hon, då handlar det snarare om att göra det redan synliga synligt på ett nytt sätt (Ahmed 2004a:§2). Inspirerad av Ahmed vill jag i det följande försöka undvika att reproducera vithetens makt och visa att Rakel när hon berättar om sitt liv gör vitheten synlig på ett annorlunda sätt, än vad vi kanske är vana vid.

Den stora bluffen och den blonda

Eftersom judiskheten inte är direkt avläsbar behöver omgivningen alltså upplysas om den, för att bli varse. När Nadia talar om det judiska och det svenska som två världar kommer hon in på nödvändigheten i att informera människor i den ena världen om hur det är att leva i den andra.

De här två världarna känns ändå ganska separata. Det tycker jag är synd. Jag tycker det är lite tråkigt att det inte är mer överlapp. Jag har vänner som är precis som jag, svenska och judiska. Det är bara med dem som jag känner att vi har båda de här världarna samtidigt. För mina vänner som inte är judiska vet bara det som jag berättar för dom och som jag visar för dem, om vem jag är och vilka vi är.

Parallellerna till så kallade komma-ut praktiker när det gäller homosexualitet är slående. Det finns till och med pro-judiska webbplatser där judiska personer ”avslöjas” som judar (se t ex *Jewho*), för att inte tala om alla de antisemitiska internetsidor där samma sak sker (t ex *Radio Islams* ”juderegister”), men där syftet är ett helt annat. Inom kulturforskningen har man också diskuterat likheterna mellan judiskt ursprung och homosexualitet (se t ex Boyarin m fl 2003).²⁶ Det visar sig ofta vara en genomtänkt process att göra omgivningen uppmärksam på sin judiskhet. Att det kan vara känsligt att tala öppet om den illustrerar följande exempel. Så här berättar Rakel om den första tiden i Sverige.

Vi kände oss inte judiska det minsta, för alla i omgivningen tyckte vi var så spännande. För du vet min man var mörk och jag kallades för mörk, men jag var inte alls mörk. För du vet i Persien kallades jag ”den blonda”. När Aram flyttade in i huset kom grannarna och hjälpte honom att flytta in och de var så otroligt vänliga, så vi har aldrig uppfattat att det är svårt att få kontakt i Sverige.

Av det här citatet kan man dra slutsatsen att det mörka och judiskhet inte alls har med vartannat att göra. Rakel och hennes make ansågs spännande för att de var mörka, inte för att de var judiska. Det mörka är här inte heller ett hinder för kontakt med grannarna, snarare betraktas det av Rakels som en tillgång. När de av omgivningen blir placerade i kategorin mörka skapar det känslor hos Rakel av inte känna sig det minsta judisk. Att de blev placerade i kategorin mörka gjorde dem dock synliga, men synliga som något annat än judar

När Rakel och Aram först kom till Sverige berättade de inte för någon om sitt judiska ursprung.

R: Vi hade kontakt direkt, men ingen visste att vi var judiska på länge. Du vet. Så jag vet inte.

S: Om ni hade sagt det, hade det hade varit annorlunda då?

R: Jag vet inte. Jag vet inte. Det var bara, vi var så spännande då. Och vi var aldrig ovänligt, men efter bra många år. Vad ska jag säga? Jag vet inte när jag skulle berätta, men då plötsligt började jag känna att det är nog inte så lätt.

Riktigt vad det var som inte var så lätt framgår inte här. Kanske menar Rakel att det var svårt att hålla inne med det judiska, att de kanske önskade att de kunde vara öppna med det och att då bli accepterade på samma sätt som de blev när de inte berättade om sitt ursprung. Jag tror det. Här ser vi också att när de nämnde att de var judar, och att deras mörkhet således inte var tecken på något spännande, utan på judiskhet, förlorade de kontakten med omvärlden och började känna sig obekväma. Kombinationen spännande och judisk tycks omöjlig.

Citatet ovan beskriver en period av vilshenhet, det är en beskrivning av hur Rakel och maken omorienterade sig tillbaka mot det judiska. De tycks tillfälligtvis vara vilse, och ser sig sökande omkring innan de tar ut den nya kursen tillbaka till det judiska. Man kan här också se att känslorna är (eller ger) riktningarna.

Det framkommer också i citatet att tid och plats är sammanlänkade enligt föreställningen att ju längre man varit på en plats ju mer vet man om den. Inbyggt i denna föreställning finns tanken om att problem ska lösas sig med tiden. I judiska sammanhang har detta sin grund i exodusberättelsen och den sionistiska ideologin som innebär en rörelse mot något som ska bli bättre än det som redan är (Golden 2002:16). I citatet ovan tycks dock denna rörelse från problem mot lösning kollidera med det Sverige Rakel och henne make möter. Det börjar bra, men slutar sämre, och det tycks förbrylla dem.

När Rakel berättar om sitt liv för mig nämner hon ofta sitt eget och andras utseende. Min poäng är att hon vid dessa tillfällen riktar uppmärksamheten mot hur hon praktiserar vithet, eller med andra ord hur hon rör sig över färggränserna och passerar (oftast som vit). Ett tillfälle då detta sker är när Rakel berättar om den händelse hon kallar "den stora bluffen".

När Rakels pappa på kristallnatten blivit bortförd inleddes en tid av ständigt sökande. Slutligen fann de att han placerats i Dachau koncentrationsläger. Med hjälp av en advokat gjorde Rakels mamma allt som stod i hennes makt för att få pappan därifrån, samtidigt som Rakel undersökte möjligheten att lämna Österrike. Under denna tid förberedde också Rakels mor "den stora bluffen" som innebar att hon låtsades konvertera åter till katolicismen och skilja sig från Rakels pappa, för att därefter kunna överta familjens affärsverksamhet. För att övertyga om äktheten sände mamman, enligt Rakel, foton av Rakel och systemen till Goebbels för att visa att de inte alls såg judiska ut och lätt kunde tas för katoliker.

Rakels mamma hade konverterat till judendomen när hon gifte sig med Rakels pappa. I ren desperation var hon nu beredd att omintetgöra konverteringen och på så vis rädda familjeverksamheten och sina barn undan judeförföljelserna. Detta kunde bara genomföras om en person med makt (i detta fall Goebbels) intygade att de inte såg judiska utan ariska ut, alltså att de kunde passera som vita. Rakels "blondhet" användes av mamman strategiskt för att skapa ett avstånd

till judendomen och en närhet till fienden. Hon försökte omorientera sig och barnen och vända sig från det judiska, mot det ariska. "Den stora bluffen" lyckades inte. Som vi vet återvände Rakels pappa från Dachau och familjen spreds över världen för att slutligen återförenas i Palestina tre år senare.

Som jag nämnde håller Rakel isär det mörka och det judiska i citatet ovan. Dock finns det tillfällen i hennes levnadsberättelse då en motsatt rörelse sker och hon istället länkar mörkt och judiskt. Oftast sker detta när Rakel pratar om sin makes judiska släktlinje, som kommer från Mellanöstern. Rakels giftermål med Aram sker, som vi minns, mot hans föräldrars vilja. Rakel är visserligen av judisk börd, precis som Aram, men hon är en frånskild askenasisk judinna och har redan ett barn, medan Aram är av sefardiskt orientaliskt ursprung. Det är inte förrän Aram och Rakel fått sitt andra barn som hon träffar hans föräldrar för första gången, för, som Ahmed skriver, binder reproduktion ofta samman, eller erbjuder tillfälle för familjeförsoning (Ahmed 2011:162). När jag frågar Rakel vilken betydelse det hade att Aram också var judisk är hennes svar tvärsäkert.

Vad som jag blev så attraherad av var att han kom från en mycket religiös judisk familj från Bagdad. Egentligen är det de som är, kan man säga, judiska aristokrater. De har aldrig blandats. De är ursprungliga, från Mesopotamien och de är mycket mer arabiska än någonting. Hela deras sätt.

Jag kan inte låta bli att fundera över om Rakels blondhet hade något att göra med Arams familjs avståndstagande. Det är ju som om hennes blondhet manifesterar hennes europeiska askenasiska ursprung, hennes tidigare orientering. När man funderar över den här delen av Rakels levnadsberättelse kan man i alla fall konstatera att blondhet inte alltid utgjort en privilegierad position för henne och att det placerat henne i en riktning där hon inte känt sig bekväm. Man kan också se det som att Rakels blondhet gjorde att hon av Arams familj upplevdes som främmande, som en kropp på fel plats. Och om familj

är likhet så måste ju Rakel likna de andra i den familj hon är en del av och det gör hon inte som blond. När hon anländer till Sverige betraktas hon och Aram som om de var lika, som om de var familj, och kanske var det detta som gjorde att Rakel tyckte om den perioden. Här blir det även tydligt att orienteringar också handlar om varifrån man kommer. Rakels och Arams mörkhet tillskriver dem en orientering från en spännande plats.

I tidigare kapitel har vi sett hur Rakel orienterat sig mot det judiska och där känt sig bekväm. I början av sitt liv uppfattade hon sig dock i första hand som österrikiska, ju äldre hon blivit ju mer har hon riktat sig mot det judiska. Aram däremot tycks ha rört sig i motsatt riktning. För om orienteringar också är varifrån man kommer så kom ju han, enligt Rakel, ifrån det judiska ursprunget och har rört sig bort från detta i val av land och fru. I ett samtal om judiska traditioner säger ett av deras barnbarn också att mormor (Rakel) och morfar (Aram) ”möttes på mitten”.

Rakels beskrivning av varför hon blev kär i Aram etablerar implicit en koppling mellan judiskhet och arabiskhet, en koppling som bryter sönder dikotomin mellan svart och vit, där det arabiska i ett västerländskt perspektiv representerar det mörka och svarta. Betraktad i detta perspektiv är Rakels beskrivning en kritisk kommentar till västerländska dikotoma uppfattningar såsom svart och vit, *the West and the Rest*. Hennes beskrivning kan därför också läsas som ett svar på (och kanske en protest emot) västerländska uppfattningar om judiskhet och arabiskhet, och om vithetens primat.

En annan aspekt som den här delen av Rakels levnadsberättelse aktualiserar är den skillnad som ges askenasiska respektive orientaliska judar, där de senare har sitt ursprung i ”det mörka” Mellanöstern medan askenasiska judar betraktas som västerländska. En inomjudisk uppfattning är att orientaliska (och även sefardiska) judar är mörkare än askenasiska. I USA betraktas de orientaliska judarna som färgade judar, underordnade askenasiska judar, vilka innehar dominansen och makten inte bara i USA utan också i judiska samhällen både i Israel

och i diasporan (Shohat 2010, Train 2000:5). Samtidigt sägs det att orientaliska och sefardiska judar brukade opponera sig emot äkten-skap med askenaser, eftersom de såg ner på askenaserna (Unterman 1991:176). I Sverige dominerar askenasiska judar medan personer som har ett sefardiskt och/eller orientaliskt ursprung är få. Detta innebär att när Rakel hävdar att Arams orientaliska familj förkroppsligar det judiska ursprunget så ifrågasätter hon också en inomjudisk västerländsk hierarki av vithet och judisk autenticitet.

Efter andra världskriget var det många av de överlevande judarna som kom att leva i det engelska protektoratet Palestina, senare Israel. Rakel var en av dem. Under intervjuerna beskriver hon den första tiden där som en av de bästa i sitt liv. Det var där och i Iran, där Rakel senare levde, som hon betraktades som "den blonda". När jag först lyssnade till intervjuerna förutsatte jag att "den blonda" var ett positivt epitet. Men ju mer jag arbetade med intervjuerna, desto mer insåg jag epitetets ambivalens.

En judisk kvinna skriver om hur överraskad hon blev när hon som flykting från Tyskland kom till Palestina och såg alla blonda judar med blå ögon där. Det verkar, skriver hon i sin levnadsskildring, som om inte bara tyskarna blivit indoktrinerade av nazipropagandan där judar beskrevs som mörka och farliga, tydligen hade hon själv påverkats så till den grad att hon hade svårt att föreställa sig judar som blonda med blå ögon (Frey 2006:69). Trots att Rakel inte talade med mig om huruvida det var problematiskt för henne att bli betraktad som den blonda i Palestina verkar blondhet ha varit en laddad kategori. Och när man tänker på att Rakel utsatts för samma propaganda som kvinnan jag just citerade så måste det åtminstone ha utgjort en ambivalent position för henne. Inte minst i skenet av att Arams familj senare inte ansåg henne passande. Det blonda signalerade på denna plats vid denna tid en annan orientering än den judiska.²⁷

Båtfärden och barnbarnen

Rakels beskrivning av ankomsten till Sverige och hennes möte med Aram och det ursprungliga judiska antyder att Rakel gjort det mörka till en del av sin orientering eller, genom att möta Aram halvvägs, blandat mörkt och ljust i sin livslinje. Från beskrivningen av båtfärden, som jag skrev om tidigare, framkom dock att hon fram till mötet med Aram fann det mörka hotfullt. Jag citerar henne åter från de skrivna minnena:

A part from a few like us there were a lot of elegant handsome French officer, of which one of them was trying very hard to flirt with me. I looked much older then my age (especially smoking Players king size). My mother had a hard time looking after me, sitting in the bar and feeling flattered by the officers attention.

All went well until we stopped at the African coast filing the boat with horses and Senegalese soldiers. They were tall, thin and the blackest I had ever seen. They were all over the stairs from the cabins to the deck above and when the boat started shaking all of a sudden I wanted to go down to our cabin, I encountered them feeling sick all over the stairs. /The horses felt sick as well and were vomiting and crying terrible. A nightmare!!/

Lägg märke till att Rakel skriver att det bara var några få av dem. Jag antar att hon menar europeiska judar på flykt. Det är desto fler främmande kroppar ombord båten, speciellt när de angjort den afrikanska kusten och fartyget fyllts med hästar och långa, smala och svarta senegalesiska soldater. De mörka soldaterna var överallt i trapporna och kräktes. Deras, och hästarnas, främmande och skrämmande kroppar svämmade bokstavligen över och övertog rummet. Detta var så hemskt och överkligt för Rakel att det skapade

känslor av att befinna sig i en mardröm. Rakel rymde ljuden, dofterna och de främmande kropparna till sin mamma, som symboliserar riktningen tillbaka till Österrike, till det blonda och europeiska, som hon rent fysiskt är på väg att lämna. Omorienteringen mot det judiska och mörka sker sedan gradvis och inte helt och fullt. Hon får tillgång till orienteringen genom att länka sin livslinje med Arams, och behöver då inte helt uppslukas av det mörka, utan kan fortfarande behålla sin position mitt i, eller emellan, ljus och mörkt. En position som tillåter henne att passera både som vit och som judinna.

Andra tillfällen under intervjuerna med Rakel då normer om vit-het aktualiseras är när Rakel talar om att hon bekymrar sig för dem av hennes barnbarn som hon betraktar som mörka. Hon är oroad över att de på grund av sina utseenden skall misstas för invandrare och muslimer och därför utsättas för rasism. Hon oroar sig också för växande antisemitism som hon menar följer på att den muslimska befolkningen ökar i Sverige. Kanske är hon rädd att svenska muslimer ska dominera rummet på samma sätt som de senegalesiska soldaterna gjorde och på så vis förpassa henne tillbaka till den plats hon lämnat.

Enligt en sådan logik hamnar också Rakels mörka barnbarn i ett oundvikligt dilemma. Å ena sidan gör deras mörkhet att de riskerar att bli utsatta för rasism. Å andra sidan, om de hävdar sin judiskhet och/eller judiska svenskhet blir de utsatta för hotet från antisemitiska muslimer. Det är inte svårt att förstå att Rakel oroar sig: enligt en sådan logik finns det ingen utväg om du är en mörk jude i Sverige (jfr Goldstein 2006:224).

För Rakel representerar muslimer ett hot och en fara för judar och för västvärlden som hon känner den. Hennes attityd kan delvis förklaras av den nuvarande situationen i den arabiska världen och speciellt konflikten mellan Israel och Palestina. Det är viktigt för Rakel att berätta för mig att hon inte är en del av den konflikten. Hon understryker att när hon levde där var det fredligt och människor levde sida vid sida och var öppna och toleranta mot varandra.

När Sara Ahmed skriver om de problem hon anser finns med vithetsstudier kritiserar hon den logik som följer på att vithet betraktas som osynlig. Om man då ser vithet betyder det att man inte är vit (alltså inte har makt), eftersom vita per definition inte ser sin vithet (sin maktutövning) (se även Frankenberg 2005:204). Och är man då inte vit så är man enligt denna logik inte heller rasist (Ahmed 2004a§16, 2011:208). Rakel tycks medveten om den logiska kedja som Ahmed kritiserar. När Rakel pratar om utseende, om sin blondhet och barnbarnens mörkhet, så kanske hon samtidigt framhåller sin egen icke-vithet (genom dessa kommentarer visar hon ju att hon ser vithet) och att hon därför är maktlös och oskyldig. Hon kan fälla de kommentarer hon gör om muslimer utan att behöva betraktas om en rasist. Att sätta ord på vitheten som ett objekt som man kan tala om är dock, hur kritiskt det än må vara, inte en antirasistisk handling, skriver Sara Ahmed (2011:206).

Davidsstjärnor och namn

Jag har tidigare påpekat att Nadia och hennes jämnåriga ärver berättelser som riktar dem åt vissa håll och inte andra, och som skapar vissa känslor och inte andra. Arv inbegriper dock inte enbart berättelser, utan består av en mängd olika substanser och processer; olika tecken på släktskap (Ahmed 2011:161). En näsa kan peka ut en förfader, en handrörelse vara kopplad till en berättelse om en mosters politiska kamp och ett rakat huvud till koncentrationslägrens fador. I vardagligt tal brukar likhet signalera arv, enligt logiken att likna varandra till sätt och utseende betyder att man är en familj (Ahmed 2011:133).

Likhet ärvs inte enbart, den görs också. Ett sådant centralt görande är omskärelsen. En judes livsmanus dikterar att han på sin åttonde levnadsdag omskärs. Genom omskärelsen markeras bandet

till den judiska släkten med ursprung i bibelns släktrönika om Abraham och Sara.

Rakels söner är omskurna. Det var självklart för henne att så skulle ske. Nadia är inte mamma, men under vårt samtal säger hon att, om hon kommer att få söner ska de absolut omskäras.

Jag skulle vilja att mina söner var omskurna, delvis för att det var det första som förbjöds av nazisterna. Det är ett uttryck för att vi är fria att leva enligt våra seder. Jag vet tillräckligt mycket och det finns inga bevis för att det är farligt om det görs på rätt sätt.

Nadia är också upprörd över att omskärelse, som hon säger, ”hamnat på integrationsministerns bord”. Hon påpekar att detta tyder på att judar inte är integrerade i det svenska samhället. För om så skulle vara fallet skulle omskärelse betraktats som en medicinsk fråga och inte som en integrationsfråga och ärendet skulle istället hamnat hos socialstyrelsen.

Nadia påpekar att hennes barn kommer att födas som judar alldeles oavsett om hon tror på Gud och hon betraktar omskärelse som en kulturell, snarare än en religiös, handling. Det gör även Rakel. För dem båda är omskärelse en naturlig aspekt av att vara judisk. Det är en orientering mot det judiska livets förflutna och dess framtid, som manifesteras kroppsligt och hålls samman känslomässigt. Det *känns* självklart för dem att judiska män är omskurna.

Ett vägande skäl till att Rakel lägger så stor vikt vid sitt och andras utseende och värderar dessa i termer av ljust och mörkt, har att göra med att det inte är handlingarna som är förtryckta, utan att det är kroppar som är det. Det spelade inte någon roll vad Miriam eller Rakels pappa gjorde under andra världskriget. Deras handlingar var oviktiga, trots att Rakels pappa in i det längsta ville bli bedömd efter sina handlingar. Även på denna punkt finns det paralleller mellan Rakels pappa och Nadia. Vid flera tillfällen poängterar Nadia, som vi minns, att hon inte gjort något fel. Hon säger också att judendomen

inte handlar om tro. "Tron gör inte en person till jude eller inte, utan det handlar om ens gärningar", understryker hon.

Det var dock det faktum att Miriam och Rakels pappa kategoriserades som judar genom yttre "avläsbara" tecken som gjorde att de utsattes för förtryck. Eftersom judinnor inte omskärs har de heller inte fysiska avläsbara tecken på judiskhet. Istället kan de välja att markera sin judiskhet på andra sätt. Ett sådant avläsbart tecken är Davidsstjärnan.

På Judiska Museets hemsida skriver man att den sexuddiga stjärnan sedan urminnes tid använts som en dekoration inom många civilisationer, men man vet inte hur den inom judendomen kommit att kopplas ihop med kung David. På wikipedia skriver man dock att namnet har sitt ursprung i historien om David som besegrade jätten Goliat. Oomtvistat är i alla fall att det var först på 1800-talet som Davidsstjärnan började spridas i avsikt att skapa en symbol för judarna, som skulle motsvara de kristnas kors. På den första sionistkongressen 1897 antog man Davidsstjärnan som officiell symbol och staten Israel har Davidsstjärnan som symbol på sin flagga. Som bekant använde sig nazisterna av samma symbol för att särskilja judar under andra världskriget. Med andra ord löste nazisterna svårigheterna med att avläsa tecken på judiskhet genom att tvinga judar att bära synliga Davidsstjärnor, som de kallade judestjärnor.

Att använda Davidsstjärnan som ett tecken på judiskhet är dock inte alltid påtvingat utifrån. Bruket att bära Davidsstjärna i en länk kring halsen praktiserades och diskuterades av de unga vuxna judarna som intervjuades om antisemitism (Nylund Skog 2006). Nadia berättar att innan hon började på Förort gymnasium "var folk helt förskräckta" över hur hon kunde börja där och de undrade om hon inte var rädd "för att bli nerlagen" om hon bar Davidsstjärna där.

Rädslan kopplas här till att Nadia genom att bära Davidsstjärna gör sin judiskhet synlig och på så vis kan locka fram antisemitism. Att undvika antisemitism blir på så vis att osynliggöra sin orientering och även att behålla sin rörelsefrihet, dock inte i egenskap av judinna.

Nadia säger också att hon känner folk som är väldigt rädda för att bära Davidsstjärnor eller visa "något slags av uttryck offentligt". Hon tror inte att det är för att de upplevt något personligen utan för att de "utgår ifrån att det är farligt". De har fått ärva berättelser.

