



LUND UNIVERSITY

Tredje generationens överlevande

En socialantropologisk studie om minne, antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen

Sarri Krantz, Anna

2018

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Sarri Krantz, A. (2018). *Tredje generationens överlevande: En socialantropologisk studie om minne, antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen*. [Doktorsavhandling (monografi), Socialantropologi]. Lund University.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Tredje generationens överlevande

En socialantropologisk studie om minne,
antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen

ANNA SARRI KRANTZ

AVDELNING FÖR SOCIALANTROPOLOGI | LUNDS UNIVERSITET



Tredje generationens överlevande

Tredje generationens överlevande –

En socialantropologisk studie om minne, antisemitism
och identitet i spåret av Förintelsen

Anna Sarri Krantz



LUNDS
UNIVERSITET

Akademisk avhandling

som för avläggande av filosofie doktorsexamen vid
samhällsvetenskapliga fakulteten, Lunds universitet, Sverige,
kommer att offentligen försvaras i St. Alгатans hörsal, Lund,
den 25 oktober kl. 10.00

Fakultetsopponent

Professor Bodil Liljefors-Persson,
Institutionen samhälle, kultur och identitet, Malmö universitet

Organization LUND UNIVERSITY	Document name DOCTORAL DISSERTATION	
	Date of issue October 2018	
	Sponsoring organization	
Author(s) ANNA SARRI KRANTZ		
Title and subtitle Tredje generationens överlevande – en socialantropologisk studie om minne, antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen		
Abstract The Holocaust is an event that lives on in societies' consciousness in the form of memorial monuments and museums, and is processed by research institutions and authorities. My own journey began when meeting upper secondary students who denied the Holocaust, and I soon came in contact with a group who identify themselves as Third Generation Survivors; grandchildren of those who survived the Holocaust. The purpose of this study is to investigate the third generation's identity and how it is shaped by the memory of the Holocaust, by contemporary antisemitism and by the influence of Jewish institutions. The ethnographic survey, focusing on interviews and observations, revealed that there is a pronounced will to remember the Holocaust. For some, it is important to remember in a private context while others consider that the more public commemoration ceremonies meet the need. At the same time, the grandchildren live in a time of both manifest and latent antisemitism, which influences the formation of their identity and their autobiography. However, their identity is not only shaped by past and present antisemitism but also by the Jewish institutions, the Jewish calendar as well as cultural and social guidelines. In the conclusions of the study, it can be seen that the Third Generation's remembrance of the Holocaust is largely based on a generational transfer of memory that has taken place during the participants' lives through interaction with the survival generation. The results also show that they have strategies to deal with contemporary alongside historical antisemitism experienced by the survivors. This together constitutes one of the fundamentals of both their individual and their collective identity. The results also show that the third generation chooses to live a Jewish life, within the framework of the Jewish congregation in Stockholm, based on individual choices and decisions.		
Key words Holocaust, Memory, Identity, Antisemitism, Third Generation, Survivor, Generations, Jewish		
Classification system and/or index terms (if any)		
Supplementary bibliographical information	Language SWEDISH	
1101-9948 Lund Monographs in Social Anthropology 25	ISBN 978-91-7753-852-3 (print) 978-91-7753-853-0 (pdf)	
Recipient's notes	Number of pages 202	Price
	Security classification	

I, the undersigned, being the copyright owner of the abstract of the above-mentioned dissertation, hereby grant to all reference sources permission to publish and disseminate the abstract of the above-mentioned dissertation.

Signature

Anna Sari Krantz

Date 2018-09-12

Tredje generationens överlevande –

En socialantropologisk studie om minne, antisemitism
och identitet i spåret av Förintelsen

Anna Sarri Krantz



LUNDS
UNIVERSITET

Omslagsfoto: Christer Lindberg

Copyright (Anna Sarri Krantz)

Samhällsvetenskapliga fakulteten
Avdelning för socialantropologi

ISBN: 978-91-7753-852-3 (print)

978-91-7753-853-0 (pdf)

ISSN: 1101-9948 Lund Monographs in Social Anthropology 24

Tryckt i Sverige av Media-Tryck, Lunds universitet
Lund 2018



MADE IN SWEDEN ■■



Media-Tryck är ett miljömärkt och
ISO 14001-certifierat tryckeri.
Läs mer om vårt miljöarbete på
www.mediatryck.lu.se

Till Johanna och Gustav

Innehållsförteckning

Förord	11
Inledning	13
Syfte och frågeställningar	17
Avgränsningar	19
Metod	21
Narrativ metod	23
Forskningsdeltagarna	26
Etiska aspekter	30
Reflexivitet i fältet	31
Judiskt liv i Sverige – då och nu	35
Judiskt liv i Stockholm.....	39
Det antisemitiska tankegodset.....	43
Manifest och latent antisemitism.....	43
Sverige och antisemitismen	45
Antisemitismens reproduktion	49
Forskningsläget	51
Historisk och samtida antisemitism.....	52
Minnesforskning.....	56
Minnesforskning om Förintelsen	57
Identitet och minne	69
Det reflexiva tillståndet	70
En valbar identitet	71
Generell minnesforskning	75
Judisk minnestradition.....	78
Det kulturella och religiösa påbudet.....	80
Mytologiska aspekter av minnet	81
Mytologiska strukturer.....	84

Judiskt identitetsskapande.....	87
Den judiska livscykeln	92
Den judiska kalendern	94
Judiska institutioner.....	97
Kosherregler – eller inte	102
Att förhålla sig till arvet.....	104
Det institutionella minnet.....	113
Den nationella minnesdagen.....	114
Minnestalen i synagogan	116
Ordföranden talar	118
En politikers tal.....	119
Institutioner och individer	121
Minnet och kulturen.....	121
Tredje generationens minnen	127
Minnets närvaro under barndomen.....	128
De överlevande och barnbarnen	130
Tredje Generationen föreläser	133
Minnets funktion.....	135
Minnet som lärdom	140
Antisemitismens påverkan.....	143
Verbala påhopp i skolmiljön	144
Erfarenheter av manifest antisemitism	146
Erfarenheter av latent antisemitism	148
Påverkan på institutionerna.....	153
Avslutande diskussion	159
Referenser	173

Förord

Mitt intresse för Förintelsen började med att jag mötte några förintelseförnekande ungdomar i den svenska skolan och jag kunde inte väja inför uppgiften att försöka lära mig mer om det historiska förloppet och den historiska och samtida antisemitismen. När jag påbörjade denna studie, runt årsskiftet 2012/2013, var antisemitismen närvarande i Europa och Sverige men dess gestalt utvecklas dag för dag och blir mer aggressiv och hotfull. Denna avhandling är mitt bidrag till att söka förstå dess konsekvenser och hur den drabbar enskilda individer vars familjer bär på minnen från Förintelsen. Men jag hade inte kunnat fullfölja denna uppgift utan att Christer Lindberg tillåtit mig att återuppta mitt avhandlingsprojekt efter många års uppehåll och för detta är jag tacksam. Jag är också djupt tacksam för all vägledning och all konstruktiv kritik jag fått av Christer. Det har varit ovärderligt. På samma sätt är jag tacksam för den uppmuntran och kritik jag fått av Lisa Eklund samt den konstruktiva återkoppling jag fått av Maria Småberg, Nina Gren, Ulf Johansson Dahre och Tova Højdestrand. Här vill jag passa på att tacka Eva Neveling Segerfeldt, Jeanette Clayton och Lennart Krantz för hjälp med korrekturläsning och Elisabeth Fahle Gårdebäck för att du aldrig har slutat förhöra dig hur det går med mitt arbete. Avhandlingen hade inte kunnat genomföras utan att Deborah, Ester, Lea, Miriam, Emmanuel, Jimmy och Eleonora tagit sig tid och träffats för intervjuer. Tack! Jag vill också rikta ett tack till andra personer, ingen nämnd och ingen glömd, från judiska institutioner och sammanhang som tagit sig tid att prata, resonera och berätta samt möjliggjort för mig att kunna göra olika typer av besök i det judiska livet i Stockholm med omnejd. Jag vill rikta ett särskilt tack till min älskade make för att jag i dig äntligen mött en person som låter mig vara den jag är och som dessutom drar ett logistiskt lass för att jag ska kunna klara av den här uppgiften. Du har aldrig med ett ord påpekat eller ifrågasatt att jag jobbat många och sena nätter, tagit helger i anspråk och arbetat på avhandlingen på varenda semester och resa som vi har företagit oss.

Johanna och Gustav. Mina älskade barn. Jag tillägnar er den här boken eftersom jag vill att ni ska bära den med er som ett bevis på att man ska följa sina drömmar, att man ska ta sig runt, över eller under livets alla hinder och tro på möjligheten att förverkliga det man verkligen vill göra.

Inledning

För drygt 80 år sedan tog Hitler plats i den tyska riksdagen genom demokratiska val. Inte långt därefter utsågs han till kansler och kort därpå utlyste han en enpartistat, en diktatur. Ett av de grundläggande dragen i ideologin handlade om en hårdför antisemitism och han hade som ambition att skapa en nation som bestod av bara ett folk, germanerna. I rask takt genomförde han en mängd lagförändringar vilka sakta men säkert uteslöt den judiska gruppen från det tyska samhället; från skolor, universitet, sjukhus. Judarna förbjöds att inneha yrken såsom läkare, jurister och professorer och man försökte förhindra tyskar att handla i affärer som ägdes av judar. Man förbjöd både äktenskap och intimt umgänge mellan judar och icke-judar och instiftade lagar som reglerade detta. Ett ytterligare steg mot en separation av judarna från det tyska samhället, inkluderat de av Tyskland ockuperade områdena, inleddes med skapandet av ghetton och därifrån var steget inte långt från ett fullständigt uteslutande av gruppen genom förintelse, dels i olika förintelse- och koncentrationsläger men också genom en massiv likvidering runtom i det ockuperade Europa (se Hilberg, 1961, Friedländer, 2011a, 2011b, Browning, 1998, Gross, 2002). I dag finns forskningsinstitutioner runtom i världen som ägnar sig åt att studera varje aspekt av Förintelsen. Det tycks råda en samstämmighet inom forskarvärlden vad och hur det hände även om forskare fortfarande studerar de bakomliggande faktorerna till varför det skedde och förståelse kring detta. Men det är inte bara forskarvärlden som ägnar sig åt att bearbeta minnet av Förintelsen utan det gör även de överlevande, deras barn och barnbarn vilket Klas-Göran Karlsson kallar för existentiellt historiebruk. Denna typ av historiebruk vilar på ett behov av att skapa sammanhang i en föränderlig tid och utgör en vägvisare i tillvaron (2010:377). Ett sätt på vilket barnbarnen minns är att berätta om sina mor- och farföräldrars levnadshistorier vilket jag läste om för första gången i programmet för den judiska konferensen Limmud i slutet av 2012. Det fanns en programpunkt som handlade om just denna grupp, eller som det stod: Tredje generationens överlevande. Min förundran och nyfikenhet inför barnbarnens identifikation, som så uttalat kopplades till historien samtidigt som det tidsmässiga avståndet till Andra världskriget och Förintelsen konstant ökar, kom att bli utgångspunkten för avhandlingsarbetet. Jag blev initialt

överrumplad av att ungdomar framställde sig själva som överlevande efter något som de aldrig upplevt och just detta väckte mitt intresse. Den tredje generationen är intressant och relevant att studera eftersom de med allra största sannolikhet är de sista som har en personlig koppling till de som överlevde Förintelsen samtidigt som några från generationen väljer att ingå i ett publikt berättande där de återger de överlevandes erfarenheter såsom det har berättats för dem under barndomen och uppväxten. De levandegör en brygga mellan sina far- och morföräldrars vittnesbörd och en framtid där de förvaltar sitt arv och utgör en komponent i minnesreproduktionen vilket kan förstås utifrån Reynolds begrepp "post-postmemory" (2017:33) vilket synliggör den tredje generationens unika förståelse och hantering av ett händelseförlopp som de själva inte upplevt utan bara fått höra talas om och som de samtidigt förhåller sig till på sitt alldeles egna sätt. Och Bar-On menar att den tredje generationen är mer rustad än sina föräldrar: "Compared to their parents, the third generation grew up in a much more protected atmosphere economically, socially, and psychologically speaking, a generation and a half away from the terror." (1995:344) vilket kanske kan förklara varför de är villiga att ingå i ett publikt samtal. Forskningsområdet skapar därmed en viktig pusselbit för att förstå delar av samtidens minnesbearbetning av Förintelsen. På samma gång är det viktigt att studera barnbarnens identifikation eftersom det också kan ses som en reaktion på en historisk och samtida antisemitism. Detta tankegods och arv är något som, över tid, påverkar den judiska minoriteten och de som identifierar sig som Tredje generationens överlevande. Det är av vikt att undersöka hur olika typer av antisemitiska uttryck uppfattas och påverkar den enskilda individen samt vilka strategier som används för att förhålla sig till det. Samtidigt står den tredje generationens berättelser och vittnesmål i skarp kontrast till den grupp människor som fortsätter att förneka Förintelsen vilka jag stundtals möter i mitt arbete i den svenska skola och var en av utgångspunkterna för mitt intresse för forskningsområdet.

Förintelsens minnesdag den 27 januari 2013 kom att bli startpunkten för det socialantropologiska, etnografiska, arbetet då jag deltog i minnesceremonin i Stockholms Stora synagoga. Under ceremonin fick jag för första gången lyssna på ett tal av ett barnbarn till en som överlevt Förintelsen och som definierade sig, och identifierades av den Judiska församlingen, som en Tredje generationens överlevande. Hon kom senare att bli en av informanterna och har i den här avhandlingen valt att bli kallad för Ester. I sitt tal berättade Ester att hon en dag i sin gymnasieskola, för övrigt en av Stockholms mest populära innerstadsskolor, kommit fram till sitt skåp efter en lektion och mötts av ett inristat hakkors på skåpsdörren. Uppståndelsen blev stor då flera av hennes klasskamrater hade uppmärksammat detta innan hon hade hunnit fram och de hade samlats vid

skåpet. Lärare skyndade dit, rektorer, föräldrar och polis involverades. I talet berättade hon inte bara om det hon själv hade upplevt utan drog även paralleller till det hennes farmor och farfar blivit utsatta för, det vill säga Hitlers förföljelse och förintelse av judar i Tyskland och det av Tyskland ockuperade Europa under 1930- och 40-talet och hon sa:

”Vi måste göra något åt okunskapen som får en person att rista in samma symbol som förföljt mina farföräldrar 70 år tidigare.”