Sara Ahmed skriver att gemenskap mellan människor numera baseras på osäkerhet snarare än behov. Det är genom att dela risker som människor binds samman (Ahmed 2004b:72). Nadia har vänner som arbetar i säkerhetsgruppen på judiska församlingen som har sagt till henne att de "inte rekommenderar att man bär Davidsstjärnor öppet". I enlighet med Ahmed är det möjligt att tolka församlingens varningar för att bära Davidsstjärna, som ett sätt att binda samman gruppen judar i Stockholm och inte enbart som ett uttryck för att det faktiskt är riskfyllt. Nadia följer inte församlingens rekommendationer utan har en Davidsstjärna fastsatt på sin jacka. Det är viktigt för henne att bära den och hon menar att det är "ingen skillnad på att bära en Davidsstjärna och att bära ett kors".

Det här är ett uttryck för min kultur och min religion, och jag gör inget fel och jag ska inte vara rädd för att bära det och därför låter jag inte någon rädsla kontrollera mig. /.../Så det finns där och det är klart att jag har varit rädd, men den rädslan är inte värd någonting.

Vi ser här att Nadia envist återvänder till att hon inte gör något fel, att det är hennes handlingar som ska räknas och att rädslan inte får kontrollera hennes liv. Trots att hon kallar sig judisk ateist, drar hon här paralleller mellan kristendom och judendom, när hon säger att det inte är någon skillnad på att bära ett kors eller en Davidsstjärna eftersom de båda är religiösa symboler, om än för olika religioner. Troligen är hon medveten om symbolens användning som en judisk motsvarighet till det kristna korset. Hon säger också att det är klart att hon varit rädd, men att rädslan inte är värd någonting. På så vis visar hon att hon känner till den berättelse som dikterar att judar bör vara rädda och försiktiga med att framhålla sin judiskhet. Hon tar dock åter

avstånd ifrån denna när hon envist vägrar att vara rädd, trots att hon genom att bära Davidsstjärnan visar att hon är judinna.

När Nadia får frågan om hon är noga med att framhålla att hon är av judisk börd, svarar hon:

Det är inte det första jag presenterar mig som. För det första har jag ett väldigt judiskt namn, och alla som överhuvudtaget vet något om det känner igen mitt namn och det är ingenting jag någonsin skulle hymla om eller hålla undan, utan jag skulle säga att jag är noga med att framhålla det faktiskt.

Nadia talar här om sitt efternamn och menar att det signalerar hennes judiskhet vilket gör att de som är en del av den judiska gruppen känner till det, medan de okunniga ändå inte förstår vad namnet signalerar. Detta förenklar för henne, så tillvida att hon inte behöver upplysa omgivningen om sin judiskhet eftersom hennes namn gör jobbet. Å andra sidan är inte alla tillräckligt kunniga för att direkt förstå hennes orientering. Detta verkar inte bekymra Nadia.

Ett sätt att anpassa sig efter rådande samhällsnormer och underlätta assimilering är att förändra eller byta sitt namn. Genom judendomens historia har detta varit en vanlig strategi (Bredefeldt 2008). Med moderniteten har våra namn också kommit att få allt större betydelse, inte bara för hur andra uppfattar oss, utan också för vår egen självuppfattning och identitet (Hagström 2006). Under nazitiden berövades judar sina namn och fick istället intatuerat ett nummer på sina armar (om de ansågs arbetsdugliga). Det var ett synnerligen effektivt led i att utplåna judars identiteter. I judiska kretsar finns också en tradition av att ge sina barn namn efter döda släktingar (speciellt de som dött i Förintelsen) så kallade *memorial candle names* (Fried m fl 2003:29, Rosen 2003:1). När man konverterar till judendomen ges man ett judiskt (hebreiskt) namn; som vi minns från Rakels skrivna minnen blev hennes mamma Judith när hon gifte sig med Rakels judiske pappa. Likaså har många till synes helt assimilerade judar ofta behållit bruket att ha ett judiskt namn, ofta

detsamma som en mor- eller farförälder. Namn har således en identitetsskapande betydelse och belyser släktens centrala roll i judiskt liv.

Flera av de unga judar som intervjuades för rapporten om anti-semitism diskuterade namnets betydelse för hur de blir bemötta (se även Catomeris 2004:9, Kamali 2005b:29ff, Rätzel 2005:49ff). Även då kom de således in på om, och i så fall när och hur, judiskheten är avläsbar för omgivningen, och på en analytisk nivå menar jag att dessa resonemang handlar om deras möjligheter att passera som vita svenskar. Vi minns också att Rakels syster var tvungen att byta namn för att få vård av de katolska nunnorna i Wien. Judar var inte tillåtna sjukvård. Ett temporärt namnbyte löste problemet och gjorde att Rakels syster kunde passera som vit. I syfte att beröva judar sina identiteter registrerade nazisterna alla judinnor i namnet Sara. Under denna tid gjordes alltså namnet Sara till en entydig markering för judiskhet. Men namn är inte alltid säkra tecken på tillhörighet.

Nadia säger att för henne och de insatta klingar hennes namn judiskt, men för andra ger namnet kanske inga signaler alls, eller andra än judiska. Eftersom Nadias namn idag i Sverige kan tolkas både som svenskt och som judiskt finns det en tvetydighet i hennes namn. Den ger henne tillgång till både den svenska och den judiska världen. Tvetydigheten gör också att hon kan undvika, inte bara att bli utsatt för antisemitism, utan också för den exotisering som ofta är "rasismens välmenande leende fasad" (Jonsson 2004:46). Svenskar med föräldrar födda i andra länder, eller med icke-svenskt (mörkt) utseende, är ofta bekanta med denna, genom frågor om varifrån de "egentligen" kommer eller hur "länge" de bott i Sverige, och komplimanger kring deras "vackra hudfärg" eller vilken "utmärkt" svenska de talar. Att vid enstaka tillfällen ta emot exotiserande kommentarer och omdömen upplevs av de flesta som uppskattande komplimanger och positiv uppmärksamhet. Det är i den ständiga upprepningen som utpekandet blir tydligt och den förtryckande strukturen blottas. Det är också själva upprepningen som många

upplever som kränkande. Som jag skrev tidigare upplevde också Rakel denna dubbelhet. Hon beskriver hur hon och hennes make under sin första tid i Sverige ansågs spännande. När de senare var mer öppna med sin judiska tillhörighet ändrades omgivningens attityder. Rakel kan dock inte specificera hur.

Både Nadia och Rakel är således medvetna om att de måste upplysa de flesta icke-judar om att de är judinnor. Rakel försöker undvika att göra det, medan Nadia använder olika strategier för synliggörande och för att reglera hur andra uppfattar det judiska. Samtidigt tycks även hon övertygad om att hon aldrig kommer att kunna kontrollera alla de stereotypa fördomar som kopplas till kategorin judinna. Nadia (och Rakel) verkar istället hoppas på att deras handlingar kommer att leda dem rätt och att andras fördomar inte kommer att ställa allt för stora hinder i vägen för deras livslinjer.

Kulturers och kroppars tecken

Flera forskare hävdar att det under 1900-talet skett en förskjutning från ras till kultur när det gäller rasism och antisemitism (se t ex Fredrickson 2002:17-18, Kamali 2005a:76). De har påpekat att den rasism som vi idag kan iaktta i västvärlden ofta är baserad på uppfattningar om kulturella skillnader, snarare än rasmässiga. Philomena Essed har beskrivit detta som en kulturaliserad rasism, där åtskillnad och hierarkisering görs utifrån olikheter i kultur, snarare än ras (Essed 2005). När det gäller antisemitism är dock detta konstaterande att betrakta som en grov generalisering. Den rasbaserade antisemitismen uppstod först i slutet av 1800-talet och förlorade all legitimitet i och med nazismens fall. Historiskt har istället religiös, social och kulturell antisemitism (och inte rasbaserad) varit dominerande (Bachner 2004). Flera forskare har också påpekat problemen med att tala om kulturell rasism. Kulturgeografen Katarina Mattsson menar till exempel att begreppet tenderar att bli alltför

inkluderande och därför urvattnat. Hon påpekar dessutom att rasismen hela tiden ändrar skepnad och kan komma att handla om andra skillnader än kulturella, till exempel ekonomiska. Det tredje argumentet mot begrepp som kulturrasism eller kulturell rasism är att den utseendebaserade rasismen tenderar att hamna i skymundan (Mattsson 2004:111-114, se även Lange 2001:239).

Ett exempel, om än omvänt, på att ras fortfarande tycks ha betydelse är just det faktum att när judar betraktas som vita anses de inte heller vara utsatta för förtryck. Detta verkar vara en sanning även inom ras- och rasismforskningen, där man tycks överens om att de erfarenheter judar haft till och med andra världskriget är präglade av marginalisering, underkastelse och förtryck (Goldstein 2006). Man förefaller också dela uppfattningen om att tiden därefter har judar inte varit lika utsatta. Som litteraturhistorikern Sander Gilman skriver så har judar sedan dess assimilerats och kommit att betraktas (och avfärdas) som vita. Och som vita ses de av förespråkare för multikulturalism, som delaktiga i patriarkala och andra förtryckande krafter. Definierade som vita har de, skriver Gilman, ingen given plats i en värld där hudfärg betraktas som nyckeln till skillnad (Gilman 2006:180).

Rättsvetareteoretikern Iris Marion Young menar att förtryck sker genom exploatering, marginalisering, maktlöshet, kulturell dominans och våld. Hon påpekar också att det räcker att något av de fem kriterierna är uppfyllt för att vi ska säga att en grupp är förtryckt (Young, Iris M. 2000:64ff, 86). Young skriver också att de kulturellt dominerade grupperna lyder under ett mycket motsägelsefullt förtryck. De beskrivs i grova schabloner och de osynliggörs. "Osynliggörandet, stereotyperna och annorlundaskapet är konsekvenser av att de dominerande grupperna framställer sig själva, sina erfarenheter och sin kultur som allmängiltig". Stereotyperna, skriver hon vidare "genomsyrar hela samhället och uppfattas som självklara och ovedersägliga". Detta gör att kulturell dominans "skapar en paradoxal upplevelse av att vara osynlig och samtidigt iögonenfallande". Viktigt att minnas är dock att

kulturell dominans inte behöver leda till marginalisering (Young, Iris M. 2000:79, 81, 87).

När det gäller de judinnor jag kommit i kontakt med är de knappast marginaliserade i betydelsen utestängda från det svenska samhället. Att de inte är marginaliserad kan förklaras på flera sätt. Dels kan man hävda att antisemitismen inte är så utbredd, dels kan man, som jag gjort här, peka på att judiskheten inte är omedelbart identifierbar för omgivningen. En annan viktig faktor är att den kulturella dominans som judar i Sverige utsätts för är av en annan art än den som drabbar andra förtryckta grupper. Det är ur ett perspektiv en klassfråga, för i vissa avseenden är den judiska gruppen en del av det kulturella etablissemangen, av den etablerade och härskande "vita" gruppen. Det är troligen detta faktum som mer än något annat gör det svårt för många att tänka sig att förtryck mot judar förekommer i Sverige. Erfarenheterna från andra världskriget visar dock att samhällsposition, kulturellt kapital och inflytande inte skyddar mot förtryck. De tyska judarna var sannolikt en av de mest välintegrerade minoriteterna i den tidens Europa.

En annan avgörande faktor när det gäller svaret på frågan om varför judinnorna inte är marginaliserad utan snarare assimilerad i det svenska samhället, handlar om att olika gruppstillhörigheter kan genomkorsa enskilda individer på en mängd olika sätt (de los Reyes och Gröndahl 2007). Detta innebär att en person kan "vara privilegierad i ett avseende och förtryckt i ett annat" (Young, Iris M. 2000:55). De judinnor som jag intervjuat är inte djupt religiösa, de tillhör medelklassen eller den övre medelklassen. De är alla utbildade och lever under ekonomiskt trygga förhållande. Inte minst är flera av dem i den privilegierade situation där de kan passera som vita, det vill säga att de kan välja om de vill att andra ska känna till deras judiskhet eller ej. Å andra sidan är det just sådana strategier av osynliggörande som upplevs som kränkande i sig. Att ha modet att vara öppet judisk är för till exempel Nadia ett eftersträvanvärt mål. Att hon inte vill,

vågar eller kan det i dagens svenska samhälle säger en hel del om det klimat som råder här. Så är beskriver Nadia sakernas tillstånd.

Vi är ett pluralistiskt samhälle, men på nåt vis håller folk emot. Varför ska man vilja göra det? Det är ju det som är det fina. /.../Det finns något slags motstånd mot det. Man vill veta vad som är svenskt och inte svenskt. Det är en sån viktig distinktion. Jag skulle önska att man släppte lös och var mer öppen till allt det som redan finns.

Av citatet framgår att Nadia upplever svenskheten som alltför begränsad för att kunna rymma judiskheten. Hon förstår inte varför det måste vara så, varför folk håller emot. Kanske är det så som Nadia påpekar, att de stereotyper som motiverar antisemitism är mer självklara och allmänt vedertagna (och därför mindre synliga) än de som motiverar rasism. Kanske är det detta som gör att människor ”håller emot” och bromsar Nadia från att gå i den takt hon önskar och i den riktning hon själv bestämmer.



Det går alltså inte att betrakta svenska judinnor som en självklar och naturlig del av den vita svenskheten. Visserligen använder svenska judinnor, som Rakel, strategier som gör att de betraktas som vita normala svenskor. Dessa strategier betraktar jag som ett slags svar på (och möjlig protest mot) de kategoriseringar, exkluderingar och det förtryck man utsätts för. Men när de passerar som vita svenskor tycks de också smärtsamt medvetna om priset de måste betala och många arbetar därför parallellt med att behålla sin judiskhet intakt och levande (jfr Goldstein 2006:208). Med andra ord tycks två olika manus gälla, ett för judinnor och ett för svenskor. Som framgått är det svårt att följa två manus samtidigt, för det innebär att vara riktad åt två håll på samma gång, och att ständigt vara beredd på att växla riktning och även på att riktningarna kan kollidera. För att kunna följa

två livsmanus (ett för svenskor och ett för judinnor) samtidigt, måste man behärska konsten att passera, att röra sig obehindrat över färggränserna och kontrollera alla tecken, som av andra kan avläsas som judiska.

Ur ett perspektiv står alltså valet för en svensk judinna mellan två vägar; en svensk och en judisk. Ur ett annat perspektiv är den judiska vägen, eller orienteringen, en kompromiss mellan två omöjligheter, ur ett tredje perspektiv är den en förening av svart och vitt, av mörkt och ljust. Det går att betrakta intervjuerna med Rakel som hennes upprepade försök att för mig beskriva den judiska orienteringen på det senare sättet. Det är en komplex orientering präglad av spänningen mellan utifrån kommande kategoriseringar och egna erfarenheter. Detta spel har Rakel inte alltid förmått skildra i ord, ibland har hon med hjälp av andra medel försökt att få fram sitt budskap. Det är dessa som står i fokus i nästa kapitel.



I hem och rörelse

Jag tog kontakt med Rakel för att jag ville veta hur det är att leva som judinna i Sverige. Inledningsvis menade Rakel att hon inte hade mycket att berätta för mig eftersom hennes erfarenheter av Förintelsen inte var typiska. Hon var alltså medveten om att hon inte självklart tillhörde kategorin överlevare. När jag så fick henne att förstå att det inte främst var Förintelsen och andra världskriget som var i fokus för mitt intresse, utan judiskheten och erfarenheterna av att leva som judinna, hade Rakel plötsligt så mycket att delge mig att jag skulle bli tvungen att flytta in hos henne. Det skulle ta åtskilliga dagar för henne att berätta om sitt liv, sa hon då. Vi har också spenderat många timmar tillsammans med bandspelaren påslagen, timmar då Rakel bemödat sig om att så nyanserat som möjligt berätta för mig om hur det varit, och är, att leva som judinna i en föränderlig värld. Under många år tänkte hon inte på sig själv som judinna, säger hon, men nu när hon blivit äldre har den växt sig allt starkare, hennes känsla för det judiska, för var hon hör hemma.

Denna process menar jag avspeglar sig i en historia om några möbler från hennes barndomshem. Rakel berättade historien vid den första intervjun och jag funderade inte vidare över den. Det var först långt senare som jag började ana att den var betydelsefull. I det följande ska jag genom att analysera historien visa hur Rakel använder ting för att uttrycka det hon har svårt att fästa i ord och att sovrumsmöbeln, som berättelsen handlar om, representerar den judiska orienteringen i hennes liv.

R: Det är också en ganska rolig historia.

Du vet vi hade ett, mamma och pappa hade ett sovrum i Wien, som min pappa beställde. Jag ska visa dig. Jag har delar här. Och min mamma tyckte inte om det. Hon var mycket mer, lite mer modern. (S: Mm) Hon var mer som jag, vet du. Davids smak. (S: Mmm)

Sen när dom skulle flytta. De skulle flytta och packade ihop allt från Wien, då tänkte hon sovrummet. Det där sovrummet det kommer man aldrig att kunna ha i ett annat land, för det var så barock. (S: Ja) Man hade ju såna här jättestora containrar, vet du, såna där transportbilar som fylldes och skickades iväg till Trieste, för då kunde man i alla fall fortfarande ta med sånt, inte så mycket, men möbler och sånt kunde man ta. (S: Mm)

Och från Trieste skulle mina föräldrar sen se var de hamnade och så skulle det inte vara så svårt. (S: Mm) Så det skickades iväg och de där gamla möblerna lämnade, dom lämnade mamma i sina föräldrar. Vad hette det? (S: I lager) Ja, i lager då.

Sen efter kom. Kriget med Italien bröt ut. Då tog tyskarna i beslag allt som var, allt som mamma hade skickat iväg. (S: Ja) Sen när hon kom tillbaka till Wien, det enda som var kvar var de där möblerna hon inte gillade. Hahaha (S: Haha) och jag älskar de här möblerna!

S: För dom påminner dig om din barndom då.

R: Just det ja, och sen är de vackra. Nu har jag för rörigt i rummet, så jag kan inte visa dig alltihopa. Jag kan visa dig en del. (S: Ja, ja)

Och sen hade hon en liten lägenhet du vet, på två rum, hon möblerade allt med möblerna för det fanns säng, en liten soffa att ligga på dagen, det fanns frukostbord med stolar, det fanns toalettbord, det fanns jättestor garderob. Det var två rum.

S: Komplettdå?

R: Komplettdja, så att så var det.

Det var alltså Rakels judiske pappa som beställde sovrumsmöbeln till deras hem i Wien. Rakels mamma tyckte aldrig om möblerna, berättar Rakel. Mamman hade en annan, mer modern smak, än pappans barocka. När föräldrarna insett att de skulle bli tvungna att lämna Österrike placerade de alla sina ägodelar i en container som togs till Trieste. Endast sovrumsmöblemanget fick stanna kvar i ett lager i Wien hos Rakels morföräldrar, för mamman ansåg att det inte skulle passa i något annat land. När även Italien drogs in i andra världskriget beslagtogs containern i Trieste. Sovrumsmöbeln däremot fanns kvar i Wien och kunde många år senare fylla mammans tvårumslägenhet.

Av den utskrivna berättelsen verkar det som om jag vid tillfället fick se de möbler Rakel berättade om. Så var inte fallet. Hon svepte bara med handen i riktning mot ett rum som angränsade till det där vi satt, och eftersom jag inte förstod betydelsen av berättelsen, bad jag inte om att få se möblemanget. När jag senare började fundera över berättelsen och bad Rakel att få titta på möblerna ville hon inte visa mig dem. Det var alltför rörigt i det rum där de flesta av möblerna befann sig, och det enda jag kunde få se var en sänggavel. Jag upprepade inte min fråga den gången och fick inte heller se sänggaveln. Inte förrän fem år efter den första intervjun meddelade Rakel att rummet med möblerna var städat och jag kunde få se möblerna om jag ville.

Rummet med möblerna är placerat längst bort i en korridor som inleds som en äldre serveringsgång och mynnar ut i en smal hall. Vi passerade matsalen, köket där någon skramlade med kastruller, ett tv-rum där några barnbarn befann sig, väggar klädda med bokhyllor, en smal passage med flera stängda dörrar och kom så slutligen till det lilla rum (troligen en pigkammare) där den största delen av möblerna var placerade. Möblerna är ljusst gråmålade och rikt smyckade med träsniderier föreställande blomrankor och keruber. I möblemanget

ingår enligt Rakel ett femtontal delar. Ett toalettbord, några stolar, två sänggavlar, ett linneskåp, ett skrivbord och en mindre skänk fanns i det lilla rummet vid vårt besök.

Varför tog det så lång tid innan jag fick se möblerna? Och varför var de placerade så avlägset och undangömt i den stora lägenheten, trots att Rakel sa att hon älskade dem? Varför inledde hon berättelsen med att säga att hennes smak liknade mammans moderna och sedan avsluta berättelsen med att hon älskade möblerna, som ju representerade pappans barocka smak? Och varför genrebestämde Rakel berättelsen som en rolig historia?

I detta kapitel ska jag resonera kring möjliga svar på dessa frågor, men först vill jag beskriva de teoretiska perspektiv som ledsagat analyserna av Rakels roliga historia.

Ett judiskt möblemang

Inom den svenska etnologin har intresset för föremål en lång tradition relaterad till ämnets utveckling och museernas föremåls- och folkminnessamlingar. Målet var att via föremålen erhålla kunskap om gångna tider och kulturer. Föremålen betraktades som fysiska föremål och symboliska representationer. Numera har fokus förskjutits mot ett intresse för hur föremål både i fysisk och imaginär bemärkelse ges agens och ingår i meningsskapande globala processer där gränserna mellan subjekt och objekt upplöses.²⁸ Materiella objekt betraktas således inte längre som livlösa ting. Vad vi äter, hur vi klär oss och de ting vi omger oss med, och omges av, säger något om vår ställning i samhället. De är symboliskt laddade och kommunikativa. Vikten vi lägger vid föremål är heller inte fixerad, den förändras när föremålen förflyttas över tid och rum (O´Dell 2002:26). Det materiella gör alltså något med oss och vi med det (Silvén 2004:23).²⁹ Ting förvärvar biografier när de tas från en plats till en annan, från en hand till en annan. Även människor förändras av sådana processer, de ändrar

status, och ingår i nya och/eller förändrade värdehierarkier (Appadurai 1986:18). Samtidigt som ting ändrar mening när de förflyttas över tid och rum har de också en förmåga att samla information och hålla den (Frykman 2001:91). De kan bevara ägarnas känslor och överföra dessa till nya ägare. De kan också anpassa sig till nya ägares behov utan att förlora sin gamla betydelse. De är, skriver etnologen Margrit Wettstein ”tidlösa förvaringsrum för mänskliga sinnesförnimmelser” (Wettstein 2009:29).