Den unga kvinnan berättade också om en målsättning som hon hade för framtiden:

”Den 27 januari 2013. Dagens datum. Jag vill minnas – av flera anledningar. Dels för att jag inte vill att mina farföräldrars arv ska dö med dem, och dels för att jag inte vill att världen ska glömma den ondska som Förintelsen innebar för miljontals människor. Och jag står här idag av samma anledning som jag stått framför hundratals skolelever och berättat. Jag vill föra minnets kamp mot ondskan.”

Talet kom att bli utgångspunkten för avhandlingsarbetet då det så tydligt innehöll tre avgörande delar, den första att hon berättade om den antisemitism hon blivit utsatt för, den andra att hon hade bestämt sig för att bevara minnet och den tredje att hon bestämt sig för att berätta om sina upplevelser för en större publik. Talet är vidare intressant eftersom det dels stakade ut en ambition från en person som definierar sig som Tredje generationens överlevande och dels för att hon lyftes fram av den Judiska församlingen på den officiella minnesdagen där representanter från det publika, institutionella Sverige deltog. Det belyser vilka beröringspunkter minnet av Förintelsen har på ett individuellt plan för de som identifierar sig som Tredje generationens överlevande och deras familjer samt för den judiska gruppen som delar erfarenheterna från och historierna om Förintelsen samt det svenska majoritetssamhället.

Det europeiska 1900-talets historia är centrerad kring tre avgörande skeenden; det Första världskriget, det Andra världskriget och Kalla kriget. Krigen avlöste varandra och var djupt sammanlänkade genom konflikternas inbördes orsaker och konsekvenser. Det påverkade hela den europeiska kontinenten, samtliga europeiska nationer och alla dess invånare. Parallellt med de militära sammandrabbningarna under Andra världskriget och krigföringen pågick utrotningen av den judiska befolkningen runtom i Europa. När kriget slutade och den europeiska befolkningen samlade kraft för att bygga upp städer, byar och infrastrukturen förmådde världen trots allt att formulera sig kring en tanke om de mänskliga rättigheterna som reaktion på Förintelsens fasor och mänsklighetens undlåtenhet att agera för judarnas sak mellan 1933 – 1945 (Goodale, 2009:5). En av konsekvenserna av instiftandet av de mänskliga rättigheterna har varit att man

har skapat nya lagar och regler vilka identifierar och värnar olika typer av sociala och kulturella grupper och kollektiv såsom ursprungsbefolkningar och minoritetsgrupper (Cowan, 2001:153). På 1990-talet arbetade Europarådet fram en ramkonvention vilken skulle skapa ett juridiskt skydd för nationella minoriteter och Sverige tog del av detta arbete. Denna lagtext vann laga kraft i Sverige år 2000 och judar, samer, romer, sverigefinnar och tornedalingar blev därmed Sveriges fem nationella minoritetsgrupper (Utrikesdepartementet, SÖ 2000:2). I denna bestämmelse definierades också vad ramkonventionen innebar och en av de första omskrivningarna handlar om att minoritetsstatusen rättigheter och friheter är kopplade till och inramas av de mänskliga rättigheterna.

Under samma period som man arbetade fram ramkonventionen för de nationella minoriteterna i Europa arbetades det fram ett förslag på att instifta den 27 januari till att bli Förintelsens minnesdag (Bruchfeld, 2008:32) lett av Göran Persson. Det initierades också ett större forskningsprojekt för att kartlägga Sveriges roll under Andra världskriget och Förintelsen (Åmark, 2011). Parallellt med detta instiftade Göran Persson en myndighet, Forum för Levande historia, vilken fick ett demokratiseringsuppdrag med utgångspunkt i Förintelsens historia (Ibid:22).

Samtidigt som det officiella och politiska Sverige arbetade med att skapa minnesdagar, myndigheter och en lagstiftning kring den judiska minoritetsstatusen pågick andra händelser vilka påverkade utvecklingen. År 1994 producerade Steven Spielberg filmen "Schindlers list" och året efter högtidlighöll man 50-årsdagen av befrielsen av Auschwitz. Waxman menar att Förintelsen därmed fick ett publikt genomslag där huvudfokus låg på att få ta del av de överlevandes berättelser (2006:117). Det empiriska materialet från intervjuerna visar också att det är i samband med 1980- och 1990-talet som några av de överlevande i Sverige börjar åka ut i skolor och genomföra sina föreläsningar. Långsamt har det sedan dess vuxit fram en publik berättelse om Förintelsen i Sverige, och världen.

Berättelser har relevans för enskilda personer men de har också betydelse i större politiska sammanhang. När Ester håller sitt tal så gör hon det framför representanter från Sveriges kungahus och delar av Sveriges regering och riksdag och dessa företrädares närvaro skapar en institutionell, politisk kontext. Talet hålls på Förintelsens minnesdag vilket ytterligare förstärker det politiska och institutionella sammanhanget då Göran Persson, under sin tid som statsminister, utsåg datumet till en nationell och publik minnesdag över Förintelsen. Inramningen och sammanhanget gör att Esters berättelse speglar minoritetstillhörigheten och dess minnesbevarande traditioner och den judiska gruppens historia samtidigt som den vävs in i en institutionell, politisk ram. Talet

reflekterar både den politiska initierade och definierade minoritetstillhörigheten, den judiska minnestraditionen och samtidigt en reaktion mot en samtida antisemitism. Det förtydligar både de individuella och institutionella dimensionerna som den här avhandlingen ska behandla med huvudfokus på den grupp personer som identifierar sig som Tredje generationens överlevande.

Syfte och frågeställningar

Syftet med avhandlingen är att belysa minnet av Förintelsen för de individer som definierar sig som Tredje generationens överlevande, för den judiska gruppen samt för representanter från det svenska politiska, kulturella och kungliga etablissemangen. Den övergripande frågeställningen som kommer behandlas och besvaras i avhandlingen är:

- Hur påverkar minnet av Förintelsen och en samtida antisemitism Tredje generationens överlevandes identitetskonstruktion?

Men avhandlingen kommer även att behandla två underliggande frågor:

- Hur förhåller sig minne och identitet till varandra för Tredje generationens överlevande?
- Hur påverkas den Tredje generationens överlevandes identitetskonstruktion av de judiska institutionerna?

Under studiens empiriska fas, men också analysfasen, har tre teman framträtt vilka belyser hur den Tredje Generationen förhåller sig till sin familjehistoria samtidigt som de lever i ett samhälle med en närvarande och uppenbar antisemitism vilket påverkar och formar individernas identiteter. Minnet, antisemitismen och identitetskonstruktionen är de tre teman som avhandlingen centreras kring. Tredje generationens överlevande som identitetsmarkör är aktuellt för dem som har en far- eller morförälder som överlevt Förintelsen. De historiska parametrarna finns med som en bas tillsammans med den samtida situationen. År 2012 utsattes Ester för en antisemitisk aktion i sin absoluta omgivning, sin skolmiljö, något den tyske antisemitismforskaren Wolfgang Benz definierar som manifest antisemitism (2004:15), vilket ska diskuteras längre fram i avhandlingen. Ester reagerade starkt på det inträffade, vilket också hennes omgivning gjorde. Som en följd av detta

tolkade hon att hon hade utsatts för samma förföljelse av den ideologi som hennes farföräldrar gjorde under Hitlers diktatur. I det här resonemanget möts samtida erfarenheter av antisemitism med minnen från historien. Antisemitism och minnet inom den judiska gruppen, och för gruppen som identifierar sig som Tredje generationens överlevande, är två sammanlänkade delar vilka obönhörligen hör ihop. Jag menar att det inte går att förstå minneskonstruktionerna utan att förstå tankarna kring och upplevelser av antisemitism. Minnet av Förintelsen kommer till uttryck på ett samhälleligt institutionellt plan genom exempelvis den officiella minnesdagen av Förintelsen, teaterföreställningar och konstutställningar. På ett liknande sätt gör den samtida antisemitismen sig gällande och är närvarande och riktas mot samhälleliga institutioner såsom exempelvis den Judiska församlingen, församlingens synagogor, det svenska-judiska skolväsendet och omgärdas av statligt finansierade säkerhetsarrangemang och säkerhetsrestriktioner. Men minnet och antisemitismen gör sig inte bara gällande på ett institutionellt plan utan även ett individuellt. Minnet av Förintelsen formuleras, berättas och gestaltas för den enskilda individen vid olika tillfällen och vid olika sammanhang likväl som att antisemitismen är en både påtaglig och närvarande tankekonstruktion och levd erfarenhet i de enskilda individernas liv vilket påverkar den tredje generationens identitet. De här aspekterna har varit vägledande för studiens syfte och frågeställningar.

Under de år som jag har studerat Förintelsen som historisk företeelse, dess skeende och långtgående konsekvenser, har jag i perioder upplevt att dess minne florerar i varje hörn av samhället: inom musiken, i skolans läroplan och historieämnets ämnesplan för gymnasiet, tidningsartiklar i samband med minnesdagarna, i litteraturen, på biograferna, inom konsten och teatern. Jag har inte kunnat sätta på radion, tv:n, eller läst dagstidningarna utan att det har funnits någon form av referens till Förintelsen. Självklart har jag varit extra uppmärksam men det är flertalet forskare som poängterar just det faktum att Förintelsen långsamt har transformerats till en historisk händelse med en stark närvaro i vår samtid (se exempelvis Levy, Sznajder, 2006, Stokholm Banke, 2006, 2013, Young, 2004, Goertz, 1998). En av de primära anledningarna tycks vara att Förintelsen har gått från att ha varit en historisk företeelse som faktiskt inte behandlades i någon större utsträckning direkt efter krigsslutet till att i dagsläget figurera och diskuteras i hela västvärlden och i alla samhälleliga sammanhang. Den primära innebörden som behandlas tycks vara, för att använda Baumans ord, "Förintelsens nutida betydelse är den lärdom den innehåller för hela mänskligheten." (1989:279). Förintelsen och dess historia berör hela mänskligheten och dess skeende och långtgående konsekvenser ger oss därför ingen vila.

Avgränsningar

I september 2016 deltog jag i en mitterminskonferens i Warszawa, arrangerad av European Sociological Association, där jag presenterade ett paper: "How does the Third Generation Survivors construct their Jewish identities in a time of antisemitism?". När jag hade presenterat mitt paper fanns det tid för frågor varpå en i publiken, en sociologiprofessor verksam i Centraleuropa, undrade huruvida jag i min forskning hade studerat antisemitism och dess uttryck i förhållande till Israel, alltså i en antisionistisk gestalt. Frågeställaren berättade att han under besök i Sverige uppfattat svenskarna som mer kritiska till Israels existens än vad han annars brukade uppleva under sina resor i Europa. Han menade att det kunde vara relevant att belysa hur kritik mot Israel gestaltas och kommer till uttryck utifrån ett antisemitiskt perspektiv. Det här är något som Wolfgang Benz diskuterar: att antisemitismen i en samtid gestaltas just i form av antisionism (2013:170), vilken baseras på en skuldproblematik som diskuteras av både Benz själv (2004:14) och Henrik Bachner (2004:458). Den här diskussionen förs för att belysa hur antisemitismen utvecklas och förändras över tid. I den studie som jag har genomfört har jag inte specifikt studerat antisionistiska tendenser vilket jag svarade professorn.

Vid ett annat tillfälle, i mars 2015, fick jag möjlighet att presentera delar av min studie under en workshop genomförd av Stiftelsen Viktor Rydberg Skolor. Jag berättade om den forskning, som jag också presenterat i samband med en mitterminskonferens i Wien i september 2014, arrangerad av European Sociological Association, med titeln "The story of a Third Generation Survivor". Vid detta tillfälle fick jag en fråga från en i publiken om hur antisemitism kommer till uttryck från den muslimska gruppen. När jag fick frågan svarade jag sanningsenligt att jag inte forskat kring frågor som specifikt är relaterade till islam eller muslimsk antisemitism. Detta ämnesområde har dock författarna Agneta Pleijel (1993) och Stieg Larsson (1993) diskuterat i samband med de fällande domarna av Radio Islam även om diskussionen börjar få några år på nacken. Idéhistorikern Henrik Bachner har också belyst frågan (2004:367) samt historikern Heléne Lööw (2015:146).

Efter workshopen och konferensen har jag reflekterat kring vad det är som har fått mig att avstå, eller undvika, dessa forskningsfrågor. För att söka ett svar har jag gått igenom transkriberingarna av de intervjuer som jag har genomfört och de fältanteckningar jag har nedtecknat från observationerna. Jag har inte noterat att informanterna själva har diskuterat, nämnt eller reflekterat kring Israel eller kopplat den samtida antisemitismen till ett uttryck för antisionism och att inte heller jag har gjort det i frågorna som jag har utgått från. Jag har också gjort ett

försök till urskiljning, från informanternas sida, när det gäller en specifik typ av antisemitism eller dess bakgrund och orsaker. Informanterna har dock inte kategoriserat den antisemitism som de har mött och har erfarenhet av. De har inte själva lyft fram eller identifierat olika kategorier av våldsverkare eller identifierat olika minoriteters eller etniska gruppers antisemitiska eller antisjonistiska tendenser eller uttryck. Avhandlingen behandlar därför inte frågor som rör Israel eller antisjonism och heller inte om och hur en möjlig muslimsk antisemitism upplevs eller gestaltas.

Här kan också noteras att eftersom inte Israel har nämnts eller diskuterats i intervjuerna har heller inte diasporabegreppet kommit upp, undersökts eller behandlats. I framtida forskning vore det dock intressant att studera hur den svenska judiska minoriteten förhåller sig till föreställningen om ett liv i diasporan och till diasporabegreppet.

Det jag framförallt har valt att studera är det generationella minnet mellan de överlevande och deras barnbarn samt hur barnbarnen relaterar till en historisk och samtida antisemitism. Under studiens gång har det vuxit fram ett intresse för en vidare förståelse av det som Bar-On kallar "intergenerational transmission" (1995:347) vilket inkluderar de tre generationerna: de överlevande, deras barn och barnbarn. Jag hoppas att jag i en framtid får möjlighet att studera detta även om just denna dimension saknas i avhandlingen då jag inte har närmat mig den andra generationen eftersom jag så uteslutande varit intresserad av den grupp som identifierar sig som överlevande efter något som de inte själva har upplevt.

Metod

Den socialantropologiska metoden är unik i sitt slag och är specifikt inriktad på intervjuer, observationer, deltagande observationer och gruppintervjuer. Det kan handla om att man åker iväg för att studera flyktingläger i de palestinska områdena i Israel (Gren, 2009) eller tonårstjevers livsvillkor på den afrikanska landsbygden (Fuglesang, 1994) eller så stannar man kvar i sitt hemområde (Holm, 2010, Ambjörnsson, 2010).