I det här kapitlet placerar jag relationen mellan berättande och materialitet i fokus. Jag betraktar dem som oupplösligt förenade processer. Dels ger föremål upphov till berättande, dels ger berättande upphov till föremål. Man kan uttrycka det så att föremål laddas med betydelser genom berättelser (Gustafsson Reinius 2005), likväl som att berättelser blir till genom föremål (Ljungström 1997). Att låta tingen tala, eller tala genom tingen, kan till exempel vara sätt att undvika smärtsamma minnen, likaväl som att bevara kära sådana.

Sara Ahmed påpekar att våra biografier är intimt sammanflätade med objekt som orienterar oss känslomässigt i vissa riktningar (Ahmed 2010:27). När vi berättar kan föremålen hjälpa till att uttrycka det som kanske är svårt eller rentav omöjligt att uttrycka muntligen eller skriftligen (Hirsch och Spitzer 2010:294-295). Detta menar jag är fallet med sovrumsmöbeln i Rakels muntliga berättelser. Möbeln får i dem representera och symbolisera det som för henne är betydelsefullt, men svårt att tala om.

Sovrumsmöbeln införskaffas av pappan, som var född jude och, som enligt Rakel, hade en annan smak än mamman, som var född Österrikiska. Sovrummet i den borgerliga våningen i Wien inreddes med möblerna och de hade ungefär samma status som judiskheten hade för familjen före Anschluss. Den fanns där i bakgrunden men bestämde inte familjen. Att det var just sovrummet som inreddes med möblerna är kanske också symboliskt, för det var ju där som det judiska var tänkt att reproduceras.

Enligt berättelsen avfärdade mamman sedan möblerna och stoppade undan dem i ett lager i Wien hos sina föräldrar. Där gömdes möblemanget som en judisk flykting avstängd från världen men skyddad av morföräldrarna, som ju inte var judar. Mamman ville inte kännas vid sin judiska tillhörighet och agerade som om hon kunde välja bort den, vilket ju också berättelsen om när hon sände bilder till Goebbels vittnar. Mamman försökte rikta om sin livslinje tillbaka mot det österrikiska. Möblerna fick inte följa med på flykt ut i världen, för det fanns inget annat land där de kunde passa in. När mamman sedan återvände till Wien fyllde hon en hel tvårumslägenhet med de femton delarna. Det judiska dominerade. Det var inte längre något som skulle gömmas undan. Det hade tagit över och definierade nu hennes liv, hennes orientering. I det borgerliga Wien levde mamman i en lägenhet som var helt "judisk". Vi ser alltså hur möblernas betydelse och placering korresponderar med det judiska arvets roll i familjens historia (se även Nylund Skog 2012).³⁰

Ytterligare aspekter som stärker en sådan tolkning är att Rakel kan älska möblerna trots att de inte är i hennes smak. Hon tycker också att de är vackra, samtidigt som hon verkar påpeka att det inte är de estetiska aspekterna som är avgörande för om man upplever sig som judisk eller ej. Rakel styr också när och i vilken situation och placering jag ska få se möblerna. De är placerade avsides i lägenheten. Periodvis är vissa av de femton delarna placerade i andra delar av våningen. På samma sätt som hon under intervjuerna var noga med att ge sin syn på vad det är att leva som judinna är hon noggrann med hur möblerna visas för mig.

Hur möblerna är placerade och vad som förvaras på, och i dem, säger också mycket om deras symboliska betydelse. Det tycks som om hela Rakels släkt huserar där, främst i form av fotografier, men också äldre arvegods som små syskrin, dokument, dukar och vaser. Alla dessa är ting som genom Rakels berättelser placeras in i den judiska släkthistorien som är så betydelsefull för Rakel. Ett exempel på ett sådant föremål är ett litet etui för nagelvård. Detta visar Rakel mig

samma dag som jag får se möblemanget. Hon hejdar mig när jag är på väg att lämna pigkammaren och leder mig in i matsalen där hon varsamt och med lite darrande händer öppnar det lilla etuit. Det är av läder och snillrikt konstruerat med små fack för nagellack, krämer, bomullstussar och orangepinnar i elfenben. Präglat i skinnet anas en hotellogga. Etuit visar sig också vara från Rakels och makens besök i Paris på tidigt femtiotal. Rakel har sparat det för att det var så vackert och för att det påminner henne om en lycklig tid. Som jag tidigare skrivit gifte sig Rakel och Aram mot hans föräldrars vilja och det var just i Paris som Rakel första gången fick träffa Arams föräldrar och alla syskon. Det går att betrakta Parisbesöket som en symbolisk manifestation av att Rakel då verkligen tillhörde den judiska släkten. Hon var *back on track*, tillbaka på den raka linjen.

Vi ser också att sammanhanget här bestämmer möblemanget, genom de ting som omger och placeras i dem. De fungerar här som ett slags tidlösa förvaringskärl för judiska släktminnen, men också som katalysatorer för den historia av flykt och resa som Rakel är en del av. Objekten tar oss egentligen inte tillbaka utan håller det förflutnas avtryck levande och när de gör det, gör de nya avtryck i nuet, påpekar Sara Ahmed (2011:163). Det går, menar jag, att förstå Rakels tvekan att visa upp möblerna som ett sätt att reglera hur det judiska bör presenteras. Hon ville att rummet där de stod skulle vara städlat och att möblerna skulle vara placerade så att de kom till sin rätt. Kanske ville inte Rakel att det judiska skulle framstå som kaotiskt och oorganiserat. Hon ökade också möblemangets laddning genom den välplanerade och varsamma presentationen (Gustafsson Reinius 2005:40). Det var säkert heller ingen slump att jag fick se möblerna när de, så att säga, var i bruk, när några av barnbarnen var på besök och bodde i rummet. Det var först då, när det judiska var aktivt och den viktiga släkthistoriens togs i bruk av samtidens judiska barn, som jag tilläts se dem.

Som Rakels berättelser vittnar om har möblemanget troligen ändrat betydelse när det flyttats runt, samtidigt som det tydligen också

bevarat något av det förflutna. Ur ett perspektiv passar det fortfarande inte in. När jag frågar en av Rakels döttrar varför hon tror att möblerna placerats så avsides i den stora våningen, svarar hon att det är för att de inte passar in någonstans. De är för mycket, påpekar hon.³¹ Under intervjuerna uttryckte även Rakel att möblemanget var stort och svårplacerat med alla sina femton delar. Som etnologen Lotten Gustafsson Reinius påpekar uppfattas skala fysiskt (2005:22). Ur det perspektivet framstår det judiska som överväldigande och som omöjligt att stoppa undan och dölja. Förr eller senare kommer det i alla fall fram, om man får tro intervjuerna med Rakel, och kanske blir det som i mammans fall så att hela livet fylls av det judiska.

Nadia säger vid ett tillfälle att om man är född jude så blir man inte "av med hur mycket man än vill". Hon säger vidare att man kan konvertera till andra religioner, men det är någonting som man har kvar ändå, som ett språk. "Man kan sluta prata det men det betyder inte att man, att det inte liksom sitter där någonstans." Min poäng är att i Rakels levnadsberättelse skildras detta med hjälp av sovrums-möblemanget.

Ett diasporiskt möblemang

När jag analyserade Rakels skrivna minnen skrev jag att de bör förstås som en av de berättelser som reproducerar den judiska diaspora hon är en del av. Jag skrev också att hemlandet i denna diaspora är en mytisk plats utan återvändo, en plats som inte existerar på annat sätt än i en mytisk föreställningsvärld. Sara Ahmed skriver att bland diasporiska grupper "ansamlar sig objekt som banor av förbindelser till rum som levs som vore de hem, men som inte längre är bebodda. Vissa objekt kommer att förkroppsliga sådana förlorade hem" (Ahmed 2011:163-164). Kanske är det möjligt att betrakta möblemanget som en materialisering av hemlandet, som en plats av tillhörighet. Jag tror det. Möblemanget får i Rakels berättelser härbärgera alla de

motsträviga och längtansfulla känslor av tillhörighet och utanförskap som hemlandet Zion har i den judiska diasporan. Sammanhanget inom vilket berättelsen kom till stånd stärker också denna tolkning. Rakel berättar sin roliga historia om möblemanget när vi under intervjun samtalar om hur det kom sig att hon och Aram bosatte sig i Sverige. Då placerar hon också tydligt sig själv, och i förlängningen möblemanget, i en judisk diaspora.

S: Men en stor del av Arams familj hamnade ju i London, så ni var inte på väg dit och tänkte att ni skulle bosätta er där?

R: Det var frågan om det, men jag undrar om inte ändå Aram tyckte det var för mycket släkt där. Han ville ju vara lite fri, befria sig lite grand från familjetryck. Å andra sidan, jag hade uppskattat om min familj funnits nära. Du vet, vi är spridda över hela världen, dom som överlevde. I Australien, i Canada, i Frankrike, i Israel. Jag är här.

S: Mm, men din mor kom hit när hon blev äldre.

R: Ja, hon kom hit. Det var ju så att pappa, vet du nittonhundrafyrtiosju efter kriget, vid första tillfälle ville han tillbaka till Wien. Och då var det en grupp österrikiska judar som då åkte tillbaka till Wien och alla fick vad dom ägde förut, nästan, allt som var i engelska, franska eller amerikanska zonen. Min pappas egendom var i ryska zonen. Så man fick ingenting och när man äntligen fick, då hade dom tömt hela fabriken på alla dyrbara maskiner, så det var ett TOMT skal, som dom fick en spottstyver för tomten och en tom byggnad. Så det var, jag tror han blev väldigt besviken.

I alla fall, han dog fyrtionio, fyrtionio år gammal i följderna från koncentrationslägret. De hade sparkat honom i njurarna, så han hade alltid blödningar och högt blodtryck och allt som det innebar. Så han dog på grund av det han hade varit med om.

Väldigt ont, vet du. Fyrtionio år, det är ju ingenting. Nitton hundrafyrtioåtta, så han fick aldrig träffa Aram och barnen.

S: Tragiskt, men din mor stannade hon i Wien?

R: Då stannade hon i Wien och sen min syster var då i armén fyrtioåtta, men sen kom hon. Jag tror mamma åkte en gång till, till Israel. Hon stannade för att hon då, det var inte klart än med vår egendom där, så pappa dog innan han visste att de tömt fabriken på allt.

S: Kanske var lika bra.

R: Ja, så att, och mamma bodde då i Wien.

Det är också en ganska rolig historia

Här framgår det att den roliga historien är att betrakta som en del av Rakels släkthistoria och som ytterligare en av de berättelser som håller diasporan samman. Rakel beskriver här hennes judiske fars för tidiga död och hur de inte hade någon egendom kvar efter kriget. Bara ett tomt skal, säger hon med hög röst. Det enda som fanns att fylla skalet med var möblemanget. Det tycks vara det enda beständiga i en föränderlig värld. När jag sedan frågar när Rakels mamma kom till Sverige får jag den roliga historien om möblemanget till svar.

Här har vi också ett möjligt svar på frågan om varför Rakel bestämde berättelsen som rolig. Exakt vari det roliga ligger är ju lite svårt att förstå. Kanske handlar det om att det inte gick att göra sig av med möblerna, eller att de var så många att de kunde fylla en hel tvårumslägenhet. Det roliga handlar kanske om att det inte går att smita från sitt judiska arv, det går inte att rikta om sig. Det är ingenting man bara kan skaka av sig och ignorera, då slår det bara tillbaka med våldsam kraft och tar över hela ens liv, som i Rakels mammas fall. Samtidigt är det så att inte bara Rakels mammas liv förändrades under de år som förflöt när hon var skild från sovrumsmöblemanget,

även möblemanget genomgick en slags förändring. Sara Ahmed skriver att diasporiska rum formas av objekt, men också av objektens historier. När kroppar och objekt dyker upp på nytt, får de nya skepnader (Ahmed 2011:163-164). När Rakels mamma återvände till Wien representerade sovrumsmöblen säkert något helt annat än den gjort när hon lämnade den för att fly landet. Då var hon riktad bort från den och senare mot den, och med riktningarna följer vissa berättelser och inte andra. När Rakels pappa senare dog och Rakels mamma ensam levde i en tvårumslägenhet med sovrumsmöblerna kom de kanske att ta makens plats eller åtminstone att påminna om honom, för som Lotten Gustavsson Reinius skriver har föremål en ”förmåga att förmedla fragment av frånvarande mänskliga sammanhang och erfarenheter som förkroppsligade” (2008:39).

Under en intervju fem år senare kommer möblemanget åter på tal. Det var när jag frågade Rakel hur hon tänkt när hon skapat sitt hem.

R: Det fanns ju ingenting när vi flyttade utan dom möblerna som min sängkammarmöbel, som min mamma inte tyckte om. Så det var där. Faktiskt det är sant. Enormt stora. Du får se det en gång (S: Ja, nån gång) ja, och passa in till modernt och samhälle. Som hon fick lämna ju då Österrike under dom omständigheterna jag berättat förut. Då tyckte hon det var lika bra att lämna dom i Wien i förvar och hennes föräldrar skulle bevaka dom. Då lyckades dom. Sen när mamma kom tillbaka till Wien hade hon ju ingenting annat. Hyrde hon en våning så kunde hon möblera faktiskt en våning med sängkammarmöblerna. Hahaha (S: Haha) Så det är det, också när jag inte hade möjlighet.

S: När kom dom hit? Hur kom dom hit? När kom dom till Sverige, möblerna?

R: När mamma flyttade hit sedan.

S: Så då blev det.

R: Och då, då fanns det plats för dom. Då kom dom hit. Så dom var då kvar i Wien (S: Ja) och mamma möblerade lägenheten med dom, men jag tror hon hade inte plats för den stora garderoben. Men i all fall, så att min man han hjälpte henne att ta hit alltihopa. Hon möblerade sin lilla lägenhet och det andra hade han i förvar här i källaren och nu har jag tagit upp alltihopa.

Tidigare hävdade jag att Rakels pappa ersattes av hennes andra make Aram, att det var via dem som det judiska löpte. I det här avsnittet ser vi att Rakels mamma ofrivilligt blivit stadd att förvalta det judiska, innan denna länk mellan Rakels pappa och Aram är etablerad, och att det är Aram som hjälper henne att föra möblemanget till Stockholm och till Rakel. Jag kan inte låta bli att undra om tidpunkten då Rakel och Aram började berätta om sitt judiska ursprung sammanfaller med tidpunkten då Rakels mamma och möblemanget anlände till Stockholm. Rakel poängterar också som vi minns att Aram och hennes pappa hade likadan barock smak och inte modern som hennes och mammans. Intressant här är också att de delar, som inte ryms i mammans bostad i Stockholm, magasineras i källaren i huset där Rakel och Aram bor. När sedan Aram dör tar Rakel upp möblerna från källaren. Det är som om möblerna nu symboliskt får ersätta både mamma och maken.

Det är också intressant att Rakel här med emfas poängterar möblernas storlek. Hon har nu verkligen försökt att få plats med dem i lägenheten och inte riktigt lyckats. Det är inte förrän några månader efter denna intervju som jag äntligen får möjlighet att se möblerna. Först då tycks Rakel ha hittat ett sätt att kontrollera och presentera det möblemanget för mig.

Möblerna symboliserar inte enbart den judiska släkten och diasporan utan också ett materiellt värde och dessutom det enda materiella värde som inte beslagstogs av nazisterna. Att möblernas utseende är ”borgerligt” tror jag i det här sammanhanget är viktigt, för genom den borgerliga prägelns manifesteras Rakels judiska familjs

tidigare tillhörighet till Österrikes borgerskap, dessutom länkar möblerna Rakel och hennes familj till en tid av judiskt välstånd. Vi minns också att Rakel inleder sina skrivna minnen med att poängtera att Österrike vid tiden för hennes födelse var ett fattigt land och att henne släktingar hade med sig mat när de kom dit och att de var delaktiga i att skapa landets välstånd.

Att sovrumsmöbeln består av femton delar är inte utan betydelse. Delarnas olika funktioner gör att de kan placeras på andra platser än i ett sovrum, de tycks på så vis fylla alla aspekter av ett judiskt liv. De många delarna möjliggör också rent praktiskt en spridning på samma sätt som fysiska människokroppar kan vara spridda i det geografiska rummet. I den judiska diaspora, som Rakel tecknar, hör människorna hemma inom familjen, snarare än på en geografisk plats. Detsamma tycks gälla möblerna. Här erbjuder dock Rakel bådadera för möblerna; en trygg fysisk plats och tillhörighet genom familjelikhet. På så vis representerar Rakel hemlandet (moderlandet). Hon har skapat en plats där möblerna och de judiska släktingarna (döda som levande) åter kan förenas. Objekten blir förbindelser med förflutna platser, historier och genealogier och betecknar frånvaron av andra människor, platser och miljöer, skriver Sara Ahmed (2011:164). På samma sätt som hemlandet inte existerar på något annat vis än i en mytisk värld kan inte heller objekten framkalla de svunna världarna utan bara vara delar av det nya som skapas, på så vis är de till sin karaktär diasporiska. De bär på berättelser länkade till många olika vägar eller orienteringar. Vägar som möts och bryts på den plats i nuet där de placerats.

Hemmets gränser

För att kunna skapa ett hem krävs att man har kontrollen över ett territorium. I definitionen av ett hem ligger också att det finns något som inte är hemma, att hemmet är en plats man kan lämna och komma till, att där finns en gräns man passerar, en gräns mot något annat (Löfgren 1996:70). Var går då gränsen för hur långt Rakels hem sträcker sig? Var tar Sverige över och tvingar Rakel in i andras kategoriseringar? I det följande ska jag resonera kring dessa frågor.

En bekant till Rakel bor i samma fastighet som Rakel. När Rakel första gången kom på besök till fastigheten blev hon väldigt förtjust.

Och jag kom in i entrén. Det var precis som vårt hus i Wien där vi bodde. Vi bodde ju också mitt i stan. Det var samma entré, nästan, och dörren var ungefär samma, bara det var mörkt. Här är det ljust trä. Och sen några trappor och hiss, precis samma hiss.

Fastigheten i Stockholm var en kopia av den i Wien, där Rakel växt upp. Hon försökte övertala Aram att flytta till fastigheten, men han var motsträvig, han tyckte att de hade det bra där de bodde. Rakel sade till honom ”Jag gör i ordning våningen. Tycker du om det, okej. Om inte, så får det vara.” Hon berättar att hon var så nervös. Två veckor innan de skulle flytta sa han okej, och en kort tid efter flytten sa han till henne att det var det bästa hon gjort. De fick ett par underbara sista år tillsammans i våningen avslutar Rakel sin berättelse.

Om vi symboliskt betraktar fastigheten med porten, trappuppgången och hissen som Rakels ursprungliga barndomshem, som ett litet förflutet Wien, och möblemanget som deras gemensamma judiska arv, det som binder dem och deras spridda släktingar samman, ser vi hur Rakel mitt i Stockholm och Sverige skapat ett

tryggt hem där de centrala ingredienserna i hennes identitet och liv finns med.

Idén om rum som något dynamiskt och levtt är numera väl-etablerad (Klein 2002:6). Sara Ahmed föreslår att vi tänker på rum genom orientering, då kommer vi att kunna ta fasta på hur rumslik perception blir betydelsefullt och får materiell riktning. Allt rum är inte relativt vår position. Rummet beror inte bara på var vi är lokaliserade, en sådan modell skulle förutsätta subjektet som det som håller rummet snarare än det som hålls av rummet, skriver hon (2011:156). Överfört till Rakel menar jag att gränserna för den rumslighet hon skapat som ett hem för sig själv och maken Aram, går vid porten till gatan. Utanför denna är rumsligheten inte längre en rumslighet sprungen ur hennes förkroppsligade position, utan i bästa fall en överenskommen rumslighet i vilken Rakel kan röra sig fritt, i sämsta fall en rumslighet dikterad av andra än Rakels orientering i världen. Ahmed skriver att eftersom det sociala till stor del är överenskommelser om hur vi mäter tid och rum, kan sociala konflikter ofta upplevas som att man är tidsligt, såväl som rumsligt, i otakt med varandra (Ahmed 2011:155-156). Som jag visade i förra kapitlet om vithetspraktiker är att passera obemärkt, inte alltid ett resultat av att man automatiskt passar in, istället är det ofta en medveten anpassningsprocess och ett slags hanterande av det faktum att man lever i rumsligheter orienterade efter andra kroppar än den egna. I Rakels fall är inte den rumslighet hon möter utanför fastighetens port en förlängning av hennes åldrande judiska kvinnokropp.

Etnologen Orvar Löfgren påpekar att det moderna hembegreppet skapades i borgerliga miljöer, vilket gav hela begreppsvärlden kring hemmet en klassspecifik laddning (Löfgren 1996:70). Förmågan att skapa hem tillskrevs vissa och inte andra. Det var det vita borgerskapet som hade denna förmåga och kvinnans uppgift var att skapa en trygg och behaglig miljö fri från offentlighetens krav. Följaktligen kom dessa föreställningar att präglade dåtidens livsmanus. Att skapa hem, nationella och andra, ses dock fortfarande ofta som en kvinnoyrke

(Ahmed m fl 2003:5). När Rakel berättar om hur det gick till när hon skapade ett nytt hem åt sig själv och maken Aram framgår att detta skapande föll på hennes lott.