Socialantropologins praktik har varit en gemensam nämnare för dess utövare även om fälten har skiftat över tid. Det som studeras i en samtid är den egna tillvaron utan försök till distansering eller exotisering (Aull Davies, 2008:40). Som socialantropolog kan man i dag inte slå sig ner i ett samhälle och genomföra deltagande observation på samma sätt som för 100 år sedan. Ett exempel på detta är antropologen Nisbetts fältarbete i cyberkaféer och på Internet i Bangalore, där ett arbete sker på både ett fysiskt plan men också på ett virtuellt, elektroniskt plan (2006:130). De förändrade kraven på det socialantropologiska fältarbetet ställer också ändrade krav på de personer som genomför det. Det som förr karakteriserade det socialantropologiska fältarbetet, det som sociologerna Emerson et al. diskuterar nämligen att fullständigt tränga in i forskningsdeltagarnas vardag, "immersion in the daily life" (2007:352), är i samtiden svårt att genomföra. Socialantropologen Ellen går så långt som att påstå att den klassiska socialantropologiska föreställningen om en existerande "village community" är en myt (1984:67). Forskningsdeltagarnas liv, leverne och tillvaro öppnar inte upp för att ta del av varje aspekt av vardagslivet i en samtid. När jag genomförde mitt första socialantropologiska fältarbete i de östra delarna av den kenyanska landsbygden på 1990-talet uppehöll jag mig under flera månader i en och samma by, hos en och samma familj, där jag utförde deltagande observation (Holmlöv, 1995). Den studie som jag har genomfört under 2013 är i mångt och mycket avlägsen den första eftersom den senare bedrevs i en storstad bland människor som bodde med en större geografisk spridning, var upptagna med både studier och arbeten samt ett rikt socialt liv och en mångfald fritidsintressen och omfattande engagemang i organisationer och föreningar.

I den socialantropologiska traditionen och föreställningen om ett fält, fysiskt, geografiskt och lokalt inramat, gripbart och uppenbart, har jag känt mig tveksam inför hur jag ska kunna rama in och förstå det som är "mitt fält". Jag har undrat var "mitt fält" har varit och hur jag ska kunna definiera och identifiera det. Men under arbetets gång och skriv- och analysfasen har ett fält framträtt som består av hur en grupp individer konstruerar och levandegör sin identitet genom en social värld vilken blir uppenbar inom ramen för olika fysiska platser: någon av synagogorna i Stockholmsområdet, den judiska låg- och mellanstadieskolan i Stockholm, de judiska klasserna på den centralt belägna högstadieskolan i Stockholms innerstad, församlingsgården i Roslagen, i miljön hos föräldragenerationen eller tillsammans med överlevandegenerationen, på besök i europeiska koncentrations- och arbetsläger samt övergivna judiska gravplatser och lämningarna efter Förintelsens ghetton. Det kan också framträda under besök i olika gymnasieskolor i Stockholmstrakten, då några i gruppen åker runt och berättar om sina mor- och farföräldrars historia eller i sammanhang när media uppmärksammar minnet av Förintelsen. Identiteten, och därmed fältet, kan också bli synligt i samband med författarträffar på det Judiska museet, under judiska konferenser såsom Limmud, i samband med Paideias utbildningsinsatser eller i andra kulturella, religiösa och sociala sammanhang. Men identiteten kan lika gärna vara undanskymd eller nedtonad såsom när forskningsdeltagarna är studenter eller under en vanlig arbetsdag på någon helt ordinär arbetsplats eller vid umgänge med personer som inte har någon koppling till den Judiska församlingen. Tredje generationen överlevandes identitet är föränderlig liksom fältet men några av dessa nämnda platser, lokaliteter för att låna ett begrepp av Hannerz (2001:11), har kommit att utgöra mitt fält vilket därmed också innebär att fältarbetet har karaktäriseras av att vara multilokalt (Ibid.) och består av flertalet "delfält" (Ibid:19). Men det har varken varit konsekvent, uppenbart eller allestädes närvarande utan kommit till uttryck och förkroppsligats i vissa sammanhang och under vissa omständigheter när de som identifierar sig som Tredje generationens överlevande väljer att synliggöra det.

De fält som jag har observerat har varit sådana där jag har kunnat studera ceremonier, ritualer och sammanhang där man på det ena eller andra sättet processat Förintelsen: litteraturdiskussioner, konstupställningar, teaterföreställningar, diskussionsforum, föreläsningar samt evenemang och konferenser arrangerade av exempelvis Forum för levande historia. Men observationerna har också genomförts på platser, rum och omgivningar som speglar ett judiskt liv, religiöst eller kulturellt, såsom Stockholms Stora synagogan, församlingshuset, församlingsgården och i privata hem. Här är det värt att notera att jag inte har gjort observationer i synagogan på Södermalm eller den ortodoxa

synagogan eftersom jag helt enkelt inte har haft kontakter inom församlingen som möjliggjort besök där.

När man studerar identifikationen behöver man förstå och analysera det som Karin Norman benämner som "ett inre rum" som är obundet den geografiska platsen och lokaliteten (2001:61) och i det här sammanhanget handlar om en svåridentifierbar men ändå närvarande känsla av att vara just överlevande där både observationer och intervjuer är avgörande metoder för att närma sig just det inre rummet.

Narrativ metod

Den etnografiska metoden har varit bärande genom studien då den skapar möjligheter att få en bred bild av hur det judiska livet, för den tredje generationen, levs i Stockholm under 2010-talet genom att observera de delfält som nämns ovan. Som en del av den etnografiska metoden har jag genomfört djupintervjuer. De har varit semi-strukturerade och har alltid spelats in och därefter transkriberats. Varje intervju har haft fokus på ett tema och jag har vid varje intervjutillfälle följt en förutbestämd lista på frågor som har sett likadan ut för varje forskningsdeltagare även om det måste understrykas att följdfrågorna har varierat. De teman som intervjuerna centrerades kring har handlat om informanternas syn på 1) judisk tillhörighet och vilka traditioner som följs både i det judiska kalendariet såsom exempelvis shabbes, pesach och chanukka men också i det judiska livet såsom exempelvis engagemang i och förhållningssätt till de judiska institutionerna men också till vardagliga aspekter såsom exempelvis kosherreglerna. Intervjuerna har tematiskt också behandlat 2) informanternas familjer: dess konstellation och betydelse, relationen till de överlevande mor- och farföräldrarna och hur umgänget med familjen ser ut och vilka aktiviteter umgänget centreras kring. De har tematiskt också berört 3) Förintelsen: minnet av när informanterna för första gången fick höra talas om epoken, de överlevandes livshistorier, vilken påverkan berättelserna haft på informanterna och hur och i vilka sammanhang minnet av Förintelsen levandegörs. Ett ytterligare tema har varit 4) hur informanterna själva ser på sin identitet som Tredje generationens överlevande samt hur, när och i vilka sammanhang denna levande- och synliggörs. Varje intervju har pågått under cirka 60 - 120 minuter. Längden på intervjuerna har framförallt påverkats av mängden sidospår som initierats samt längden på informanternas svar. Vissa svar har varit ytterst koncisa medan andra varit både utvecklade och fördjupade. Intervjuerna har som sagt spelats in men de har inte

lagrats på någon domän, i något internetbaserat moln eller någon annan tillgänglig plats eftersom det då är möjligt att identifiera personerna som har låtit sig intervjuas vilket jag vill undvika.

En av de bärande tankarna har varit att få insikt i och kunskap om informanternas föreställningar och reflektioner om sin tillvaro som de Förintelseöverlevandes barnbarn. Intervjuerna har ofta präglats av att skapa möjligheter för informanterna att berätta utifrån de olika teman som nämns ovan. Sekvenser av samtalen har handlat om regelrätta redogörelser för exempelvis yrkes- eller studieval, familjeförhållanden- och umgänge samt vardags- och helgbestyr medan andra delar har haft en annan karaktär. Informanterna har stundtals självmant gått in i ett berättande som centrerats kring framförallt mor- och farföräldrarnas livshistorier men också egna upplevelser av och tankar kring antisemitism. På detta sätt har den etnografiska metoden kompletterats med en narrativ metod vilket har skapat möjligheter till en fördjupad analys, och därmed förståelse, av materialet. Berättelserna formar en bild av en sammanhängande livshistoria, ett narrativ: både den egna men också familjehistorierna. Det är själva berättelsen "the story itself" (Riessmann, 1993:1) som har varit den betydelsebärande enheten för studien och någonstans under intervjuerna har informanterna beslutat sig för att lyfta fram sådant de själva anser vara viktigt att återge (Ibid:19). Frågorna har formulerats så öppet som möjligt för att därigenom skapa möjlighet för den intervjuade att berätta fritt (Riessmann, 1997:34). När berättandet tar form, och spelas in samt transkriberas, träder en tematisk handling fram under analysen (Ibid:45). Berättelsen består samtidigt av information som berör "temporal, deskriptiv och värderande" natur (Adelswärd, 1997:209), alltså narrativ som har skett i förfluten tid, som har en bärande tanke samt tillför någon form för moraliskt eller etiskt ställningstagande och lärdom. Det handlar därefter om att utifrån narrativen "identify similarities across the moments into an aggregate, a summation." (Riessmann, 1993:13). Bortsett från att den narrativa metoden kan vara central för att få fördjupad kunskap och insikt om informanternas tankar skapar de också möjlighet för den intervjuade att få ordning i de föreställningar som man som individ bär på (Adelswärd, 1997:199) samtidigt som den narrativa metoden säger något om de "socialisationsmönster" (Ibid:229) som kontinuerligt konstrueras för individer, grupper och samhällen. På samma sätt menar Riessmann att enskilda individers narrativ ingår i större "social, cultural and institutional discourses" (1993:61). Kanske är det också så, vilket Kidron lyfter fram, att den socialantropologiska intervjun är "a site for the constitution of selfhood" (2010a:221).

Utöver de regelrätta intervjuer som genomfördes har jag även mött och samtalat med informanterna vid andra tillfällen i anslutning till de judiska institutionernas

sociala, religiösa, kulturella aktiviteter. Men dessa samtal har inte följt ett givet tematiskt mönster eller styrts av på förhand bestämda frågor och har heller inte spelats in. Fältanteckningarna har dock fyllt en viktig funktion inför, under och efter varje observation, samtal och intervju. Genom att föra fältanteckningar har jag kunnat följa mina egna reflektioner och observationer kring hur jag upplevde de skiftande processerna under datainsamlingens gång. Det har också varit värdefullt att använda dessa för att se, förstå och analysera vad jag observerade under besöken i synagogan eller någon av de andra evenemang som jag deltog i. De har varit ovärderliga eftersom det är en omöjlighet att minnas varje möte, händelse, reflektion eller ceremoni under ett års tid. Om jag inte hade haft dem hade alla perspektiv, insikter, reflektioner och observationer gått förlorade. Dessutom är Emersons et al. reflektion om att man ständigt kan återvända till fältanteckningarna i allra högsta grad sann under avhandlingens skrivprocess (2007:365).

Utöver den kärna av forskningsdeltagare som jag har träffat regelbundet har jag också genomfört etnografiska intervjuer med personer från en mängd instanser inom det judiska Stockholm; kulturella institutioner, representanter från de religiösa, politiska och administrativa delarna av den Judiska församlingen, en riksdagsman som har figurerat i samband med Förintelsens minnesdag, företrädare för judiska utbildningsinstitutioner och privatpersoner som jag mött i synagogan, församlingshuset och på församlingsgården utanför Stockholm. Alla jag har pratat tillfälligt med har gjorts medvetna om studien och dess syfte.

Sammanlagt har det under 2013 och början av 2014 genomförts 40 semistrukturerade intervjuer. En majoritet av dessa består av de intervjuer jag genomförde med den grupp informanter som tog sig tid att möta mig kontinuerligt under 2013.

Samtliga intervjuer har transkriberats och skrivits ut. Jag har systematiserat materialet genom att läsa igenom det i omgångar och delat upp sekvenser rent tematiskt och därefter identifierat likheter och skillnader mellan informanter för att om möjligt påvisa mönster. Parallellt med analysfasen av intervjuerna har jag även gått igenom fältanteckningarna från alla intervjuer och observationer för att också där notera mönster. Vidare har jag läst in mig på de teoretiska dimensionerna av minnes-, antisemitism- och identitetsforskningen. Det sista steget har handlat om att analysera teorin och empirin och dra slutsatser kring den grupp som identifierar sig som den Tredje generationens överlevande.

Forskningsdeltagarna

Den stora tillgången under studien har varit de personer, från olika delar av den judiska gemenskapen, som frikostigt delat med sig av sin tid och ställt upp på intervjuer. Genom både den Judiska församlingen i Stockholm men även genom en av överlevandeföreningarna har jag fått kontakt med personer vars mor- och/eller farföräldrar överlevde Förintelsen. Forskningsdeltagarna har också tipsat om personer som kunnat tänkas vilja ingå i studien och på detta sätt har kontaktmöjligheterna ökat. Här är det på sin plats att förtydliga att jag inte har lyckats komma i kontakt med den grupp personer som är barnbarn till överlevande efter Förintelsen men som inte identifierar sig som tillhörandes en specifik tredje generation. Jag är dock helt övertygad om att det finns ett antal individer i Stockholm, Sverige och Europa, och i andra länder och världsdelar, som aldrig hört talas om denna identitet eller kan och/eller vill identifiera sig med den. Så sent som i november 2017, då jag deltog i Limmud och berättade om delar av avhandlingsmaterialet, kom det fram en deltagare som talade om för mig att hon aldrig hade hört talas om den tredje generationen förut men att hon i samband med min föreläsning förstod att hon förmodligen tillhörde denna kategori.

I början av studien hade jag, via mejl, kontakt med ett stort antal personer som identifierar sig som Tredje generationens överlevande och som menade att de ville delta i studien. Ett antal träffade jag också för en första intervju. Men i slutändan var det ändå svårt att få tid till att fortsätta intervjuerna på en mer regelbunden basis och det slutade allt som oftast med att flertalet hoppade av studien. Jag fick också ett antal som initialt tackade nej till att delta och angav tidsmässiga skäl.

Kontakterna med forskningsdeltagarna som de facto valde att ingå i studien har inletts via mejl där jag har beskrivit studien och dess syfte samt det tänkta resultatet, vilket ingår i gängse etik när man bedriver etnografiska studier. Under 2013 genomförde jag en majoritet av intervjuerna och några utfördes 2014 i kompletterande syfte. De etnografiska intervjuerna genomfördes på olika platser. Vissa forskningsdeltagare föredrog att träffas på offentliga platser såsom caféer och restauranger runtom i Stockholm. Andra föredrog att möta mig på sina arbetsplatser, antingen inne på deras kontor eller i anslutande personalrum. Vid några tillfällen har jag blivit bjuden till deltagarnas privata hem.