Aram var till en början mycket tveksam, kanske tyckte han att fastigheten hade alltför österrikisk borgerlig och vit prägel eller att lägenheten var för liten eller för stor. Kanske tyckte han att de var för gamla för att bryta upp och börja på nytt, att det var ett avbrott i deras livslinjer. Det avslöjar inte historien, dock kan vi konstatera att Rakel lyckades i sitt uppsåt att skapa ett tryggt och harmoniskt hem för sig själv och maken att åldras i. Att uppleva trygghet på en plats har egentligen inte med den fysiska platsen att göra, utan handlar snarare om vad platsen symboliserar. Man kan uttrycka det så att en plats är en väv av mening (Tuan 2008:182) till vilken man är orienterad känslomässigt. Av en plats dit Aram inte var orienterad skapade Rakel ett hem att återvända till, för Aram att omorientera sig mot.

I termen migrationen ligger ofta en föreställning om att migranter lämnat sina hem bakom sig och på så vis även känslor av trygghet och tillhörighet förknippande med hemmet, och att de efter migrationen söker olika sätt att återskapa det trygga hemmet. Livsmanuset dikterar att människor föds i trygga hem. I denna tankefigur ingår att hemmet är en plats som bygger på blodsband, familjelikheter och känslor av naturlig tillhörighet. Hem är dock inte alltid något man lämnar bakom sig, som diasporaforskningen ofta gör gällande (Ahmed m fl 2003:8). Erfarenheter av queera liv visar också att så inte behöver vara fallet, riktningen kan vara den omvända, då de ofta anser sig tvungna att lämna hemmet för att förverkliga sig själva (bli sig själva). Sociologen Anne-Marie Fortier menar att för dem som identifierar sig som queer är det vanligt att känslor av trygghet skapas i riktning från ursprungsfamiljen och hemmet. Hemmet placeras då inte i det förflutna, som något man har lämnat, utan i framtiden som någonting man är på väg till (Fortier 2003). Hemmet är då resans mål och inte dess början, en destination, snarare än ett ursprung. I Rakels levnadsberättelse framgår att båda riktningar kan vara lika relevanta och upprätta känslor av

trygghet (och frihet). Rakel är orienterad både ifrån och till det hem, eller hemland, hon en gång lämnade. Hon vill inte ha något att göra med Österrike eller Wien, där hon växte upp. Denna plats har hon lämnat i dubbel bemärkelse. Dock har hon åter orienterat sig mot den byggnad där hon växte upp i Wien. Rakel tar vissa tider (1880-tal och 1930-tal) och vissa rumsligheter (barndomshemmet i Wien och staden Czernovitz) och återskapar dem i andra tider och på andra platser med hjälp av ting och berättelser.

Hemmets inredning

När jag började förstå betydelsen av möblemanget i Rakels berättelser och liv bestämde jag mig för att ställa fler frågor till henne om hur hon inrett sitt hem och om vilka saker i hemmet som hon ansåg var viktiga. Det rum där intervjuerna skedde är inrett i ljusa färger med sjuttonhundratalsmöbler, stora sirligt mönstrade porslinskrukor med gröna och blommande växter, fodrade ljust mönstrade gardiner draperade med vackra omtag, glasbord och glasskåp med porslinsföremål (bland annat en dansande ballerina) och en mycket stor ljus orientalisk matta. Detta rum visade sig vara Rakels favoritrum, trots att hon hävdade att det inte helt var inrett efter eget tycke och smak.

Detta rum, hädanefter kallat Rakels rum, är ett hörnrum som gränsar till två rum, ett på vardera sidan. Vid de flesta intervjutillfällen har dörrarna till dessa rum stått öppna mot Rakels rum. I det ena av dessa förvarades, under den första intervjun, någon del av möblemanget. Detta rum har jag aldrig varit i, men jag uppfattar det som ett slags umgängesrum och en förlängning av Rakels rum. När jag frågade Rakel fick jag veta att det är ett gästrum. Det andra rummet, som också gränsar till Rakels rum, är placerat i riktning mot pigkammaren och har en mycket mörkare färgskala än Rakels rum. Där finns en tv, några till synes bekväma fåtöljer, ett lågt rökbord, ett större bord belamrat med buntar av papper och fotografier, en soffa täckt med en

stor brokad, ett par, tre överlappande persiska mattor i röda toner och ett par lägre fyllda bokhyllor. I fil med Rakels rum och detta rum ligger (ännu ett steg närmare pigkammaren) en matsal med ett centralt placerat stort mahognybord omgivet av klädda stolar och med en låg avställningshylla längs hela ena väggen, mönstrade tapeter och även här en stor orientalisk matta.

Rakel beskriver tv-rummet som maken Arams rum. Det här var hans stil, säger hon. Det var här han var, det var här han såg på kvällsnyheterna, talade i telefon, väntade på middag, drack whisky och rökte cigarr. Det här murriga tyckte han om, berättar Rakel. Fönstren i rummet är fördragna med mörka gardiner och på den motsatta väggen hänger en stor oljemålning av en känd svensk konstnär, aktiv vid förra sekelskiftet. Rakel berättar att tavlan är hennes käraste ägodel. Hon har nyligen köpt den. Det var när Aram dött, som hon såg tavlan och mitt i sorgen blev lycklig av den. Hennes döttrar hade uppmuntrat henne att köpa den. Så det hade hon gjort och nu njöt hon av den.

Migranternas hem liknar ofta ett slags minnesmuseum, skriver antropologen Michael Jackson. Men snarare än statisk uppvisning karaktäriseras de av interaktion, skriver han vidare (Jackson 2002:72). Detta stämmer väl med Rakels hem. Varje rum får också symboliskt representera en person eller en aspekt av hennes identitet. Hörnrummet där jag intervjuade henne var det rum som i högsta grad representerade Rakel. Där var det framförallt hennes europeiska österrikiska blonda tillhörighet som kom till uttryck. Det ena av de angränsande rummen fungerade som en förlängning av detta tema, men där var en av de judiska möblerna placerade. I det andra angränsande rummet kom Rakels döde make Arams person till uttryck, inte bara i färgval och inredning, utan även i de funktioner rummet hade i form av tv, rökbord samt arbetsbord för pappersarbete och fotosortering. Det var förmodligen ingen slump att när jag vid ett tillfälle var på besök satt Rakels äldste son i just detta rum med tv:n påslagen på hög volym. Rakel berättade också att Aram alltid såg på kvällsnyheter.

Intressant är även att Rakel i detta rum placerat sin senast införskaffade ägodel, en målning av en känd svensk konstnär. Valet av placering är troligen inte estetiskt, med tanke på målningens kulörer, inte heller tycks det handla om att få visa den för andra eftersom den inte är synlig från den plats där jag utförde intervjuerna eller när man stiger in i våningen. Istället är den placerad så att den hamnar i Rakels blickfång, när hon i sin ensamhet (en stor del av dagen) sitter vid det stora bordet och sorterar bland papper och fotografier. Sara Ahmed skriver att ta plats är att få tillgång till någonting (Ahmed 2011:140). Rakel får genom målningen av den kända svenska konstnären tillgång till det svenska kulturarvet och tar på så vis plats som svensk.

Rakel har ofta påpekat att det är viktigt för henne att städa upp efter sig så att hon inte blir ett bekymmer för sina barnbarn och barn efter sin död. Det har hon vid upprepade tillfällen anförtrott mig. Hon har också frågat mig om råd hur hon ska förvara äldre fotografier och kopiera andra. Min mamma kallar den sysselsättningen (ganska cyniskt) för dödstädning. Och kanske är det vad Rakel gör när hon i sin mans favoritrum sitter vid det stora bordet med blicken riktad mot oljemålningen.

Rullatorer och skridskor

Genusforskaren Donna J Haraway är kritisk till alla försök att essentialisera kvinnor och förklara (eller upphäva) underordning med hjälp av naturförklaringar. Hon påpekar att alla gränser mellan djur, människor och maskiner, liksom alla förklaringar och beskrivningar av vad en människa är, i sig är konstruktioner och att de just därför alltid kan se annorlunda ut (Haraway 1991). Maskiner och vår tids informationsteknologi möjliggör nya sätt att leva och att vara människa på, och visar just på vårt beroende av maskiner och djur för våra liv. Detta visar i sin tur på behovet av att upphäva gränserna mellan subjekt och objekt, mellan vad som ges agens och vad som

anses passivt. Även om vi med vårt förnuft vet att en dator inte agerar, upplever vi ju ofta att den gör just det, liksom vi ofta använder datorn som en förlängning av oss själva. Vi träder ut, eller in i, cyberrymden via datorn. Den erbjuder oss en möjlighet att beträda nya rum och ger oss på vis nya möjligheter att vara de vi vill vara, att orientera oss. Likaväl som den också begränsar och styr vad vi kan vara, hur vi kan orientera oss. Hur vi interagerar och blir till delar av de ting vi omger oss med är ur ett sådant perspektiv en maktbemängd process. I det följande ska jag ta fasta på hur Rakel interagerar med de föremål hon omger sig med och den rumslighet hon rör sig i. Hur orienterar materialiteten och rumsligheten henne och hur kommer det i uttryck i hennes berättelser?

Överfört till Rakels liv formar tillgången och utformningen av de hjälpmedel hon har tillgång till hennes liv. När Rakel rör sig i sin lägenhet tar hon hjälp av sin rullator, i den förvarar hon en sladdlös telefon, penna och papper, glasögon, näsdukar och en liten sax. De första gångerna vi sågs gick Rakels med käpp, sedan avlöstes käppen av en rosafärgad rullator, som Rakel var mycket förtjust i, men som tyvärr var väldigt tung och klumpig och därför svår att rulla över lägenhetens alla trösklar. Själva lägenhetens utformning begränsar och möjliggör således Rakels rörelser. Lägenheten kan sägas interagera med rullatorn, som är en slags förlängning av Rakel, en begränsning och en möjlighet.

Nu har Rakel en ny nättare rullator i stål och trä med en rymlig korg framtill. Hon visar mig att den är så lätt att hon kan lyfta den av egen kraft. Denna demonstration synliggör hur Rakel med den nya rullatorn på nytt erövrat kommandot över sina rörelser i rummet. För Rakel har det blivit alltmer besvärligt att röra sig, därför är det numera sällan hon kommer ut. Trots det får rullatorn inte följa med utomhus. Då tas istället käppen i bruk och för att Rakel ska orka promenera med käpp måste hon vara ordentligt utvilad och gärna ha sällskap.³²

Att kunna röra sig, att ha kontroll över sin kropp och dess rörelser i rummet, är viktigt för människans agens, viktigt för att känna sig

som en självständig och fri individ. När jag intervjuar Rakel första gången aktualiseras detta tema, men då från en annan synvinkel. Så här berättar Rakel bland annat om sina första tonår i Wien:

R: Och så åkte jag skridskor. Jag älskade att åka skridskor. Kom jag till skridskoplatsen och där med stora bokstäver JUDEN VERBOTEN. Det är förbjudet för judarna. Det var en sådan chock. Det är en bagatell, men det var en sådan chock. Du kan inte tänka dig.

S: Vad gjorde du då?

R: Bara tittade på det, stirrade på det och gick hem. Men jag var, jag var, jag kunde inte prata på flera dagar. Och sen började samma sak i skolan också, men det först skridskoplatsen. Direkt, direkt faktiskt efter Anschluss. Så att jag gick med mina skridskor och jag älskade musik och dansa till. Så det, det var väldigt svårt. Det var konstigt att det var så svårt. När du tänker vad andra har varit med om.

Här reflekterar Rakel över att det var konstigt att det var så svårt för henne att bli nekad skridskoåkande, ”en bagatell”, speciellt med tanke på vad andra judar fick vara med om. I de skrivna minnena nämner Rakel inte skridskohändelsen. Hon skriver överhuvudtaget väldigt lite om tiden direkt efter Anschluss. Kanske är det en alltför smärtsam period att berätta om. Så är till exempel Wien fortfarande förknippat med händelserna som utspelade sig då och de känslor Rakel då kände. Hon har varit på besök där ett par gånger men gatorna är för alltid förknippade med hemskheterna, med vad ”österrikarna gjorde mot oss”, säger Rakel och så visar det sig vara för flera andra (se t ex Lomfors 1996:236, Kaplan 2003:249).

Att bli fråntagen möjligheten att åka skridskor är kanske som Rakel säger en bagatell, men sedd i ljuset av alla de restriktioner och förbud som drabbade judar vid samma tid får skridskoåkandet symbolisera hela den smärtsamma process det innebar för henne att

bli fråntagen möjligheten att röra sig och därmed rätten till ett självständigt och fritt liv (jfr Frank 2005:211, Kaplan 2003:141ff). ”Du kan inte tänka dig” säger hon till mig och då tror jag hon talar om allt det som drabbade henne och andra judar.

Sara Ahmed skriver att världen är tillgänglig som ett rum för handling, men att bara den kropp som är på rätt plats kan röra sig utan friktion (Ahmed 2011:130). Utan förvarning har Rakel, när hon kommer till skridskobanan, blivit en kropp på fel plats. En plats som tidigare lät hennes kropp breda ut sig i rummet i rörelser till musik är nu stängd för henne. Ahmed skriver också att görandet inte beror så mycket på inre förmåga som vi ibland förleds att tro, eller ens på benägenhet eller vana, utan snarare på i vilken mån världen är tillgänglig som ett rum för handling, ett rum som förlänger de kroppar vi har (ibid). Besitter vi inte dessa kroppar är rummet stängt för oss (och en påminnelse om våra påstådda brister) alldeles oavsett våra intentioner.

Rakel berättar också att hon inte ”kunde prata på flera dagar”, sedan hon sett skylten JUDEN VERBOTEN. Hon tystnade bokstavligt och tystades bildligt. Skylten fungerade som en absolut stoppsignal och ett oöverstigitligt hinder för Rakel på hennes livslinje. Denna upplevelse av att tystas delar Rakel med flera andra överlevare. Och kanske fortsätter man att vara tyst om man en gång tystats? När man tystnar är det också som om livet avstannar och blir utan rörelse. Inträder en väntan på att livet ska börja igen. Av de få som överlevde Förintelsen gjorde flera det just genom att gömma sig, genom att i tystnad glömmas bort. De fick inte synas och inte höras (Kaplan 2003:193ff). Att återta ordet efter sådana erfarenheter är, som jag skrev om Miriams minnen, också att återta sin identitet, sin rörelse, sitt liv. Som framkommit i förra kapitlet kan man också delta i ett slags kollektivt tystande genom att inordna sig och passera som vit. Att passera innebär dock en rörelse, även om den är i oönskad riktning och hindren är inte oöverstigliga, som skylten JUDEN VERBOTEN var för Rakel i 1930-talets Wien.

Rullatorn möjliggör rörelse och parallellerna till Rakels berättelse om skridskorna är intressant. Att befinna sig i rörelse, att ha möjligheten att röra sig fritt, är grundläggande för upplevelsen av att vara människa. Vi straffar ju den som bryter mot våra gemensamma lagar genom att begränsa personens rörelser. Likaså ökar möjligheten till rörelsefrihet med ålder, för att sedan åter avta. Det lilla barnets rörelser regleras och kontrolleras till dess barnet har inkorporerat och gjort dessa begränsningar till en del av sig själv och på så vis kan kontrollera sina egna rörelser, alltså att vara vuxen. Kanske har detta med rörelsens betydelse också kopplingar till sambanden mellan liv och berättelse. Att berätta är att leva och att leva är att berätta och på så vis att finnas till. Själva berättandet innebär en form av rörelse, en riktning, berättande är på väg och rör sig framåt, bakåt eller i andra riktningar. Att stanna och inte längre vara i rörelse, är även här att tystna, och att inte längre finnas till.

Rörelsen kan inte heller ta vilken riktning som helst. Den måste leda någonstans, leda i önskvärd riktning och följa ett upptrampat spår, med andra ord en viss normerande (och rak) väg. Vissa rörelser kan inte heller ske när som helst, de måste ske "i tid", vid rätt tillfälle. Skridskoåkande till musik är något en ung kvinna kan ägna sig åt, kanske är (eller var) det däremot inte ett lämpligt tidsfördriv för exempelvis en medelålders man. Men för en borgerlig tonårskvinna i Wien på 1930-talet var det ett förväntat och önskvärt sätt att röra sig på. Om nazisterna vid samma tid förbjudit Rakel att använda rullator hade det inte haft samma inverkan på hennes liv och förmodligen inte fått henne att tystna. Intressant är att de överlevande ofta berättar om skridskoåkande och om cyklar och cyklande.

Pedagogen och psykoanalytikern Suzanne Kaplan skriver om överlevares berättelser att "både att cykla och att åka skridskor /.../ kan uppfattas symboliskt som ett sätt att röra sig snabbt, som att känna friheten" (Kaplan 2003:144). I Rakels levnadsberättelse åskådliggörs temat också i beskrivningen av hennes pappa, som kom cyklande från Czernowitz till Wien. Pappan kom till Österrike i rörelse,

som en fri man. Här symboliserar således cyklandet samma typ av rörelsefrihet som skridskoåkandet. Det är ungdomens möjlighet till rörelse, till att växa upp och ta sig framåt på den upptrampade väg där andra gått före dem, som nazisterna hindrar. Nazisterna stoppar Rakel och hennes judiska generationskamrater från att följa sina livsmanus. De bryter deras livslinjer.



Religionsvetaren Daniel Andersson skriver att judar firar bibliska händelser under vandrigen från Egypten, men ingen firar att man kommit till det utlovade landet (Andersson 2008:29). På så vis kopplas utopin om hemlandet till rörelse och kanske även till en orientering som bygger på rörelse. Möjligen gäller detta alla orienteringar, men kan vara mer accentuerat när det gäller judiskt liv, speciellt om man länkar detta till legenderna om "den vandrande juden".³³ Ur ett sådant perspektiv är det manus som ger Rakels liv orientering och präglar hennes levnadsberättelse, ett manus som förutsätter rörelse och som kopplar samman liv och rörelse. Vi ser också hur platserna där Rakels befinner sig och tingen hon omger sig med och använder, både begränsar och möjliggör hennes liv (och rörelser) och på så vis också formar hennes levnadsberättelse. Detta synliggör också hur materialitet och berättande är förenade processer som löser upp dikotomier mellan objekt och subjekt. I Rakels berättelser är möbler judiska och i hennes liv ger skridskor och rullatorer henne agens.



Att vara hemma

Boken igenom har jag velat visa hur Rakel, Miriam och Nadia när de gestaltar sina erfarenheter som judinnor förhåller sig till ett slags livsmanus. Dessa manus är, som jag skrivit, strukturerande för deras livslinjer, för de vägar de väljer i livet och för hur de berättar om dessa. Det har även framgått att manusen består av upprepade berättelser och också reproduceras just genom upprepning. Ju mer ett manus efterlevs, ju mer normerande framstår det.

Judith Halberstam menar att den obligatoriska heterosexualiteten bekräftas och upprepas på alla samhällsliga nivåer och motiveras i sin förlängning nationellt (2005). Enligt Benedict Anderson, socialantropolog och statsvetare, beskrivs nationer i termer av släktskap (t ex moderland och patria) eller hem (t ex Heimat och hemland), vilket antyder sammanslutningar som människor är "naturligt" knutna till (Anderson 2006). Nationer är på så vis konstruerade med hjälp av familje- och hushållsmetaforer och "kvinnan" eller "modern" fungerar både som det symboliska centret och gränsmarkeringen (McClintock 1995:354). Kvinnors kroppar är alltså viktiga i nationalistiska diskurser, men fungerar inte bara som sätet för biologisk reproduktion av nationen, utan också som förkroppsliganden av ett gemensamt förflutet.

Trots att judenheten inte utgör en nation i traditionell bemärkelse, präglas de judiska kvinnornas livsmanus av den centrala roll moderskapet har när det gäller att skapa gemenskap både i det förflutna och i framtiden. Som framgått tidigare är Rakels och Miriams levnadsberättelser orienterade mot och strukturerade av moderskap. Här vill jag därför fördjupa analysen av hur Rakel länkar moderskap

till hemskapande och till andra sätt att höra hemma. Avsikten med kapitlet är att lyfta fram de meningsbärande relationerna mellan mat, språk, hemland och moderskap.

Hem och mat

Att skapa hem handlar om omskapandet av *soils of significance*, skriver författarna i inledning till antologin *Uprootings/Regroundings* (Ahmed m fl 2003:9). När Rakel skapar sig ett hem är det således inte enbart med hjälp av föremål, i denna process ingår också att återerövra och omvandla vanor, namn och historier. Dessa utgör alla fragment som föreställs vara spår av en hemlik helhet i andra tider och på andra platser. Att skapa hem är således att skapa både det förflutna och framtiden med hjälp av det närvarande (ibid). En central aspekt av detta hemskapande är att tillaga och äta mat.

Inom judendomen är, som jag skrev inledningsvis, att hålla kosher ett sätt att skapa länkar till Gud och till andra av judisk börd. Rakel håller inte kosher, men talar i beundrande ordalag om dem som gör det.

För det är mycket jobbigt och dyrt är det. För det är dyrare än svensk kött och så. Och jobbigt. Det är jobbigt. Finns en liten affär på Nybrogatan. Och där ska man då handla det. Dom bor ju runt om i Stockholm överallt. All respekt för dem.

Rakel säger att hon kanske skulle hålla kosher om det inte var så jobbigt och mödosamt med inköpen. Hon hedrar dock vissa av reglerna, som till exempel att undvika skaldjur och att inte äta fläskkött. När hon vid ett tillfälle talar om hur hennes familj förhöll sig till judendomen då hon var barn säger hon att hennes ”pappa hade religiösa känslor” men att de ”ät vad som helst”. Rakel kopplar här samman religiösa känslor och ätande och förklarar att pappan hade religiösa känslor, trots att han inte höll kosher. Några sekunder senare

ursäktar hon indirekt sin far genom att beskriva att det är kvinnorna som har ansvaret för att hålla kosher. Hon pratar då om Arams släktingar i Storbritannien.

Dom är starka kvinnor. Såg du någon gång den där filmen, grekiska bröllopet? Som han säger att "Han är huvudet, men hon vrider halsen". (Skrattar) Det är precis, precis så. Mmm. Men de är väldigt fina, men det är lite religiösare. Jag har mycket respekt för dem. Och det är inte lätt att göra det här.

Rakel frågar mig om jag sett filmen *Mitt stora feta grekiska bröllop* (2002) som är en romantisk komedi där mötet mellan amerikansk och grekisk kultur skildras genom en kärlekshistoria. I filmen porträtteras de grekiska kvinnorna som mycket handlingskraftiga och styrandet, vilket sammanfattas i uttrycket "mannen är huvudet, men kvinnan vrider halsen". Här påpekar Rakel att Arams kvinnliga släktingar påminner henne om kvinnorna i filmen. Det är egentligen kvinnorna som bestämmer, även om männen tror att de gör det, säger hon indirekt.

Av citatet ovan framgår att ansvaret för att hålla kosher, liksom hemskapande, faller på kvinnornas lott. Kvinnan får i metaforisk och bokstavlig mening reproducera religionen. Hon föder dess barn, mättar dess magar och erbjuder en trygg plats av tillhörighet. Hon är moderlandet (Gopinath 2003:137ff). Vi minns hur Rakel beskriver sin farmor som en "very tall, beautiful, strong and proud woman". När männen flydde till Österrike under första världskriget och Ryssland invaderat Czernovitz, stannade farmodern kvar och försvarade deras hus och fabrik. För det blev hon respekterad, inte enbart av sin judiska släkt, utan också av de ryska soldaterna, berättar Rakel. Den starka kvinnan och modern återkommer också i beskrivningarna av Rakels mamma och Miriams indirekta beskrivningar av sig själv. Min poäng är att dessa hämtar sin näring bland annat ur de bibliska berättelserna om den starka stammodern Sara.

Ur ett perspektiv är att hålla kosher också att hålla linjen rak, att utföra moraliska handlingar, att behålla orienteringen mot det judiska och att aldrig ursäkta eller dölja sin judiskhet. I boken *Judisk mat i svenska kök* skriver de tre kvinnliga författarna att det fallit på kvinnans lott att se till att kosherreglerna efterlevs. De påpekar också att på jiddisch finns uttrycket *bal-a-boste*, som betyder husets ägarinna och som innebär en komplimang till en duktig husmor. Detta uttryck i kombination med *die jiddische Mamma*, en mamma som oroligt ser till att mätta allas munnar och försäkra sig om att ingen går hungrig, speglar väl moderskapets centrala roll i judiska kretsar och de intima band som finns mellan mammor och mat. Måltiden är också en viktig samlingspunkt för familjen och genom måltiden och maten upprätthålls de judiska traditionerna och ritualerna (Fried m fl 2003:26-29). Dessutom har mat en sällsynt förmåga att återkalla och aktivera minnen och på så vis fungerar mat och måltider som en länk till det förflutna och pekar i riktning mot framtiden. Maten fyller liknande funktioner som sovrumsmöblemanget och vigselringarna gör i Rakels levnadsberättelse.

Trots att Rakel har möbler och vigselringar att minnas med och genom, och att hon inte håller kosher, är maten och själva ätandet mycket viktigt för henne och en central aspekt av hennes sociala liv. Vi minns också att Rakel inleder sina skrivna minnen till barnen med att hon lovat dem att skriva en kokbok. Vid varje intervjutillfälle med Rakel har jag bjudits något att äta. Oftast har det varit några kakor och en kopp te, men jag har också blivit bjuden på en smörgås, choklad och karameller. På den första intervjun bjöds jag tre sorters kakor, en var köpt, en var bakad av Rakel och den tredje var bakad av judiska släktingar i Storbritannien. Rakel rådde mig att pröva den kakan först. Hon talade om för mig att kryddningen nog skulle ge mig associationer till julen, men att de för hennes släkt var kryddor som man åt hela året. Hon talade därefter en stund om det bekymmersamma med att hennes döttrar ofta gick på dieter och att de därför inte åt den mat hon brukade bjuda dem på. Kanske är denna oro också relaterad till

andra världskrigets brist på mat och svält. Rakel vill till exempel inte att hennes barnbarn ska vara för kortklippta då det ger associationer till koncentrationslägrens rakade huvuden.

Rakel menade att det var viktigt att man åt tillsammans regelbundet och var glad över att de flesta av barnbarnen brukade delta på högtidsmåltiderna hos henne. Den mat som tillagas och äts under de judiska högtiderna har också stark symbolik. Så här berättar Nadia (som inte heller håller kosher) om maten under högtiderna.

På det judiska nyåret Rosh Hashana, tycker jag om att läsa välsignelser över att det nya året kommer, tillsammans med min familj förstås, för det är ju en familjehögtid. Och det har också mycket att göra med att man äter symboliska saker på alla judiska högtider. Att det är viktigt att det finns med, som på Pesach, den högtid som infaller runt den kristna påsken, att jag inte äter bröd under hela den veckan för att minnas att man inte åt bröd under uttåget ur Egypten.

Med orden "Mat är minnen, mat är identitet" introduceras radioprogrammet *Meny* med Mustafa Can sommaren 2012. På Sveriges Radios hemsida går också att läsa att maten "uttrycker vilka vi är och kanske framförallt – vilka vi vill vara." Maten säger "något om våra band bakåt, till föräldrar och ursprung" (*Meny* P1, SR). När den 87-åriga judinnan Katerina Sylberszac och hennes dotter intervjuas av Mustafa Can den 12 juli påpekar dottern att när hennes mamma kom till Sverige hade hon "absolut ingenting" med sig. Recepten som dottern fått ärvt bar mamman "inom sig". Under radioprogrammet lagar de tillsammans rätter som Katerinas mamma brukade laga i byn i Tjeckoslovakien innan familjen splittrades och fördes till koncentrationsläger (*Meny* P1, SR, 12 juli 2012).

Maten fungerar således som en materiell och förkroppsligad länk till sedan länge döda släktingar och historiska berättelser. Som jag tidigare argumenterat är dessa berättelser också konstituerande för de livsmanus Rakel och Nadia i egenskap av judinnor följer. Tillspetsat

skulle man kunna säga att de äter sig en orientering. Mindre dramatisk uttryckt har maten en orienterande funktion eftersom den riktar kroppar smak- och känslomässigt. Ett exempel på hur detta kan gå till illustreras i följande avsnitt ur en intervju med Rakel. Händelsen utspelar sig då Rakel och hennes syster 1939 färdas med barntransporten från Österrike till England.

Det var också ganska spännande när vi åkte från Wien genom Tyskland och genom Holland. Och i Tyskland så gick SS, de gick fram och tillbaka och tittade på oss. Jag var äldsta flickan, fjorton och ett halvt år, inte ens femton. Som hade hand om en grupp flickor. Och så var det en sjuttonårig pojke som hade hand om pojkarna. Och vi var så rädda. Jag kommer ihåg vi satt sådär. Dom mindre förstod ingenting men vi stora. Så vi växlade blickar, den där pojken och jag. Och så kom vi över gränsen till Holland och där stod det Quaker-kvinnor med varm apelsinjuice. Susanne, det var det bästa jag någonsin smakat i mitt liv. Du vet det var sådär, när jag tänker tillbaka så gråter jag nästan. Och vi allihop, och vi spottade tillbaka till Tyskland (skrattar).

Här markerar Rakel och de andra barnen den rumsliga passagen från tyskt territorium till engelskt genom att spotta i riktning mot Tyskland. De vänder sig från Tyskland genom att spotta mot det. Symboliskt spottar de ut det de blivit matade med av tyskarna. Berättelsens vändpunkt förkroppsligas i minnet av den varma juicen som nästan får Rakel att gråta. Juicen länkar kroppsligen dåtid (Rakel gråter nästan) och nutid (utropar till mig att juicen var det bästa hon någonsin smakat). I berättelsen är juicen också en materialisering och ett löfte om en bättre framtid för barnet Rakel och kanske ett löfte om att paradiset finns (jfr Rosen 2008:93). I den varma juicen förenas således dåtid, nutid och framtid.

I berättelsen rör sig Rakel och de andra barnen i en riktning samtidigt som andra riktningar, bakåt och bortåt, skapar känslor. Rakel och de andra stora barnen ”var så rädda”, när SS-männens blickar var riktade mot dem, sedan börjar Rakel nästan gråta när

smaken av juicen för henne tillbaka till stunden då deras blickar inte längre kunde kontrollera dem, och slutligen skrattar hon hjärtligt riktad mot mig och synbart lättad över att hon och de andra barnen klarade sig oskadda.

Även om inte Rakel håller kosher är hon, som framkommit, noga med att upprätthålla ett judiskt liv och förmedla det vidare till barn och barnbarn. Hon tar helt enkelt på sig rollen som den som pekar ut riktningen och försöker hålla linjen rak. När Rakel och jag talar om att hålla kosher frågar jag henne om det är någonting hon egentligen skulle vilja göra, men inte riktigt orkar ta sig för. Hon suckar då djupt och gör några sekunders paus innan hon fortsätter.

Det är mycket. Jag vill ha allt i ordning så att när jag går bort en dag, att mina barn inte har sånt där kollosalt arbete efter mig med alla fotografier från släkten. Jag har försökt göra i ordning och skriva på baksidan vad allt är och.

Och jag försöker prata med mina barnbarn så att de vet lite vad livet handlar om, men tyvärr vet du, de måste göra sina egna erfarenheter. Men de uppskattar det, när de kommer till mig./.../Dom vill komma hit våra helger. Det vill de inte missa.

Rakel svarar alltså inte direkt på min fråga om kosher. Istället beskriver hon arbetet med att sortera och ordna fotografier och hennes försök att få barnbarnen att förstå vad livet handlar om. Det är som om att tillreda och äta mat kan liknas vid att ordna fotografier så att efterlevande får den kunskap de behöver. Kanske är det bara olika materiella praktiker med samma effekter? Kanske är Rakels dödstädning, som jag skrev om i förra kapitlet, ett sätt för henne att hålla kosher och det judiska vid liv?

Modersmål och fadersarv

Som jag diskuterade tidigare är berättande, liv och rörelse sammankopplade på så sätt att möjligheten att berätta (tala) möjliggör rörelse, som i sin tur ger liv. Detta samband tycks grundläggande för oss människor, och vi utvecklar språket samtidigt som vi lär sig att gå (Gunew 2003:46). Att Rakel, Miriam och Nadia format sina berättelser med hjälp av stilmedel som orienterar dem (och oss) i vissa riktningar och skapar vissa känslor och inte andra, det har jag visat boken igenom. I det följande vill jag ta fasta på det språk i vilket berättelserna är talade. Jag menar att detta kan ge en fördjupad förståelse för sambanden mellan liv, rörelse och berättande, samt för hur hem och hemmahörighet inte bara skapas med hjälp av objekt, utan även i valet av språk.

Utgångspunkten är att minnen inte är något vi har, utan något vi gör. Minnen är handlingar som förutsätter interagerande mellan sociala aktörer och kulturella redskap (Wertsch 2002). Dessa redskap kan, som vi sett, vara berättelser (historiska och individuella), kroppsliga terapier, mediala texter, teknologier och språk. Ord är formade av, och i, socialt liv och erbjuder sig själva både som minnen och som det språk i vilket vi återkallar dem (Ben-Amos och Weissberg 1999:14). Språket är i sig själv ett system av sociala konventioner och en plats utifrån vilken vi gör våra minnen möjliga och tillgängliga. Språket är således en orientering.

Nadia, som är född i Sverige, talar svenska, engelska, polska och lite tyska. Hennes mormor var jiddischtalande, men lärde inte sina barn att tala jiddisch. Det tycker Nadia är synd och hon skulle gärna vilja lära sig jiddisch, hellre än hebreiska. När jag frågar henne varför, svarar hon att jiddisch är hennes släkts språk och inte hebreiskan, som hon upplever är mycket mer religiöst präglad. Samtidigt har det talade språket inte en så framträdande roll för Nadia, istället betonar hon

kulturen som ett slags språk och kallar judiskheten för ett kulturellt modersmål.

I Sverige är, som nämnts, jiddisch ett minoritetsspråk och den statliga myndigheten Institutet för språk och folkminnen är ålagda att värna minoritetsspråken och fördela medel för revitalisering av dem. Detta har debatterats flitigt och många judar ställer sig frågande till varför jiddisch fått denna status, då språket knappast talas av någon. De menar att det är ett tafatt försök att gottgöra judarna för andra världskriget då många av de judar som mördades var just jiddischtalande. Andra, som Nadia, är positiva till att jiddisch uppmärksammas och att statliga medel avsätts för att hålla språket vid liv. Hon uppfattar det som en symboliskt viktig handling. Att Nadia är negativ till att lära sig hebreiska, förvånade mig något, med tanke på att hon gått i judisk skola och är intresserad av judisk tradition och kultur. Kanske har det att göra med att hebreiskan blev Israels språk och att jiddisch, när staten Israel bildades, ansågs som ett andra klassens språk för de obildade.³⁴ Ur ett sådant perspektiv är Nadias förhållande till hebreiskan ett uttryck för hennes orientering från konflikten i Mellanöstern och Israel. Hon är, som vi minns från tidigare kapitel, orienterad mot det judiska men riktad ifrån Israel och istället mot Sverige.

Miriam's manuskript är skrivet på svenska, trots att svenska inte var hennes modermål och hon inte till fullo behärskade språket. I analysen av hennes manuskript skrev jag att hon undviker presens och att tråda in i berättelsevärlden. Berättelsernas dramaturgi skapas istället med hjälp av direkt anföring. Hennes dotters ord utgör speciellt viktiga citat. Miriam väljer dock inte att citera sin dotter på det språk hon talade. Visserligen skrev Miriam för en svensk läsekrets, men hon mindes säkert händelserna på det språk, eller i det språk, hon en gång upplevde dem. Kanske var hennes val att genomgående teckna sina minnen på svenska ett sätt för henne att undvika att åter beträda det språkliga rum/hem hon en gång för alla lämnat. Kanske återvände

hon inte till detta rum förrän i sin död, för det var ju ett rum präglad av död.

Rakels minnen är skrivna på engelska, intervjuerna med henne är på svenska. Tyska vill Rakel helst undvika att tala eftersom hon associerar språket med de dåliga tiderna i Wien och vad nazisterna gjorde mot judarna. Som vi minns nämner hon ibland texter på skyltar eller vad hennes far sagt till henne på tyska. Förövrigt håller Rakel sig till svenska, och lite engelska, under intervjuerna. Hon berättar att det ibland händer att hon drömmer på tyska och att det gör henne arg (jfr Rosen 2008:104, 106).

Som historien visar är ett sätt att dominera en grupp människor att överta eller förbjuda deras språk. Med sådana strategier koloniserar gruppen (Schwarz 1999:25). Attacker på språket är att betrakta som materiella manifestationer av attacker på minnet, samtidigt som det är språket som behåller spåren av det förstörda minnet, skriver litteraturvetaren Gabriele Schwab (2010:49). Ur ett sådant perspektiv har nazisterna under andra världskriget övertagit den tyska som Rakel talade när hon växte upp och skadat de minnen hon har av sin barndom. De förbjöd henne inte att tala wienertyskan, men ockuperade den och gjorde så att Rakel inte längre kunde känna sig hemma i den (jfr Doron 2011:72-73). I det avseendet är språk att betrakta som rum. Rum förlänger vissa kroppar och inte andra. I det här fallet kom Rakel, genom nazisternas övertagande av wienertyskan, att känna sig obekväma i den. Wienertyskan var inte längre hennes hem.

Litteraturvetaren Sneja Gunew skriver att språket är den mest portabla av alla accessoarer. Men det handlar inte enbart om något som är lätt att bära med sig, det handlar också om att språk är förkroppsligat (Gunew 2003:41-42). Det formar ett kroppsligt rum, ett rum där man känna sig hemma, eller som i icke-inhemska språk; främmande. När man lär sig att gå och röra sig fritt, lär man sig också att tala och språket man då lär sig blir det första hemmet. Detta är också ett hem som människan potentiellt kan bära med sig hela livet, det blir ett slags portabelt hem. Överfört till bokens diskussioner kring

livsmanus och livslinjer är detta språk linjens början. När då nazisterna genom Anschluss ockuperar Österrike så koloniserar de inte bara platsen Wien, utan också det språk där Rakel hör hemma. Rakel flyr därför inte bara hemlandet utan också hemspråket. Det nya land hon kommer till är England. Rakel berättar om när hon och hennes syster anländer. De ska bo hos var sin familj.

Så kom min systers familj och sa till mig "Din familj är bortrest". Jag kunde knappast engelska, inte förstod jag mycket. "De är bortresta över helgen så vi har lovat ta hand om dig också". Och när helgen hade gått då tyckte de, de ville behålla mig också. Jag sa till dig att jag hade en skyddsängel. (S: Jaa) Och de hade stort bråk med den andra familjen, men de sa till mig "Ett villkor: du får inte prata tyska med din syster, bara engelska". För den lilla flickan där kunde känna sig utanför och det kunde jag lova, men det var inte lätt. (Skrattar högt) Jag tror jag kunde säga "yes" och "no", "thank you very much", "good morning", "good evening". Ungefär så och lite grand "please, can I have this" och så. Men det gick bra. Efter två månader talade jag flytande engelska.

Här framkommer att Rakel faktiskt tvingades att överge sitt hemspråk för att få lov att bo med sin yngre syster. Valet stod mellan systemen och wienertyskan. Hon valde systemen och det nya främmande engelska språket och sedan dess har hon varit orienterad mot och med detta språk. Hon har förkroppsligat det främmande och skapat ett rum för känslor av hemmahörighet i det engelska språket. Intressant är att Rakel hållit kvar vid engelskan, trots att hon tvingades fly även från England vidare mot Palestina. Kanske har det att göra med att det var det språk hon och maken Aram talade med varandra. Kanske har det att göra med att språket, efter århundraden av kolonialism och spridning blivit diasporiskt.

Lägg märke till att Rakel mitt i berättelse vänder sig mot mig och säger att hon alltid haft en skyddsängel. På så vis länkar hon denna berättelse till båtfärden på Pro Partia och exodusberättelsen. Det är

som om skyddsängelns närvaro berättigar valet att överge wienertyskan för engelskan. Skyddsängeln förkroppsligades i de människor som tog emot henne och systemen när de anlände till England och det språk de talade.

Enligt Rakel talade hennes make Aram många språk; persiska, arabiska, hebreiska, franska, engelska, tyska, spanska, ryska och svenska. Gunew menar att man kan känna sig hemma i flera språk och att kroppen glider mellan dem utan problem (Gunew 2003.41-42). Vissa språk kan dock vara mer hemtama och automatiska än andra och olika språk kan ha olika syften eller fylla olika funktioner i livet. För Aram fanns det affärsspråk (arabiska, engelska, svenska, franska, ryska, tyska, spanska), hemspråk (engelska, judisk arabiska), judiska språk (hebreiska, judisk arabiska) och dessutom språk med blandade funktioner (engelska, persiska).

Även de språk Rakel behärskar har fått olika platser och funktioner. Hennes minnen är skrivna på engelska, det språk hon också talar med sina söner, talade med maken Aram, och som hon fortfarande talar med sin syster. I intervjuerna talar hon svenska, det språk hon också talar med sina döttrar. När hon berättade om den här uppdelningen verkade hon själv förvånad över att det blivit så. Ur ett perspektiv är engelskan det språk där Rakels och Arams livslinjer möts, genom det språket förkroppsligas och förenas den judiska släkten. Å andra sidan är engelskan i judiska sammanhang ett nytt och främmande språk, ett språk med en annan och kolonial historia än både wienertyskan för Rakel och den judiska arabiskan för Aram. På så vis tar en ny gemensam livslinje sin början med det engelska språket, då inträder också som vi minns "den tid som räknas" för Rakel. Detta är en förklaring till varför minnena är skrivna på engelska och varför Rakel talar engelska med sina söner och inte med döttrarna. Som framkommit i tidigare kapitel är det i Rakels berättelser männen som står för den judiska kontinuiteten, det är genom männen det judiska räknas och livslinjen hålls rak. De barnbarn Rakel refererar till när hon säger att hon vill lära dem lite om livet, är också

pojkar och inte flickorna. Sedan Rakel mötte Aram är engelska språket det tal som skapar rörelse och liv, och som orienterar dem mot det judiska. Det judiska rum som Rakel upprättar är därför engelskspråkligt.

Som tidigare påpekats faller det oftast på kvinnans lott att skapa hem (Ahmed m fl 2003:5), så tycks även gälla med de språkliga. Här ger oss termen modersmål tydliga fingervisningar om moderskapets betydelse för denna praktik (Gunew 2003:48). Enligt sådan släktskapssymbolik får barnet sitt språk av mamman, och om vi drar associationen ett steg vidare, symboliserar språket maten som mamman ger barnet. Genom maten skapas hem och liv. Överfört till Rakels levnadsberättelse så övergav eller tvingades hon överge sitt modersmål, wienertyskan, och på så vis övergav hon också rent konkret sin mammas språk. Fram till sin död talade Rakels mamma tyska, trots att hennes döttrar talade engelska. Kanske var det för att Rakel övergett tyskan som hon efter ankomsten till England inte längre kallade sin mamma för mamma utan för Omama, tyska för mormor. Symboliskt var hon inte längre mamma till Rakel, enbart mormor för barnbarnen.

När det gäller släktforskning har det påpekats att endast vissa samband och släktskap ges betydelse medan andra ignoreras (Ahmed m fl 2003:13, Nash 2003). Här ser vi att Rakel gör på samma sätt i sin levnadsberättelse, när hon vill hålla livslinjen rak och korrekt följa det judiska livsmanus som dikterar hennes liv. Mammans släkt, språk och bakgrund underkommuniceras eller tystas, det är som om mamman är ur led ända fram till dess hon gifter sig med pappan. Pappans släkt däremot får, så långt tillbaka som på 1880-talet, utgöra startpunkt för Rakels livslinje och det judiska löper vidare mot framtiden genom männen.

Lingon och potatissäckar

Rakel må ha övergett sitt språkliga modersmål, men via maten materialiseras ändå delar av detta arv. När Rakel första gången anlände till Sverige och hon och Aram blev förtrollade av Stockholms skönhet upplevde Rakel också att hon till viss del kommit hem, i betydelsen återvänt till Wien och sin uppväxt där. Detta materialiserades framförallt i årstidsväxlingar och i lingon. Som vi minns, skriver Rakel i sina minnen att hon kände sig hemma på en gång i Sverige när hon ”sew and ate ’lingon’ (preiselbeeren)” som hon älskade.