De som i slutändan kom att ta sig tid till intervjuerna under 2013, och som kom att bli studiens nyckelinformanter, har varit personer mellan tonåren och 40-års ålder. Några gick på gymnasiet eller universitetet medan andra sedan länge befann sig i yrkeslivet. Några bodde fortfarande hemma hos sina föräldrar, andra var föräldrar med barn i varierande åldrar och ett par var unga vuxna som befann

sig i stadiet mellan att tillhöra den gamla kärnfamiljen och steget innan det egna familjebildandet. En majoritet har varit kvinnor men några har varit män. Alla, förutom en, anser sig vara jude. Personen som inte anser sig vara jude har dock en pappa som var jude och en farmor och farfar som var överlevande och personen identifierade sig därför som Tredje generationens överlevande. Varje person har sin egen familjehistoria och sammanhang varför de ska presenteras i den följande delen.

Det är värt att notera att samtliga forskningsdeltagare själva har valt de namn som figurerar i texten.

Jimmy har vuxit upp i Stockholms innerstad i en familj där både mamman och pappan är judar. Vid tiden för intervjuerna var Jimmy sambo men hade inte egna barn och var i färd med att avsluta en universitetsutbildning. Under uppväxtåren levde de ett ganska liberalt judiskt liv och följde inte några striktare religiösa regler utan det var först när han själv kom till insikt om hur han ville leva som jude som han gick över till ett mer ortodoxt leverne. Jimmy anser själv att han lever så ortodoxt som det bara är möjligt men är helt på det klara med att det är en lightversion jämfört med ortodoxa judars liv i New York och Jerusalem. Jimmys pappas familj har levt i Sverige i snart 200 år, då de emigrerade från Baltikum på grund av pogromer, och Jimmy framhåller att han är väldigt stolt över sin långa svensk-judiska historia då den är relativt ovanlig. Han är lika stolt över sina morföräldrar som överlevde Förintelsen och som kom till Sverige, var för sig, i samband med krigsslutet. När Jimmy växte upp gick han på den judiska grundskolan.

Deborah har en pappa som är andra generationens överlevande och född i Sverige medan mamman är etnisk svensk men som konverterade innan hon mötte Deborahs pappa och föräldrarna möttes under en resa till Israel. Vid tiden för intervjuerna var Deborah på väg att etablera en egen familj men hade inte egna barn. Deborah har en akademisk utbildning och arbetar inom det fält hon är utbildad för. Hon har vuxit upp i ett hem, i en av Stockholms närförorter, där man följde de judiska traditionerna med kosherhållning, shabbesfirande och firande av de årliga högtiderna. När Deborah tänker tillbaka på sin barndom så tror hon att hennes föräldrar ville ge henne en religiös uppfostran och sammanhang. Hon tror att föräldrarna ville att hon och hennes syskon skulle få en judisk uppväxt och leva ett judiskt liv, att bli judar genom det sätt de levde och traditioner de följde. Deborahs föräldrar, vilket framkommer mer i empirin längre fram, valde initialt att sätta Deborah i en svensk grundskola. Upplevelserna från skolgången har jag valt att lyfta fram i diskussionerna om antisemitism eftersom det synliggör erfarenheter av att ingå i majoritetssamhällets kontext och vad som kan ske inom ramen för detta och vilka konsekvenser det kan få. Det handlar

egentligen inte om att belysa hur antisemitismen gestaltas över tid under efterkrigstiden utan snarare att visa på erfarenheter som en person som identifierar sig som Tredje generationens överlevande bär på från både barndomen och det vuxna livet. Man kan förstå erfarenheterna som att de ingår i Deborahs självbiografi.

En av de andra personerna som jag haft kontinuerliga intervjuer med, Miriam har vuxit upp i södra Sverige i en familj där pappan var jude och mamman etnisk svensk som konverterade till judendomen i ganska hög ålder. Miriam har aldrig kunnat prata med sin pappa om Förintelsen och hon upplever också att han har svårt för allting som har med det judiska livet att göra. Miriam är en av informanterna som har en egen familj med flera barn och som är gift med en judisk man. Hon har dock aldrig upplevt det som ett tvång att gifta sig judiskt. Hon och hennes man träffades av en ren tillfällighet genom vänner. I Miriams vuxna familjekonstellation har hon och hennes man uppfostrat, och fostrar, sina barn enligt de judiska traditionerna och ritualerna även om barnen kämpar med sin minoritetstillhörighet och helst av allt vill ingå i majoritetssamhällets kristna kontext. Barnen går inte på en judisk skola vilket heller inte Miriam gjorde när hon växte upp. Miriam själv hade inte möjlighet att gå på judisk skola eftersom det inte fanns ett sådant alternativ i hennes närhet. Familjen följer heller inte, till punkt och pricka, den judiska veckan med regelbundet shabbesfirande även om de firar alla större helger såsom pesach och chanukka. De följer inte en konsekvent kosherhållning. De deltar dock aktivt i församlingens liv och har ett starkt engagemang i bland annat ungdoms- och koloniverksamheten på församlingsgården utanför Stockholm samt andra aktiviteter arrangerade av Församlingen. Miriam har eftergymnasial utbildning.

Emanuel är en av de andra personerna som jag fått möjlighet att intervjua under 2013. Vid tiden för intervjuerna studerade han på universitetet. Han har vuxit upp i Stockholms innerstad i en familj med en mamma, pappa och en bror där pappan var jude medan mamma inte var det. Mamman har inte konverterat. Båda Emanuels föräldrar har tagit avstånd från ett religiöst liv, och då specifikt judiskt, och har aldrig följt några av de judiska traditionerna, ritualerna eller vanorna. Emanuel gick i svensk skola under sin uppväxt. Emanuel menar, under en intervju den 4 juni 2013, att han tror att föräldrarna tog avstånd från "religionens bojor" och ville leva ett liv utan religiös påverkan. Emanuel identifierar sig inte som jude eftersom hans mamma inte är judinna. Samtidigt berättar Emanuel att familjen umgicks med pappans släkt vid de religiösa högtiderna och firade regelbundet pesach, rosh hashana och jom kippur med Emanuels farbröder och kusiner hemma hos dem under hela sin uppväxt. De deltog också, med jämna mellanrum, i det veckovisa shabbesfirandet med storsläkten även om Emanuel inte riktigt kan

påminna sig att de ritualer som förekom, exempelvis shabbesfirandet, var dominerande eller uttalat. Hans minns att man tände ljus och han minns att det sjöngs sånger men han upplevde inte att det var betungande religiösa ritualer eller ingick i ett religiöst sammanhang.

Eleonora är en ung kvinna som deltagit i studien under tiden hon gick på gymnasiet och som har vuxit upp i en familj där pappan är jude och mamman etnisk svensk i en av Stockholms närförorter. Eleonora har konverterat när hon var tonåring och därigenom, som hon själv ser det, fått en fullständig judisk tillhörighet och identitet. Eleonoras pappa kom till Sverige under 1960-talet och kände då inte till sin judiska tillhörighet och historia. Mamman har inte konverterat. Eleonora definierar och identifierar sig själv som judinna och följde, under den period då vi träffades för intervjuerna, vissa kosherregler såsom att exempelvis inte äta fläsk och skaldjur. Eftersom hon bodde hemma under tiden för intervjuerna kunde hon inte följa kosherreglerna i den utsträckning som hon själv ville utan var tvungen att anpassa sig till sina föräldrars vanor. Eleonora följer den judiska veckan genom att fira shabbes och ta del av den ortodoxa synagogans gudstjänster som är kopplade till det. Hon följer även årliga firanden av de stora judiska högtiderna. Eleonora är engagerad i den verksamhet som är kopplade till den Judiska församlingen och jobbar bland annat extra på den judiska sommarkolonin som ledare.