Jag skrev tidigare att hemskapande är ett slags omskapande av *soils of significance* (Ahmed m fl 2003:9). I denna process återerövrar och omvandlas vanor, objekt, namn och historier, som har ryckts upp ur sina tidigare sammanhang och som föreställs vara spår av en annan tid och plats. Hemkänslor är på så vis bundna till olika tidsligheter och rumsligheter, vilket exempelvis uppfattningen om att det tar tid att känna sig hemma visar. I Rakels levnadsberättelse riktar lingonen henne åter mot uppväxten i Wien, men befrias från sin tidigare rumslighet och Österrikes historia, istället omtolkas de och får fungera som en känslomässig byggsten i Rakels hemskapande. Sociologen Avtar Brah har kallat sådana hemskapande tekniker för *homing desires* (Brah 1997). Brah menar att dessa inte enbart är effekten av migration, utan centrala aspekter av den dagliga praktiken av att skapa hem. Termen åskådliggör hur hemskapande till stor del är en känslomässig process, där de olika tidsligheterna och rumsligheterna känslomässigt omorienteras i en riktning som gör livslinjen rak.

Intressant är att även om mat och mamma oftast kopplas samman så associerar Rakel även mat med sin fars släkt. Så här skriver hon om sin älskade farfar:

Whenever he visited us, he brought the dried salted olives which I loved. He loved and spoiled me very much, did everything I asked him too. I remember vividly how he brought down the branches from our plum tree so I could reach them to pick some myself.

Från farfadern och den judiska släkten får Rakel de salta oliverna, de mogna plommonen och allt hon frågar efter. Det judiska gestaltas som en lockande, kärleksfull orientering. I den känslomässiga processen av hemskapande ingår, som framgått, även vanor, mönster, attityder och riktningar. Minnen ärvs således inte bara genom tydliga markeringar som berättelser, möbler och monument, utan mer obemärkt genom föräldrar, mor- och farföräldrars humor, känslöstämningar och genom ett slags praktiker av omhändertagande (Schwab 2010). Dessa materialiseras fysiskt och symboliskt. I Rakels levnadsberättelse spelar en säck med potatis en symboliskt mycket viktig roll och riktar blicken mot startpunkten för Rakels livslinje. Även potatissäcken orienterar mot det judiska. Efter bara några rader text skriver Rakel, som vi minns, följande i sina minnen:

When I was born Austria still suffered from the after effects of the First World War. The country was poor and people did not have it easy – all the same my father was well off and considering that he left Cernowitz bicycling with a bag of potatoes on his bag all the way to Vienna.

Några sidor längre fram när hon skrivit ner sina milstolpar står följande att läsa:

First World War grandfather and sons left for Vienna by horse carriage. My father by bicycle with a bag of potatoes on his back, as there was no food in Austria.

Under den första intervjun berättar Rakel att hennes ”pappa cyklade till Wien med en säck potatis på ryggen, för det fanns ingen mat i

Österrike". Upprepningen pekar på att detta är ett mycket centralt tema i Rakels levnadsberättelse och uttryck för en betydelsefull orientering i hennes liv.

Männen, representanter för den judiska släkten, tar med sig mat (*soils of significance*) till Österrike. Denna mat förvaltar Rakel fortfarande och gör den möjlig att ärva som en orientering, genom att vid upprepade tillfällen berätta om den. Så även om det judiska löper genom männen är det här judinnan (modern) som är den aktiva förvaltaren av det judiska, av att skapa hem i diasporan. Potatisen i säcken är tagen ur det judiska Czernowitz jord, ur Rakels fosterjord (Löfgren 1996:72), den plats där hennes livslinje tar sin början.

Det har hävdats att de landskap som lever starkt i minnet, men till vilket man inte har egna erfarenheter knutna, ofta är bibliska landskap (Paine 1992). I Rakels levnadsberättelser får Czernowitz symbolisera det förlovade landet. Potatissäcken som bärs därifrån innehåller allt det goda och livgivande som förknippas med denna plats. Så även om Rakels pappa rent fysiskt rör sig ifrån platsen Czernowitz, är han (och Rakel när hon berättar) genom potatissäcken orienterade mot den plats han (i rörelsefrihet) lämnar; mot hemmet.

Att passera eller välja väg

Avslutningsvis vill jag resonera kring sambanden mellan de livslinjer som svenska judinnor och nationer skapar. Dessa samband kan erbjuda ytterligare kunskap om hur svenska judinnors livsmanus är formade och om varför svenska judinnor är inbegripna i processer av att passera som vita.

Som nämnts flera gånger har vissa objekt en förmåga att dra till sig känslor. Ett sådant klibbigt objekt är i västerländska heteronormativa sammanhang vigselringen. Vi minns från Rakels levnadsberättelse hur hennes mamma kämpade för att behålla vigselringarna på när SS-männen försökte dra dem av hennes fingrar. De försökte

avlägsna dem och beröva henne dess materiella och symboliska värde. Samtidigt skulle de bryta hennes livslinje, den som löpte parallellt, eller gemensamt, med hennes judiske make. Rakels mamma lyckades dock behålla ringarna; giftermålets tydliga materialisering.

När Rakels mamma gifte sig fick hon som nämnts ett nytt förnamn Judith och makens efternamn. På så vis bröts hennes livslinje helt och hon kapade banden med det förflutna och med den livslinje hon fötts till. Vi minns också att Rakels morföräldrar inledningsvis inte accepterade dotterns giftermål och att Rakels föräldrar bland annat av den anledningen inte hade mycket möbler när de gifte sig och att pappan köpte den omfattande sovrumsmöbeln som mamman aldrig tyckte om, men som hon kom att leva med större delen av sitt liv. Sammantaget menar jag att detta kan tolkas som att har man en gång börjat gå den judiska vägen är det i princip omöjlig att vända åter eller vika av. Inte ens för Miriam, som ju uppenbarligen aldrig frivilligt valde vägen, fanns det någon återvändo när hon placerats där av nazisterna.

Av detta framgår att de livsmanus som formar judinnors livslinjer är heteronormativa, men att det judiska och det nationella under perioder (av förtryck) pekar i olika riktningar och att det då tycks omöjligt att för judinnor att hålla livslinjen rak.

Det är dock inte enbart individer som skapar livslinjer och försöker hålla dem raka och begripliga med hjälp av klibbiga objekt och andra *homing desires*. Detsamma gör nationer. Vi vet till exempel att vissa länder anses ligga efter i utveckling eller vara långt framskridna. På så vis värderas nationer efter var de befinner sig på sin livslinje. När nationen skapar en rak linje efter det nationella manuset kan det hända att andra grupper eller individers linjer hamnar på kollisionkurs med nationens och blockerar nationens väg. Sådana korsande linjer eller blockerande kroppar ger upphov till negativa känslor eftersom de kommer i vägen för andra positiva känslor, menar Sara Ahmed (2011:246). De kvinnokroppar som genom att följa andra manus än det nationella (som Rakels mamma gjorde när hon gifte sig med

Rakels pappa) och vars vägar korsar eller blockerar den nationella livslinjen, ger på så vis upphov till negativa känslor. Sådana kroppar upplevs som hotfulla.

Genom att passera och dölja sitt ursprung och inte synligt visa att de följer ett annat manus reproducerar judinnorna indirekt det svenska nationella manusets hegemoni. När de å andra sidan gör sig synliga, eller uppmärksammas som avvikande, blir de också möjliga objekt för irriterande, skavande känslor och för förtryck. Eftersom kvinnors kroppar är speciellt viktiga när det gäller att upprätta hålla nationers och gruppers livslinjer blir de kvinnokroppar som avviker desto synligare. Jag menar att det är så vi ska förstå motiven för svenska judinnor att vara inbegripna i praktiker av att passera och på så vis även göra sig mindre synliga som judinnor.

Sara Ahmed har påpekat att den frihet som eftersträvas i vår tid är en frihet utan rädsla, och att den friheten endast är till för dem som tillåts vara rädda och inte för dem som anses vara orsak till rädslan (2004b:70). Detta innebär att judinnorna när de passerar som svenskor bidrar till att osynliggöra de processer av skillnadsskapande som ökar majoritetens (svenskor) rörelsefrihet men begränsar deras och andras, vilka inte anses vara en del av den normerande svenska vitheten. Dilemmat tycks olösligt, för enligt denna logik kan inte en och samma person samtidigt förkroppsliga den som är hotad och den som är hotet. Rörelsefriheten är således begränsad för svenska judinnor i egenskap av judinnor, medan den erbjuds dem i egenskap av svenskor, om de lyckas passera som sådana.



I boken har jag velat lyfta fram och diskutera det livsmanus som styr Rakels, Miriams och Nadias levnadsberättelser. Det tycks dock som om det inte handlar om enbart ett livsmanus, utan snarare om två. Ett livsmanus styr dem i egenskap av svenskor, ett annat i egenskap av judinnor. Ibland tycks de sammanfalla, vid andra tillfällen kräver de att livslinjerna dras i olika riktningar, vilket gör att de kan krokna eller

bli avbrutna. Det är detta som gjort att Rakel kommit att välja att endast följa ett manus, det som dikterar judinnors liv, och med ledning av detta manus har hon dragit sin livslinje.

Miriam gjorde ett försök att, efter andra världskriget och ankomsten till Sverige, räta ut sin livslinje genom att söka sig in i minnenas labyrint. Det lyckades inte. Hon fann inget manus som kunde göra hennes erfarenheter meningsfulla. Om Nadia kommer att lyckas balansera de båda livsmanusen och samtidigt hålla sin livslinje rak återstår att se. Kanske kommer hon och hennes samtida judinnor att skapa ett nytt livsmanus som förmår ge mening åt både erfarenheterna av att vara judinna och att vara svenska. Det är i alla fall Nadias önskan. Så här svarar hon när jag frågar henne om det går att kombinera det svenska och det judiska:

Jag vet inte. Det är klart att det går. Vi finns ju här. Uppenbarligen så går det. Samtidigt så känner jag att det är ju ett ganska begränsat val. /.../Det tycker jag är lite synd, men det går alltså, det är inte det att det inte går. Det går.

Nadias ord sammanfattar bokens tema om svårigheterna med att balansera andras kategoriseringar mot egna uppfattningar och upplevelser av att vara svensk judinna. Nadia talar om dessa svårigheter i termer av världar, som är alltför begränsade och samtidigt okända för andra än de som befolkar dem. Trots det rör sig Nadia framåt, envist övertygad om att det går att vara svensk och judisk samtidigt. ”Vi finns ju här”, säger hon. ”Det går” att vara svensk och judinna samtidigt.



Noter

1. På Nationalencyklopedins hemsida skriver man att i internationell forskning har en diskussion förts om Förintelsen i relation till andra folk mord, som resulterat i en debatt inom svensk historisk forskning om huruvida Förintelsen lämpligen bör skrivas med gement eller versalt f. Man menar att de som stödjer att skriva med versalt f betonar att Förintelsen är unik och inte kan jämföras, medan de som stödjer att använda gement f menar att Förintelsen bör inplaceras i ett jämförande historiskt sammanhang. Min användning av ett versalt f är dock inget ställningstagande i den här debatten utan motiveras av att det enligt *Svenska skrivregler* (2008) och TT (Tidningarnas telegrambyrå, 2001) är det allmänt vedertagna sättet.
2. Jag gör ingen skillnad mellan känslor, emotioner och affekter. Visserligen räknas inte alla kroppsliga reaktioner (ofta kallade affekter) som känslor, eller att känslor avspeglas i affekter, men eftersom kunskapen om hur vi människor ska namnge och tolka affekter som känslor, är kulturellt inlärda, är en begreppslig uppdelning inte alltid till hjälp (Harding och Pribram 2009:9).
3. När jag citerar från de bandinspelade intervjuerna har jag försökt behålla språkdräkten och muntligheten, men rensat bort harklingar, hummanden och upprepningar som jag anser hindrar läsförståelsen. Tre punkter inom snedstreck /../ innebär att avsnitt tagits bort. Understrykning innebär emfas och VERSALER höjd röst.
4. För att bli medlem i en judisk församling i Sverige måste man vara jude eller judinna och kunna påvisa judiskt släktskap, eller om sådant inte finns, konvertera. Men som påpekas på Stockholmsförsamlingens hemsida medför medlemskap inte automatiskt fulla religiösa rättigheter. Konverteringar gjorda av exempelvis konservativa rabbiner godkänns inte av överrabbinatet i Israel eller i ortodoxa församlingar och synagogor.

5. Stora delar av följande redogörelse (samt ordförklaringarna) är huvudsakligen hämtad från Nationalencyklopedins webbsida, de svenska judiska församlingarnas hemsidor och från grundläggande böcker om svenska judars liv och historia, exempelvis *Judendomen* (Groth 2002) *Judiskt identitet* (Jakubowski 1993), *Judisk mosaik* (Andersson och Peste 2008) och *Sveriges judar* (Glück m fl 1997).
6. För en kronologisk översikt över väsentliga skeenden och årtal i judisk historia se Groth 2002:16-27.
7. Antalet judar i världen minskade från ca 17 miljoner 1939 till ca 13 miljoner 1991, för att nu vara närmare 14 miljoner. Världens judar fördelar sig på följande sätt i länder med störst antal: Israel 5 309 000, USA 5 275 000, Frankrike 492 000, Storbritannien 297 000, Canada 373 000, Ryska federationen 228 000, Argentina 184 000. En stor förändring de senaste decennierna gäller utflyttningen från förutvarande Sovjetunionen till Israel. År 1986 bestod dess judiska population av 1 515 000 personer, varav 400 000 emigrerade; den judiska befolkningen i Israel steg från 3 561 000 1986 till 4 100 000 1991, för att nu vara 5 309 000.
8. En avgörande skrift blev Theodor Herzls *Der Judenstaat* (1896). Herzl ansåg att den ökande antisemitismen inte kunde övervinnas och att den så kallade judefrågan i Europa endast kunde lösas genom bildandet av en judisk stat. År 1897 sammankallades den första sionistiska världskongressen och *The World Zionist Organization* upprättades. Under första världskriget utverkades sedan Balfourdeklarationen, där den brittiska regeringen förklarade att de såg gynnsamt på sionisternas strävan. När andra världskriget var över och britererna gav upp sitt mandat i Palestina kunde sionisterna genom ett skickligt diplomatiskt och politiskt arbete säkra FN:s generalförsamlings resolution 1947 om en judisk stat i Palestina.
9. Journalisten och författaren Nina Solomins dokumentära skildring av Williamsburg, New York, ger en intressant och samtida inblick i chassidiskt liv (Solomin 2001).
10. Idag är alla gudstjänster i Stora synagogan i Stockholm egalitära och kvinnor och män sitter blandade, vilket har skapat protester, men gjort att Nadia åter valt att gå med i församlingen.
11. Detta kapitel är en utveckling av artikeln Rörliga rötter: Intertextualitet och diaspora i en judinnas levnadsberättelse (Nylund Skog 2011).

12. Aktionerna motiverades av nazisterna med att en 17-årig tysk jude den 7 november sköt ihjäl den tyske legationssekreteraren i Paris, Ernst vom Rath. Kristallnatten påstås ha fått sitt namn från de skyltfönster som krossades.
13. Czernowitz kallades staden under det österrikiska och ungerska imperiet från 1774 till 1918. Därefter, under Rumäniens välde 1918-1945, var stadens officiella namn Cernauti. Under åren 1945 till 1989, då staden var en del av dåvarande USSR, kallades den Chernovtsy och sedan dess har den under ukrainskt styre kallats Chernivtsi (Hirsch och Spitzer 2010).
14. Etnologen Fataneh Farahani menar att diaspora kan förstås på tre sätt; som en social form, som en typ av medvetande, och dessutom som en form av kulturell produktion (Farahani 2007:36). Hon inkluderar därmed den politiska dimensionen i förståelsen av diaspora som en social form.
15. På hemsidan till den judiska studentklubben i Stockholms presenterar man sig som "Din judiska familj" och på Chabad-rörelsens svenska webbsida beskriver man att verksamheten bedrivs av 40 familjer, och inte individer.
16. Tiden för ökenvandringen ska inte tas som en exakt uppgift utan är ett runt tal och avser troligen livstiden för en generation. Att ökenvandringen drar ut på tiden påstås vara ett straff för folkets bristande tilltro till Gud, därför är det först nästa generation som ska få komma till det utlovade landet.
17. Flera andra forskare lyfter också fram Israels och Förintelsens betydelse för upplevelsen av att vara judisk, bland andra sociologen Michael Meyer som identifierar tre krafter som formar och formar judisk identitet. Den första är upplysningen (förstådd som en pågående process), den andra är upplevelsen av ett judiskt folk (representerad av Zion och numera Israel), och den tredje är antisemitismen och då framförallt Förintelsen (Meyer 1990). Socialpsykologen Lars Dencik anser också att dessa historiska skeenden är centrala för den judiska självförståelsen (Dencik 2003:6).
18. För många överlevare är det viktigt att inte betraktas som offer utan som just överlevare (se t ex Andersson 2009:386). Vem som ska räknas som överlevare är också en debatterad fråga. Det sägs att sex av sju medlemmar i de judiska församlingarna i Sverige är barn till överlevare. Några av dessa personer har i samtal med mig påpekat att de också är överlevare, eftersom de vuxit upp med sina föräldrars tysta eller uttalade trauman (se även Beerman Zeligson 1998, Eisenstein 2011 och Epstein 1990).

19. När det gäller andra händelser har istället den tredje av Assmans strategier, nämligen att minnas för att glömma, kommit att användas. I sådana fall, som till exempel Kosovo och Apartheidregimen i Sydafrika, fungerar minnet och talet som ett första steg i riktning mot glömska och tystnad. Den fjärde strategin, att minnas dialogiskt, kopplar samman nationer och kulturer genom deras gemensamma traumatiska historia och är i många fall en naturlig utlöpare av den andra och tredje strategin. Att minnas trauman utvecklas således, enligt Assman, mellan extremerna av att å ena sidan hålla såret öppet och å andra sidan att finna en väg till avslutning (Assman 2011).

20. Övriga debattartiklar i *Dagens Nyheter* är införda 110830, 110914, 111005, 111012, 111027, 111031 och 111102.

21. När Miriam i detta citat upprepar nyckelrepliken "Ge inte bort mig, Mamma!" har hon ändrat den sista bokstaven i Mamma från i till a.

22. I sin kända skildring från koncentrationslägren beskriver Primo Levi tre olika former av appeller, där inte alla innebar selektion (Levi 2005). Rutinerna tycks dock ha skiljt sig från läger till läger och källorna är inte tillförlitliga, varför jag här utgår ifrån appellen såsom den beskrivs av Miriam i hennes minnen.

23. Alla former av stereotyper är dock inte av ondo, för att kunna hantera verkligheten måste vi förenkla den och ett sätt att göra det är genom att skaffa oss schematiska uppfattningar om de människor vi möter. Stereotyper erbjuder på så vis förklaringar och värderingar av våra möten med andra. Tyvärr fungerar stereotyper ofta bekräftande och består även om personliga erfarenheter motsäger dem. De fungerar på så vis som självuppfyllande profetior och sin förlängning därför som fördomar.

24. I sin översikt över rasismens historia skriver historikern George M. Fredrickson att rasism existerar när "en etnisk grupp eller ett historiskt kollektiv härskar över, utestänger eller strävar efter att utplåna en annan grupp på grundval av skillnader som anses medfödda eller oföränderliga" (2002:151). Med en sådan definition av rasism behövs inte en speciell term för det förtryck som drabbar den judiska gruppen. Men det finns särskiljande drag i den rasism som riktas mot judar, menar Fredrickson, och gör klart att antisemitismen intar en speciell roll i rasismens historia. När det gäller rasism mot färgade människor handlar det om den "andres" exploatering, som ytterst leder till slaveri. När det gäller rasism mot judar är utestängningen av den

”andre” ämnad att leda till utplåning eller folkmord (Yuval-Davis 2005:163, se även Fredrickson 2002:140). Enklare uttryckt exploateras och utnyttjas färgade, medan judar förgörs och elimineras. Denna skillnad i förtryckets yttersta konsekvenser eller målsättningar härrör ur, eller leder till, hur den ”andre” förklaras och beskrivs. Så även om båda dessa former av rasism utgjort vitala delar av det moderna samhällets framväxt har de gjort det på olika sätt (Wistrich 1999:2ff).

25. Detta framgår tydligt när det gäller det socialdemokratiska statsborgarrådet i Malmö, Ilmar Reepalus, uttalanden och den massmediala internationella debatt som följt på dessa (se t ex Knutson 2012, *Skånskan* 100127, *SvD* 100226, *SvD* 100304, *Sydsvenskan* 100129 och *The Telegraph* 100221).

När Mellanösterns roll i dagens antisemitism diskuteras inom vetenskapen är främst relationerna mellan antisemitism, antisionism och anti-amerikanism, i fokus. Man frågar sig även om antisemitism med länkar till islam och konflikten i Mellanöstern är en ny form av antisemitism och om anti-israelism och antisionism är detsamma som antisemitism (se t ex Bachner 2004:560ff, Fein 1987:366ff, Wistrich 1991:195ff). I *Manifestations of Antisemitism in the EU* betraktas anti-israeliska eller antisionistiska attityder och åsikter som antisemitiska i de fall då Israel betraktas som en representant för den antisemitiska konstruktionen av ”juden” (2002-2003:13). I den svenska rapporteringen till EU skriver man också att kritik av Israels politik inte är att betrakta som antisemitism, men när anti-israeliska slogans och annan kritik riktas mot individer eller grupper bara för att de är judar så bör det betraktas som antisemitism (ibid:186). I rapporten hävdar man också att den iakttagna ökningen av antisemitismen på vissa platser i Europa är direkt relaterad till konflikten i Mellanöstern (ibid: 24, se även Bachner 2004:559ff och Nylund Skog 2006).

26. Kanske är det ingen slump att pojken S i Susanne Levins roman *Skriver dig till liv igen* (2003) är homosexuell. Det är ju han som introducerar huvudpersonen för judendomen, trots att det inte är han som är född jude. Han tycks genom sin sexualitet tillskrivas kunskap om utanförskapets villkor.

27. Lizzie Doron beskriver i sin självbiografiska roman (2011) hur hennes överlevande mor fick henne att färga håret ljust hela barndomen i Israel, som ett skydd mot nazisterna. ”Bara de blonda överlever” hävdade Lizzie Dorons mamma.

28. Denna inriktning företräds av internationellt erkända forskare som folkloristen Henry Glassie och hans forskning om relationerna mellan berättande och materiell kultur (1999), antropologen Daniel Millers arbeten om de materiella aspekterna av konsumtionskultur (1998, 2005), och antropologen Arjun Appadurais forskning om globaliseringens materialitet (1986). Dessa forskare har på olika sätt pekat på de materiella aspekterna av att leva i diasporan och är viktiga inspirationskällor.

29. Detta är ett av skälen till att man nu strävar efter att upplösa tidigare dikotomier som objekt-subjekt och människa-djur. Istället placeras relationen mellan människa och materialitet i fokus för forskningen (Latour 2007). Ett annat skäl till det ökade intresset för det materiella har att gör med att forskningen ägnat sig alltför mycket åt det skrivna ordet, vilket innebär en slags hierarkisering av kunskap, som i sin förlängning utesluter perspektiv och kunskap producerad på andra sätt. Det materiella kan utgöra ett korrektiv och ge andra upplysningar än det skrivna ordet, påpekar Henri Glassie (Glassie 1999). Även om det behövs ökad uppmärksamhet på de materiella aspekterna av mänskligt liv och kommunikation, går det alltså inte att lyfta ur tingen ur sina sammanhang, som den tidiga forskningen om materiell kultur gjorde. Istället riktas intresset mot de dialektiska processerna mellan sammanhang och ting, mellan text och kontext och mellan materialitet och berättande.

30. När jag under slutfasen av arbetet med den här boken läste Nicole Kraus roman *Det stora huset* (2012) slogs jag av parallellerna mellan Rakels sovrumsmöbel och det skrivbord Kraus skriver om. Romanens skrivbord, som är mycket stort och har många lådor, länkar samman fyra levnadsöden. Det representerar allt de fyra personerna blivit berövade och fungerar som en metafor för det kollektiva judiska minnet.

31. Det är intressant att fundera över parallellerna mellan möblemanget och stereotypa föreställningar om judar genom historien. Judar tycks antingen vara för lite eller alldeles för mycket kvinnor och/eller män. Enligt sådana föreställningar kännetecknas de av motsatsen till måttlighet och balans (Levitt 2002:163-164).

32. I sin studie av pensionärer på ett judiskt äldreboende i USA skriver antropologen Barbara Myerhoff att viktig information kommer från icke-verbal kommunikation och identifikation. Detta eftersom kroppens tillstånd är så avgörande när man blir äldre. Under sitt fältarbete försökte hon öka sin kunskap om hur det kunde kännas att vara gammal genom att använda stela

trädgårdshandskar, öronproppar, ta av sig sina glasögon och bära enormt tunga skor (Myerhoff 1978:18).

33. Den vandrande juden är en central sägengestalt med ursprung i medeltida kristen folklore. Den vandrande juden sägs ha plågat Jesus på hans väg mot korsfästelsen och därför blivit dömd att vandra på jorden i all evighet. Genom århundraden fram till vår tid har människor påstått sig ha stött på den vandrande juden och de litterära, konstnärliga, folkliga och religiösa gestaltningarna av honom är otaliga (Anderson 1965, Hasan-Rokem and Dundes 1986).

34. Detta är dock komplext och bitvis motsägelsefullt, för från annat håll hävdas att i Israel är de askenasiska (ursprungligen jiddischtalande) judarna tongivande och de sefardiska orientaliska (arabisktalande) marginaliserade (Shohat 2010).



Ordförklaringar

Anschluss: Österrikes anslutning till Tyskland mars 1938.

Askenaser: Benämning på judar med kulturell och religiös bakgrund i medeltidens judiska befolkning i norra Frankrike och Tyskland. Spreds efter hand österut till Polen, Litauen och senare Ryssland. Före andra världskriget var 90 % av världens judar askenaser. I dag finns det askenaser över hela världen, merparten boende i USA.

Bar mitzva: Budets son. Infaller när judisk pojke blivit 13 år och därmed anses tillräckligt mogen för att kunna fullgöra den judiska lärans bud för män. Uttrycket avser även den högtid då pojkens nya status firas. Han får då läsa ur Toran i synagogan.

Bat mitzva: Budets dotter. Infaller när judisk flicka blivit 12 år och därmed anses tillräckligt mogen för att kunna fullgöra den judiska lärans bud för kvinnor. Uttrycket avser även den högtid då flickans nya status firas.

Bet din: Judisk domstol, ofta bestående av tre rabbiner.

Brit mila: Omskärelse.

Chanukka: Tempelinvigningsfest eller ljusfest. Judisk högtid som firas årligen under åtta dagar, vanligen i december, främst till minne av återinvigningen av Jerusalems tempel 164 f v t. Under denna högtid tänds man ljus, första kvällen ett ljus, andra två och så vidare, tills alla åtta tänds sista kvällen.

Davidstjärna: Sexuddig stjärna, formad av två trianglar. Symbolen är känd sedan bronsåldern och brukad i många kulturer. För judarna har den efter hand fått en position motsvarande det kristna korset. Under andra världskriget tvingade nazisterna judar att bära en Davidstjärna. Numera är den emblem på Israels flagga.

Förintelsen: På engelska *holocaust* och på hebreiska *shoa*. Benämningen på nazisternas folkmord på judar under andra världskriget 1939–45, men som möjliggjordes redan under åren 1933–39 genom dödshjälpsprogrammet i Nazityskland. I takt med att Förintelsen

under senare årtionden blivit alltmer uppmärksammas i skilda sammanhang har benämningen ofta kommit att inkludera romer. Även homosexuella och andra som av nazisterna också klassades som "asociala element" och "undermänniskor" föll i stor utsträckning offer för den nazistiska folkmordspolitiken.

Haggada: Hebreiska och betyder berättelse. Samlande benämning på de berättande delar av den rabbinska litteraturen som ger en pedagogisk utläggning av bibliskt stoff. Även benämning på den enskilda berättelsen (eller flera sådana). Berättelsen är oftast kort och uppbygglig, men innehållet kan vara av mycket skiftande slag. Den viktigaste haggadan är den utsmyckade rituella berättelsen om uttåget ur Egypten (exodusberättelsen) som framförs av hufadern vid den judiska påskmåltiden. Den är ett slags formulär som innehåller ordningen för, och texterna till, den liturgiska judiska påskmåltid, kallad seder, som ska förrättas i judiska hem under den judiska påskens första två kvällar.

Halacha: Hebreiska och betyder praxis. Benämning på rabbinernas detaljreglering av Torans bud i fråga om livsföring, gudstjänst, bruk och seder. Ordet används både som sammanfattande benämning och som term för den enskilda regeln.

Jiddisch: Judiskt språk som främst talades i östra Europa och Ryssland före andra världskriget, numera svenskt minoritetsspråk.

Jom Kippur: Försoningsdag. En av de främsta helgdagarna och den judiska religionens strängaste faste- och botdag. Dagen tillbringas i synagogan under fasta och böner. Under slutgudstjänsten förekommer det karakteristiska blåsandet i horn, shofar.

Kabbala: Muntlig berättartradition som utgår ifrån Toran och som senare utvecklades till en form av judisk mystik.

Kashrut: Regelverk för matregler. Termen kosher används dock vanligen.

Kippa: Huvudbonad för män, oftast mindre kalott som är allmän bland nutidens religiösa judar. I Talmud föreskrivs att mannen skall ha sitt huvud täckt som ett tecken på vördnad inför Gud. Särskilt gäller det vid bön eller vid besök i synagogan, då det är obligatoriskt.

Kosher: Betyder tillåtet eller godkänt och kan användas om både föremål och mat.

Ladino: Språk som härstammar från de olika former av spanska som talades av den judiska befolkning som fördrevs från Spanien på slutet av 1400-talet. Kallas även sefardisk spanska.

Midrash: Hebreiska och betyder tolkning eller översättning. Lärddjudisk bibelutläggning, särskilt benämning på rabbiniska samlingar av sådana utläggningar.

Mikvah: Term för en damm (eller ett bad) där man badar för att återställa rituell renhet. Strikt observanta judar använder den och konvertiter genomgår ett rituellt reningsbad. Fromma kvinnor använder mikvan före sitt bröllop, efter menstruation och efter barnsörd, medan männen normalt går till mikvan före sabbatens inbrott och före de stora religiösa högtiderna.

Minja: En grupp om tio troende män, som krävs för att hålla gudstjänst.

Mizrahim: En samlande benämning på orientaliska judar från Asien, Mellanöstern och Nordafrika.

Pesach: Traditionell judisk benämning på påsk, firad till åminnelse av uttåget ur Egypten.

Pogrom: Ryska för våldsam och blodig förföljelse av folkgrupp, ofta judar. Termen användes ursprungligen om de brutala angreppen på judar i Tsarrysland under 1800-talet men har senare även kommit att användas om liknande angrepp. Det är inte ovanligt att pogromer är sanktionerade av den politiska makten.

Shavout: Veckofesten. Högtid som firas femtionde dagen efter påsk.

Purim: Högtid till minne av de persiska judarnas räddning undan förintelse. Till högtiden hör högläsning av Esters bok, varvid barnen väsnas med skramlor varje gång den ondskefulla Haman nämns. Hit hör vidare särskild mat, riklig alkoholförtäring, utdelande av gåvor och karnevalsaktig förklädnad.

Rosh hashana: Kallas också nyårsdagen och pågår i två dagar. Då tänker man på året som gått, ångrar sådant man gjort fel och bestämmer sig för vad man kan förändra i sitt liv. En del judar går till ett vattendrag eller en sjö och kastar symboliskt allt som gått fel i vattnet.

Sefarder: Judar som har ursprung i den grupp som fördrevs från Spanien och Portugal på slutet av 1400-talet.

Sionism: Politisk strävan att återvända till landet Israel och Sion, ett bergsfäste i Jerusalem.

Sukkot: Lövhuddohögtid. En skördefest då man i sju dagar bor i lövhuddor till minne av uttåget ur Egypten.

Talmud: Hebreiska och betyder lära. Nedtecknade muntliga tolkningar av Toran. Själva uttrycket avser den gudomliga undervisning som härleds muntligt ur de heliga skrifterna.

Toran: De fem moseböckerna. Moseböckerna utgör första delen av den judiska kanon och spelar en central roll i den judiska gudstjänsten; ett avsnitt läses varje sabbat så att moseböckerna i sin helhet läses på ett år.

Första Mosebok (Genesis) handlar om skapelsen och urhistorien (bl.a. syndaflo den) samt patriarkerna Abraham, Isak och Jakob och avslutas med Josefs upplevelser i Egypten.

Andra Mosebok (Exodus) handlar om israeliternas träl dom i Egypten, uttåget därifrån under Moses ledning och förbundet mellan Jahve och Israel på Sinai och innehåller dessutom lagar.

Tredje Mosebok (Leviticus) består huvudsakligen av lagar, bland annat offerlagar och renhetsföreskrifter.

Fjärde Mosebok (Numeri) berättar om olika episoder under ökenvandringen och innehåller dessutom en del rituella lagar.

Femte Mosebok (Deuteronomium) börjar med ett tillbakablickande tal av Moses och fortsätter med att inskräpa dyrkan av en enda gud på en enda plats. Sedan följer en samling lagar som delvis har paralleller i de föregående böckerna. Boken avslutas med två poetiska tal av Moses och berättelsen om hans död.



Referenser

- Ahmed, Sara 2004a. Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism. *Borderlands e-journal*, 3(2).
- Ahmed, Sara 2004b. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham and London: Duke University Press.
- Ahmed, Sara 2010. *The Promise of Happiness*. Durham and London: Duke University Press.
- Ahmed, Sara 2011. *Vithetens hegmoni*. Hägersten: Tankekraft förlag.
- Ahmed, Sara, Claudia Castaneda, Ann-Marie Fortier & Mimi Sheller (eds) 2003. *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Oxford: Berg
- Alexander, Jeffrey C. 2002. On the Social Construction of Moral Universals: The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama. *European Journal of Social Theory*, 5(1).
- Allen, Graham 2000. *Intertextuality*. London and New York: Routledge.
- Ambjörnsson, Fanny och Janne Bromseth 2010. När du gifter dig och får barn: Om ålder, heteronormativitet och genus. I *Livslinjer: Berättelser om ålder, genus och sexualitet*. Red Fanny Ambjörnsson och Maria Jönsson. Göteborg: Makadam Förlag.
- Ambjörnsson, Fanny och Maria Jönsson (red) 2010. *Livslinjer: Berättelser om ålder, genus och sexualitet*. Göteborg: Makadam Förlag.

- Anderson, Benedict 2006 (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Georg K. 1965. *The Legend of the Wandering Jew*. Providence: Brown University Press.
- Andersson, Daniel 2009. Judar och judendom: Traditionsförmedling, samarbete, integration. I *Det mångreligiösa Sverige: Ett landskap i förändring*. Red. Daniel Andersson och Åke Sander. Lund: Studentlitteratur.
- Andersson, Daniel och Jonathan Peste 2008. *Judisk Mosaik: Introduktion till judisk religion, kultur och tradition*. Lund: Studentlitteratur.
- Andersson, Lars M. 2000. *En jude är en jude är en jude...Representationer av "juden" i svensk skämtpress omkring 1900-1930*. Lund: Nordic Academic Press.
- Appadurai, Arjun 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arvidsson, Alf 1998. *Livet som berättelse: Studier i levnadshistoriska intervjuer*. Lund: Studentlitteratur.
- Arvidsson, Alf 1999. *Folklorens former*. Lund: Studentlitteratur.
- Assman, Aleida 2011. From Collective Violence to a Common Future: Four Models for Dealing with a Traumatic Past. I *Other People's Pain: Narratives of Trauma and the Question of Ethics*. Eds. Martin Modlinger and Philipp Sonntag. Oxford: Peter Lang.
- Bacchilega, Christina 1997. *Postmodern Fairy Tales: Gender and Narrative Strategies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bachner, Henrik 2004 (1999). *Återkomsten: Antisemitism i Sverige efter 1945*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Bauman, Richard 1992. Genre. I *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-centered Handbook*. Ed. Richard Bauman. New York: Oxford University Press.
- Bauman, Richard 2004. *A World of Others Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Ben-Amos, Dan and Liliane Weissberg (eds) 1999. *Cultural Memory and the Construction of Identity*. Detroit: Wayne State University Press.

- Berg Eriksen, Trond, Håkon Harket och Einhart Lorenz 2008. *Judehatets svarta bok: Antisemitismens historia från antiken till i dag*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Berger, Maurice 1999. *White Lies: Race and the Myths of Whiteness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Beerman Zeligson, Judith 1998. Intill sjunde släktled? Om andra generationen. I *Auschwitz 'skugga*. Red. Jaff Schatz och Salomon Schulman. Eslöv: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Boyarin, Daniel, Daniel Itzkovitz & Ann Pellegrini (eds) 2003. *Queer Theory and the Jewish Question*. New York: Columbia University Press.
- Boyarin, Jonathan and Daniel Boyarin 2002. *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Boyarin, Daniel and Jonathan Boyarin 2003. Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity. I *Theorizing Diaspora: A Reader*. Eds. Jana Evans Braziel and Anita Mannur. Oxford: Blackwell Publishing.
- Brah, Avtar 1997 (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
- Brah, Avtar 2004. Diasporiska rum, skillnad och identitet. I *Rasismen i Europa: Migration i den nya världsordningen*. Stockholm: Agora.
- Bredfeldt, Rita 2008. *Judiskt liv i Stockholm och Norden: Ekonomi, identitet och assimilering 1850-1930*. Stockholm: Stockholmia.
- Briggs, Charles and Richard Bauman 1992. Genre, Intertextuality, and Social Power. *Journal of Linguistic Anthropology* 2(2).
- Bruchfeld, Stéphane och Paul A. Levine 1998. *Om detta må ni berättas: En bok om Förintelsen i Europa 1933-1945*. Stockholm: Forum för levande historia.
- Bränström Öhman, Annelie, Maria Jönsson och Ingeborg Svensson (red) 2011. *Att känna sig fram: Känslor i humanistisk genusforskning*. Umeå: Bokförlaget h:ström – Text & Kultur.
- Cameron, Deborah och Don Kulick 2003. *Language and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Catomeris, Christian 2004. *Det ohyggliga arvet: Sverige och främlingen genom tiderna*. Stockholm: Ordfront.

- Damsholt, Tine Dorthe, Gert Simonsen och Camilla Mordhorst (red) 2009. *Materialiseringer: Nye perspektiver på materialitet og kulturanalyse*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- De los Reyes, Paulina och Satu Gröndahl (red). 2007. *Framtidens feminismer: Intersektionella interventioner i den feministiska debatten*. Hägersten: Tankekraft Förlag.
- De los Reyes, Paulina och Mats Wingborg 2002. *Vardagsdiskriminering och rasism i Sverige: En kunskapsöversikt*. Norrköping: Integrationsverkets rapportserie 2002:13.
- Den mångtydiga intoleransen: En studie av gymnasieungdomars attityder läsåret 2009/2010*. Stockholm: Forum för levande historia, Rapportserie 2010:1.
- Dencik, Lars 2003. *"Jewishness" in Postmodernity: The Case of Sweden*. Stockholm: Paideia Report.
- Diaz, José Alberto 2005. Allmänhetens attityder till rasism, främlingsfientlighet, islamofobi och anti-semitism. I *Rasism och främlingsfientlighet: Rapporter och delstudier om rasism och främlingsfientlighet i Sverige 2004*. Norrköping: Integrationsverkets rapportserie 2005:2.
- Doron, Lizzie 2011. *Varför kom du inte före kriget?* Stockholm: Weyler.
- Dyer, Richard 1997. *White: Essays on Race and Culture*. London: Routledge.
- Ehn, Billy and Orvar Löfgren 2007. Emotions in Academia. I *The Emotions: A Cultural Reader*. Ed. Helena Wulff. Oxford: Berg.
- Eisenstein, Bernice 2011. *Jag var barn till överlevande från Förintelsen*. Stockholm: Epix.
- Epstein, Helen 1990. *De överlevandes barn: Möten med andra generationen*. Stockholm: Natur och kultur.
- Essed, Philomena 1991. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. London: Sage.
- Essed, Philomena 1996. *Diversity, Gender, Color, and Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Essed, Philomena 2005. Vardagsrasism. I *Bortom Vi och Dom: Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. Red. Paulina de los Reyes och Masoud Kamali.

- Stockholm: SOU 2005:41, Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering.
- Exodus* 1960. Drama, regi Otto Preminger. MGM.
- Farahani, Fataneh 2007. *Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation among Iranian– Swedish Women*. Stockholm University: Stockholm Studies in Ethnology 2.
- Fein, Helen 1987. Dimensions of Antisemitism: Attitudes, Collective Accusations, and Actions. I *The Persisting Question: Sociological and Social Contexts of Modern Antisemitism*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Feiler, Yael 2005. Preliminär rapport om publikundersökning i samband med Mats Eks uppsättning av Köpmannen i Venedig genomförd på Dramaten våren 2005. Stockholms universitet: Institutionen för musik- och teatervetenskap.
- Finkelstein, Norman G. 2001. *Förintelseindustrin: Exploatering av nazismens offer*. Stockholm: Ordfront.
- Fortier, Anne-Marie 2003. Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment. I *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Eds. Sara Ahmed et al. Oxford: Berg.
- Frank, Anne 2005. *Anne Franks dagbok: Den oavkortade originalutgåvan: Anteckningar från gömstället 12 juni 1942 - 1 augusti 1944*. Stockholm: Norstedt.
- Frankenberg, Ruth (ed) 1999 (1997). *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*. Durham and London: Duke University Press.
- Frankenberg, Ruth 2005 (1993). *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fredrickson, Georg M. 2002. *Rasism: En historisk översikt*. Lund: Historiska media.
- Frey, Antonie 2006. *Judiskt krigsbarn i Sverige: Israelisk soldat och svensk kulturkrock*. Stockholm: Judiska Museet.
- Fried, Eva, Marina Burstein och Chaja Edelman 2003. *Judisk mat i svenska kök. Mat, minnen & tradition*. Stockholm: Hillel-förlaget.
- Fruitman, Stephen 1994. Recension av Judiskt identitet. *Kulturella perspektiv*, vol 3(1).

- Frykman, Jonas 2001. Motovum och tingens poesi. I *Fönster mot Europa: Platser och identiteter*. Red. Kjell Hansen och Karin Salomonsson. Lund: Studentlitteratur.
- Gilman, Sander L. 1991. *The Jew's Body*. New York: Routledge.
- Gilman, Sander L. 1996. *Smart Jews: The construction of the image of Jewish superior intelligence*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gilman, Sander L. 2006. *Multiculturalism and the Jews*. New York: Routledge.
- Gilroy, Paul 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Glassie, Henry 1999. *Material Culture*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Glück, David, Aron Neuman och Jacqueline Stare 1997. *Sveriges judar: Deras historia, tro och traditioner*. Stockholm: Judiska Museet.
- Glück, David, Aron Neuman och Jacqueline Stare (red) 1998. *Det judiska Stockholm*. Stockholm: Judiska Museet.
- Golden, Deborah 2002. Belonging Through Time: Nurturing National Identity Among Newcomers to Israel from the Former Soviet Union. *Time & Society*, 11(1).
- Goldstein, Eric L. 2006. *The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Gopinath, Gayatri 2003. Nostalgia, Desire, Diaspora: South Asian Sexualities in Motion. I *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Eds. Sara Ahmed et al. Oxford: Berg.
- Gottlieb, Lynn 2005. White Like Me: A Woman Rabbi Gazes into the Mirror of American Racism. *Fellowship of Reconciliation*. <http://forusa.org/>
- Groth, Bente 2002 (2000). *Judendomen: Kultur, historia, tradition*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Gunew, Sneja 2003. The Home of Language: A Pedagogy of the Stammer. I *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Eds. Sara Ahmed et al. Oxford: Berg
- Gustafsson Reinius, Lotten 2005. *Förfärliga och begärliga föremål: Om tingens roller på Stockholmsutställningen 1897 och*

- Etnografiska missionsutställningen 1907*. Stockholm: Etnografiska museet.
- Gustafsson Reinius, Lotten 2008. Elden eller evigheten? Materiella punctum i svenska museisamlingar från Kongostaten. *Tidsskrift för kulturforskning*, 7(4).
- Göransson, Michelle 2011. Stadens sexualiserade geografi. *Andra Stockholm: Liv, plats och identitet i storstaden*. Red. Bo Larsson och Birgitta Svensson. Stockholm: Stockholmia förlag.
- Görög-Karady, Veronika 1992. Ethnic Sterotypes and Folklore: The Jew in Hungarian Oral Literature. I *Folklore Processed*. ED. Reimund Kvideland. Helsinki: Studia Fennica Folkloristica I.
- Hagström, Charlotte 2006. *Man är vad man heter: Namn och identitet*. Stockholm: Carlssons.
- Halberstam, Judith 2005. In a Queer Time and *Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.
- Hall, Stuart 2002. Kulturell identitet och diaspora. I *Globaliseringens kulturer: Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Red. Catharina Eriksson, Maria Baaz och Håkan Thörn. Nora: Nya Doxa.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Harding, Jennifer and Deidre E. Pribram 2009. *Emotions: A Cultural Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Hasan-Rokem, Galit and Alan Dundes (eds) 1986. *The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heimo, Anne 2006. Places Lost, Memories Regained: Narrating the 1918 Finnish Civil War in Sammatti. I *Narrating, Doing, Experiencing: Nordic Folkloristic Perspectives*. Eds. Annikki Kaivola-Bregenhøj, Barbro Klein and Ulf Palmenfelt. Helsinki: Finnish Literature Society, Studia Fennica Folkloristica 16.
- Herzl, Theodor 1896. *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Wien: M. Breitenstein.
- Hirsch, Marianne and Leo Spitzer 2010. *Ghosts of Home: The Afterlife of Czernovitz in Jewish Memory*. Berkeley: University of California Press.
- Holocaust* 1978. Amerikansk TV-serie, Regi Marvin J. Chomsky. NBC.

- Holmila, Antero and Karin Kvist Geverts 2011. On Forgetting and Rediscovering the Holocaust in Scandinavia: Introduction to the special issue on the histories and memories of the Holocaust in Scandinavia. *Scandinavian Journal of History*, 36(5).
- Horowitz, Sara R. 1997. *Voicing the Void: Muteness and Memory in Holocaust Fiction*. Albany: State University of New York Press.
- Illman, Ruth och Peter Nynäs 2005. *Kultur, människa, möte: Ett humanistiskt perspektiv*. Lund: Studentlitteratur
- Jackson, Michael 2002. *The Politics of Storytelling*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Jakubowski, Jackie (red) 1993. *Judisk identitet*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Johansson, Britta (red) 2000. *Judiska minnen: Berättelser från Förintelsen*. Stockholm: Nordiska museets förlag.
- Johnstone Barbara 1990. *Stories, Community and Place: Narratives from Middle-America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jonsson, Stefan 2004. Rasism och nyrasism i Sverige 1993-2003. I *Rasism i Europa: Kontinuitet och förändring*. Red. Katarina Mattsson och Ingemar Lindberg. Stockholm: Agora.
- Jönsson, Maria 2010. "Det släpar efter i mig": Osamtidigt åldrande i Kerstin Thorvalls författarskap. I *Livslinjer: Berättelser om ålder, genus och sexualitet*. Red. Fanny Ambjörnsson och Maria Jönsson. Göteborg: Makadam Förlag.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 2006. War as a Turning Point in Life. I *Narrating, Doing, Experiencing: Nordic Folkloristic Perspectives*. Eds. Annikki Kaivola-Bregenhøj, Barbro Klein and Ulf Palmenfelt. Helsinki: Finnish Literature Society, Studia Fennica Folkloristica 16.
- Kaplan, Suzanne 2003. *Barn under Förintelsen - då och nu: Affekter och minnesbilder efter extrem traumatisering*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Kamali, Masoud 2005a. Inledning. I *Bortom Vi och Dom: Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. Red. Paulina de los Reyes och Masoud Kamali. Stockholm: SOU 2005:41, Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering.
- Kamali, Masoud 2005b. *Sverige inifrån: Röster om etnisk diskriminering*. Stockholm: SOU 2005:69, Rapport av

- Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering.
- Klein, Barbro 2002. Gamla kartor och nya världar: om migration och platsskapande. *Tidsskrift för kulturforskning*, 1(3/4).
- Knutson, Ulrika 2012. Mysteriet Ilmar Reepalu. *Fokus* 3.
- Kraus, Nicole 2012 (2011). *Det stora huset*. Stockholm: Brombergs.
- Kremer, Lillian S. 1999. *Women's Holocaust Writing: Memory & Imagination*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Lang, Berel (ed) 1988. *Writing and the Holocaust*. New York: Holmes & Meier Publishers.
- Lange, Anders 2001. Reflektioner kring "rasifiering" och några andra ord. I *Törnrosalandet: Om tillhörighet och utanförskap*. Norrköping: Integrationsverket.
- Larsson, Marianne 2008. *Uniformella förhandlingar: Hierarkier och genusrelationer i Postens kläder 1636-2008*. Stockholm: Nordiska museets förlag.
- Latour, Bruno 2007 (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Levi, Primo 2005 (1958 och 1976). *Är detta en människa? Fristen*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- Levin, Susanne 2003. *Skriver dig till liv igen*. Stockholm: Natur och kultur.
- Levitt, Laura 2002. Letting Go of Liberalism: Feminism and the Emancipation of the Jews. I *Postkolonialism, Feminism & Religious Discourse*. Eds. Laura E. Donaldson and Kwok Pui-lan. New York: Routledge.
- Levy, Daniel and Natan Sznaider 2002. Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory. *European Journal of Social Theory*, 5(1).
- Lewis, Bernard 1997 (1986). *Semites & Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*. London: Phoenix Giant, Orion Books Ltd.
- Linde, Charlotte 1993. *Life Stories: The Creation of Coherence*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Livet är underbart* 1997. Italiensk dramakomedi. Regi Roberto Benigni.

- Ljungström, Åsa 1997. *Öster om Arlanda: En etnologisk studie av berättelser och föremål i en hemslöjdsinventering*. Uppsala: Etnologiska avdelningen, Uppsala universitet.
- Lomfors, Ingrid 1996. *Förlorad barndom – återvunnet liv: De judiska flyktningbarnen från Nazityskland*. Göteborg: Historiska institutionen, Göteborgs universitet.
- Lomfors, Ingrid 2012. Fira Estelle genom att fördöma Israel: Låter det långsökt? *Judisk Krönika* 80(2).
- Lundstedt, Anna 2005. *Vit governmentality: "Invandrarkvinnor" och textilhantverk - en diskursanalys*. Stockholm: Arbetslivsinstitutet.
- Löfgren, Orvar 1996. Att höra hemma: Identiteter och territorier i historiskt perspektiv. *Kungliga Vitterhets historie- och antikvitetsakademiens årsbok*.
- Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003*. Based on information by the National Focal Points of the EUMC and RAXEN Information Network.
- Marander-Eklund, Lena 2002. Narrative Style: How to Dramatize a Story. *Arv, Nordic Yearbook of Folklore*. Uppsala: Kungliga Gustav Adolfs Akademien.
- Massey, Doreen 2010 (2005). *For Space*. London: Sage.
- Mattsson, Katarina 2004. Vit rasism. I *Rasism i Europa: Kontinuitet och förändring*. Red. Katarina Mattsson och Ingemar Lindberg. Stockholm: Agora.
- Mattsson, Katarina 2005. Diskrimineringens andra ansikte: Svenskhet och "det vita västerländska". I *Bortom Vi och Dom: Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. Red. Paulina de los Reyes och Masoud Kamali. Stockholm: SOU 2005:41, Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering.
- McClintock, Anne 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London: Routledge.
- McLeod, John 2000. *Beginning Postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 2009 (1945, 1958). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Meyer, Michael 1990. *Jewish Identity in the Modern World*. Seattle & London: University of Washington Press.

- Miller, Daniel 1994. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.
- Miller, Daniel 2008. *The Comfort of Things*. Cambridge: Polity Press.
- Mitt stora feta grekiska bröllop* 2002. Amerikansk/kanadensisk komedi. Regi Joel Zwick. Yahoo! Movies.
- Myerhoff, Barbara 1980 (1978). *Number Our Days*. New York: Simon & Schuster.
- Nash, Catherine 2003. 'They're Family!': Cultural Geographies of Relatedness in Popular Genealogy. I *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Eds. Sara Ahmed et al. Oxford: Berg.
- Neuman, Bertil 2005. *Skratta eller gråta? Humor i koncentrationsläger*. Stockholm: Carlssons.
- Nylund Skog, Susanne 2003 (2002). *Ambivalenta upplevelser & mångtydiga berättelser: En etnologisk studie av barnafödande*. Stockholm: Josk media.
- Nylund Skog, Susanne 2005. Hisnande historier och talande tystnader: Berättelser i frågelistsvar. I *Frågelistan som källa och metod*. Red. Charlotte Hagström och Lena Marander-Eklund. Lund: Studentlitteratur.
- Nylund Skog, Susanne 2006. Med Davidsstjärnan under tröjan: Upplevelser av diskriminering och judiskt ursprung i Sverige 2005. I *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige: Antisemitism och islamofobi 2005*. Norrköping: Integrationsverkets rapportserie 2006:02.
- Nylund Skog, Susanne 2008. 'In Persia I was called the Blonde': An Attempt to Analyse how a Jewess Practices Whiteness. I *Thinking with Beverly Skeggs*. Red. Annika Olsson. Stockholm: Stockholm University, Centre for Gender Studies.
- Nylund Skog, Susanne 2009. Mellan liv och död: Känslor i en berättelse från Förintelsen. *Norsk Tidsskrift for Kulturforskning*, 8(4).
- Nylund Skog, Susanne 2010. 'Don't give me away Mummy.': Message and Emotion in a Narrative about the Holocaust." *Elore*, 17(2).
- Nylund Skog, Susanne 2011. Rörliga rötter: Intertextualitet och diaspora i en judinnas levnadsberättelse. I *Biografiska betydelser. Norm och erfarenhet i levnadsberättelser*. Red.

- Lena Marander-Eklund och Ann-Catrin Östman. Mörklinta: Gidlunds förlag.
- Nylund Skog, Susanne 2012. Den judiska sängkammarmöbeln: Berättande, materialitet och identitet. *Kulturella Perspektiv* 21(1).
- O´Dell, Tom 2002. *Upplevelsens materialitet*. Lund: Studentlitteratur.
- Ohlson, Anders 2002. 'Men ändå måste jag berätta': *Studier i skandinavisk förintelselitteratur*. Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Olsson, Erik 1999. *Etnicitetens gränser och mångfald*. Red. Erik Olsson. Stockholm: Carlssons.
- Orr, Mary 2008 (2003). *Intertextuality: Debates and Contexts*. Cambridge: Polity Press.
- Paine, Robert 1992. Time-Space Scenarios and the Innisian Theory. *Time & Society*, 1(1).
- Povrzanović Frykman, Maja 2001. När våldet tar plats. I *Fönster mot Europa: Platser och identiteter*. Red. Kjell Hansen och Karin Salomonsson. Lund: Studentlitteratur.
- Rich, Motoko och Brian Stelter 2008. As Another Memoir Is Faked, trust Suffers. *The New York Times*, 31 dec.
- Ricoeur, Paul 2005 (2000). *Minne, historia, glömska*. Stockholm: Bokförlaget Daidalos.
- Ricoeur, Paul 1992. *Från text till handling*. Stockholm/Stehag: Brutus Östling Bokförlag Symposium.
- Roediger, David R. 2005. *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White*. New York: Basic Books.
- Rosen, Ilana 2008 (2003). *Sister in Sorrow: Life Histories of Female Holocaust Survivors from Hungary*. Detroit: Wayne State University Press.
- Räthzel, Nora 2005. Några reflektioner om ungdomars inträde på den svenska arbetsmarknaden. I *Bortom rasism i Europa: Visioner för ett annat samhälle*. Red. Magnus Dahlstedt och Ingemar Lindberg. Stockholm: Agora.
- Schwab, Gabriele 2010. *Haunting Legacies: Violent Histories and Transgenerational Trauma*. New York: Columbia University Press.

- Schwarz, Daniel R. 1999. *Imagining the Holocaust*. New York: St. Martin's Press.
- Schulman, Salomon 2002. *Ur själens getto: En judisk dagbok*. Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Shohat, Ella 2010 (1997). Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims. I *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Eds. Anne McClintock, Aamir Mufti and Ella Shohat. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Silvén, Eva 2004. *Bekänna färg: Modernitet, maskulinitet, professionalitet*. Stockholm: Nordiska museets förlag.
- Solomin, Nina 2001. *Ok, amen: Om kärlek och fiendlighet i chassidernas New York*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Sophie's Choice* 1982. Amerikanskt drama. Regi Alan J. Pakula. Universal Pictures.
- Spiegelman, Art 2009 (1973-1991). *Maus: En överlevandes historia*. Stockholm: Brombergs Bokförlag AB.
- Stahl, Sandra Dohlby 1989. *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stare, Jacqueline 1998. Judiskt liv på Söder: En annorlunda värld. I *Det judiska Stockholm*. Red. David Glück, Aron Neuman och Jacqueline Stare. Stockholm: Judiska Museet.
- Storeide, Anette 2007. *Fortellingen om fangenskapet*. Oslo: Conflux Forlag.
- Styron, William 1979. *Sophie's Choice*. New York: Random House.
- Sunshine* 2001 (1999). Historiskt drama, regi István Szabó. Momentum Pictures.
- Svenska skrivregler* 2008. Stockholm: Institutet för språk och folkminnen, Språkrådet och Liber.
- Svensson, Birgitta 1997. Livstid: Metodiska reflektioner över biografiskt särskiljande och modern identitetsformering. I *Skjorta eller själ? Kulturella identiteter i tid och rum*. Red. Gunnar Alsmark. Lund: Studentlitteratur.
- Svensson, Ingeborg 2011. Vi känner oss fram: Att studera identifikation i termer av känslor. I *Att känna sig fram: Känslor i humanistisk genusforskning*. Red. Annelie Bränström

- Öhman, Maria Jönsson och Ingeborg Svensson. Umeå: Bokförlaget h:ström – Text & Kultur.
- Tossavainen Mikael 2003. *Det förnekade hatet: Antisemitism bland araber och muslimer i Sverige*. Stockholm: Svenska kommittén mot antisemitism.
- Train, Kelly Amanda 2000. Whiteness: White Otherness and Jewish Identity. *Mundane Behaviour*.
- Trautner-Kromann, Hanne 1994. "Öga för öga..": Om judisk etik. *Res Publica*, (26).
- Tuan, Yi-Fu 2008 (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Unterman, Alan 1991. *Dictionary of Jewish lore and legend*. London: Thames and Hudson.
- Uris, Leon 1958. *Exodus*. New York: Doubleday.
- Vice, Sue 2000. *Holocaust Fiction*. London and New York: Routledge.
- Wahlbeck, Östen och Erik Olsson 2007. Diaspora: Ett berest begrepp. I *Transnationella rum: Diaspora, migration och gränsöverskridande relationer*. Red. Erik Olsson m fl. Umeå: Boréa Bokförlag.
- Waxman, Zöe Vania 2008 (2006). *Writing the Holocaust: Identity, Testimony, Representation*. Oxford: Oxford University Press.
- Weissberg, Liliane 1999. Memory confined. I *Cultural Memory and the Construction of Identity*. Eds. Dan Ben-Amos and Liliane Weissberg. Detroit: Wayne State University Press.
- Wertsch, James V. 2002. *Voices of Collective Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wettstein, Margit 2009. *Liv genom tingen: Människor, föremål och extrema situationer*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Wistrich, Robert S. 1991. *Antisemitism: The Longest Hatred*. New York: Schocken Books.
- Wistrich, Robert S. (ed) 1999. *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Young, Iris Marion 2000. *Att kasta tjejkast: Texter om feminism och rättvisa*. Stockholm: Atlas.

- Young, Katharine G. 1987. *Taleworlds and Storyrealms: The Phenomenology of Narrative*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Young, Katharine G. 2000. Gestures and the Phenomenology of Emotion in Narrative. *Semiotica* vol 131(1-2).
- Yuval-Davis, Nira 2005. Rasism, kosmopolitanism och nutida tillhörighetspolitik. I *Bortom Rasism i Europa: Visioner för ett annat samhälle*. Red. Magnus Dahlstedt och Ingemar Lindberg. Stockholm: Agora.
- Åsbrink, Elisabeth 2011. *Och i Wienerwald står träden kvar*. Stockholm: Natur & kultur.

Arkiv

Institutet för språk och folkminnen, Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.

Intervjuer om antisemitism: Intervju med Nadia (DFU 39386, Bd 9473).

Nordiska museets arkiv, Stockholm.

Judiska minnen: Miriams minnen (D375:102).

Nätsidor och tidskrifter

Chabad Stockholm www.chabadstockholm.com

Dagens Nyheter www.dn.se

Elore www.elore.fi

Filmkrönikan special 080128 www.svt.se

Fokus www.fokus.se

Forum för levande historia www.levandehistoria.se

Jewho (webbsida som numera är nedlagd)

Judisk Krönika www.judiskkronika.se

Judiska centralrådet www.judiskacentralradet.se

Judiska centret i Lund www.jcl.se

Judiska församlingen i Göteborg www.judiskaforsamlingen.se

Judiska församlingen i Stockholm www.jfst.se

Judiska studentklubben i Stockholms www.judstud.wordpress.com

Judiska Museet www.judiska-museet.se

Kulturförvaltningen för Stockholms stad www.kultur.stockholm.se

Meny P1, SR, Sveriges Radio www.sverigesradio.se
Mundane Behavior www.mundanebehavior.org
Nationalencyklopedin www.ne.se
Progressiv Judendom i Stockholm <http://progjud.se>
Radio Islam www.radioislam.org
Skånskan www.skanskan.se
SvD, Svenska Dagbladet www.svd.se
Sydsvenskan www.sydsvenskan.se
The New York Times www.nytimes.com
The Telegraph www.telegraph.co.uk
TT, Tidningarnas telegrambyrå <http://tt.se>
Wikipedia www.wikipedia.se

Material i författarens ägo

Anteckningar från samtal, intervjuer och deltagande observationer som omfattar cirka 200 sidor.

Inspelade intervjuer:

2005, intervjuer med nio svenska judinnor, 50 år och äldre, varav en med Rakel.

2006 intervju med Rakel.

2008 fyra intervjuer varav en med Rakel

2010 tre intervjuer varav en med Rakel.

2012 intervju med Nadia, ca 30 år

Skrivna minnen (39 blad = 21 A4) av Rakel.



Tack

Det blev en bok. Det tog tid och var ibland bökigt, stökigt och svårt. Däremellan var det otroligt roligt och mycket lärorikt. Att det blev en bok har jag många att tacka för. Först läste Lars Kaijser ett ofullständigt manusutkast och avrådde mig inte, vilket jag nästan hoppats på. Tack Lars! Sedan gick några år och ett nytt manus sattes i händerna på Fanny Ambjörnsson, Ann Kristin Carlström, Anci Norlén och Elisabeth Wengström. Det var ett digert arbete de tog sig an och jag är varmt tacksam för den varsamhet och respekt ni visade mig och manuset, trots alla brister.

I min tjänst som forskare på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala fick jag sedan möjlighet att arbeta vidare med manuset. Tack mitt underbara arbete och mina fina kollegor, speciellt Ulrika Sjöberg som tålmodigt och kunnigt hjälpte mig att sätta texten. Ett sista manus placerades i händerna på Carina Dangoor, Katarina Ek-Nilsson, Anna Nylund, Charlotta Nylund och Johan Skog. Tack, tack, tack, tack, tack! Även denna gång läste Fanny Ambjörnsson och Ann Kristin Carlström. Till er, mina trogna, pålitliga och nyfikna kritiker, riktar jag ett extra stort tack. Tack också till Helge Ax:son Johnsons stiftelse och Magnus Bergvalls stiftelse för ekonomiska bidrag.

Det sista och största tacket går till de underbara, fantastiska, provocerande, rättframma och inspirerande judinnor, vars berättelser möjliggjort denna bok.



Boken tillägnas mormor Margit, sedan länge död, men i mitt minne levande.

Susanne Nylund Skog är etnolog och forskare på *Institutet för språk och folkminnen, Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala*. Hon disputerade 2002 på en doktorsavhandling om förlossningsberättelser och har skrivit ett flertal artiklar om samma ämne.

De senaste åren har hon undersökt judiskt liv ur olika aspekter. Hon har bland annat skrivit artiklar om unga svenska judars upplevelser av antisemitism, relationerna mellan känslor och berättande i minnen från förintelsen, samt hur materialitet och berättande länkas i en judinnas livshistoria.

I *Livets vägar* undersöker Susanne Nylund Skog hursamhälleliga och historiska händelser formar levnadsberättelser och hur berättande används för att skapa mening och orientering i osäkra tider och situationer. Boken aktualiserar allmängiltiga frågor om hur det går till när vi människor gestaltar våra liv och försöker göra oss begripliga, för andra och oss själva.

Rakel flydde Österrike och nazismen på 1930-talet. Hon kom till Sverige på 1950-talet. Miriam överlevde förintelsen och fördes med de vita bussarna till Sverige efter andra världskrigets slut. Nadia föddes i Sverige av föräldrar som flytt undan pogromer i öst på 1970-talet. Rakel, Miriam och Nadia är svenska judinnor.

Den judiska gruppen i Sverige präglas av ett slags dubbelhet; i egenskap av judenhet är den en del av en judisk diaspora, i egenskap av minoritet är den samtidigt en del av Sverige. Hur kommer detta till uttryck i Rakels, Miriams och Nadias levnadsberättelser? Hur är det att leva i spänningsfältet mellan andras kategoriseringar och egna uppfattningar om vem man är?

Bokens ambition är att med utgångspunkt i Rakels, Miriams och Nadias levnadsberättelser belysa och nyansera dessa frågor. Fokus är på de manus som formar berättelserna och på fyra centrala teman i deras berättelser: försakingring, förintelse, förtryck och frihet.