Ester som är en av de andra yngre personerna som har deltagit i studien och gick på gymnasiet år 2013. Hon har vuxit i en av Stockholms närförorter med en pappa som är född i en judisk familj där farfadern kom från Tyskland precis innan kriget, i samband med Kristallnatten, och en farmoder som kom från koncentrationsläger i Polen efter kriget. Esters mamma är etnisk svensk som har konverterat. Familjen följer den judiska veckorytmen med shabbesmiddagar och regelbundna besök i en av de ortodoxa synagogorna i Stockholm samt firar de årliga religiösa judiska högtiderna. Familjen håller en ganska liberal form för kosherhållning vilket Ester, när hon får ett eget hushåll, vill ändra på eftersom hon vill följa ett mer strikt förhållningssätt till kosherreglerna. Ester gick inledningsvis, på samma sätt som Deborah, i svensk grundskola men bytte till det judiska alternativet eftersom hon utsattes för antisemitism av sina klasskamrater. Dessa erfarenheter är något som behandlas längre fram eftersom de belyser hur erfarenheter av antisemitism under barndomen påverkar och gestaltas för individer inom den judiska minoriteten samtidigt som de ingår i en självbiografi.

Lea är en annan av forskningsdeltagarna. Hon har vuxit upp i en av Stockholms närförorter där hon fortfarande bor. Lea har en universitetsutbildning och arbetar inom det fält hon är utbildad för. När Leas mamma var i de övre tonåren bestämde hon sig för att åka till Israel och leva på en kibbutz där hon träffade Leas pappa,

som kommer från ett av de nordafrikanska länderna och är sefardisk jude. Under Leas uppväxt levde inte familjen religiöst och var heller inte troende även om de följde judiska vanor och traditioner. Hon gick låg- och mellanstadiet på den judiska skolan och senare i en judisk klass på en annan skola på högstadiet samt spenderade somrarna på koloniverksamheten utanför Stockholm. Familjen har alltid gått i synagogan på de stora helgdagarna men de har inte hållit den ortodoxa formen för kosher. Hennes ursprungsfamilj har dock inte blandat kött och mjölk och de har inte ätit fläsk och Lea inser att det handlar om att man själv väljer och konstruerar hur man vill leva även om vissa val kan tyckas irrationella. Lea tänker att de som familj höll sig i någon slags mittfära där det judiska var mycket viktigt även om de inte var ortodoxa eller religiösa. Lea är i dag gift men en svensk man, som inte har konverterat, och de har barn som de uppfostrar utifrån judiska traditioner och vanor utan att för den saken skall leva ett ortodoxt judiskt liv.

Forskningsdeltagarnas livserfarenheter skiftar men de har det gemensamt att de alla har far- och morföräldrar som överlevde Förintelsen. Min ambition har varit att studera en del av deras värld för att få en så mångfacetterad bild som möjligt och därmed, genom att låna ett citat från Spencer, "study the relationship between the particular and the universal, the individual and the collective, the local and the global." (2010:8).

Etiska aspekter

De etiska principer som utformats av Vetenskapsrådets har tillämpats under studien. Man kan identifiera fyra huvudkriterier som behandlar hur man som forskare ska förhålla sig till datainsamlingen i ett inledningsskede, ett genomförandeskede och ett skede då man behandlar resultaten. Ett av kriterierna behandlar informationen som går till forskningsdeltagarna och deras vårdnadshavare om de är omyndiga. När det gäller informationen till forskningsdeltagarna är det viktigt att beskriva studiens syfte. Ett annat kriterium som behöver bearbetas är samtycket. Här är det viktigt att förtydliga till presumtiva deltagare att just frivilligheten att ingå i studien är central (Vetenskapsrådet, 2011:42). Ett ytterligare kriterium är konfidentialiteten vilket handlar om att man ska klarlägga för forskningsdeltagarna att det inte på något sätt kommer att lagras personuppgifter och att allt deltagande är anonymt (Ibid:67). Ett sista kriterium att ta hänsyn till är nyttjandedimensionen. Den datainsamling som genomförs kommer endast användas för forskningsändamål (Ibid.).

Inför och under intervjuerna har jag försäkrat informanterna om deras fullständiga anonymitet. Under skriv- och analysprocessen har jag kontaktat varje person och frågat vad han/hon vill bli kallad och de har alltså själva kommit på ett passande namn. Personernas egentliga namn, ålder och yrken har jag inte redovisat i de empiriska delarna av avhandlingen för att inte röja någon persons identitet. Här menar Macdonald att en viss justering av identifieringsmöjligheten är nödvändig för att skydda informanterna (2010:83). Det finns dock en ytterligare dimension, vilket diskuteras av Murphy och Dingwall, där det påpekas att forskningsdeltagarnas egen omgivning kan känna till studien och deltagandet vilket i förlängningen kan röja anonymiteten vid, innan eller efter publiceringen av materialet (2007:341). Detta är en svårhanterlig aspekt som man dock måste ta i beaktande under skrivprocessens gång. Samtliga forskningsdeltagare som jag träffat på regelbunden basis har anonymiserats i materialet och vissa personuppgifter, studier, familjeförhållanden har justerats. Det är värt att notera att jag har intervjuat personer som inte har velat vara anonyma då de tycker sig fylla en officiell funktion och snarare framhållit att deras röst och mening ska göras hörd.

Reflexivitet i fältet

Aull Davies för en diskussion kring fältarbetet som genomförs i en hemmiljö, en familjär miljö, där de exotiska inslagen tycks frånvarande. Här handlar det inte så mycket om att genomföra forskning som inriktar sig på hela samhällen och dra generaliserbara slutsatser om "den andre" utan mer på att undersöka fenomen, begrepp, strukturer, rörelser inom alla typer av samhällen, främmande och välkända (2008:40 - 41) och Hannerz poängterar nödvändigheten av detsamma (2006:37).

I en samtid, när de socialantropologiska blickarna riktas mot en välkänd miljö, blir forskarens roll därmed central och det blir nödvändigt att reflektera kring den egna bakgrunden, förståelsen och erfarenheterna inför, under och efter det etnografiska arbetet. Den undersökning jag utförde var så uppenbart i en kontext som jag kunde identifiera som min egen hemmiljö men som samtidigt visade sig vara alldeles främmande ur en dimension, den judiska. Mötet i sig blev omtumlande och jag ska kort inleda med ett utdrag ur mina fältanteckningar, mina allra första noteringar, från min allra första upplevelse av fältet:

"27 januari 2013. Jag kommer från Nybroviken och går över ett ljusbelagt Raoul Wallenbergs torg. Området är fyllt av poliser, polisbilar och vakter med

öronsnäckor och avstängt med kravallstaket. Gatan, där synagogan ligger, är avstängd pga. säkerhetsrisken enligt information på hemsidan. Vid en av avspärningarna står en vakt och jag går fram till honom. Han frågar vad jag vill och vart jag ska. Jag förklarar att jag anmält mig till minnesceremonin och har mina id-handlingar med mig samt att jag har försökt tömma min väska på onödigheter. Han säger att han uppskattar mitt tillmötesgående och släpper in mig innanför avspärningarna och instruerar mig att gå till vänster. Jag promenerar i den riktningen och framför mig syns plötsligt ännu fler vakter med öronsnäckor och ännu fler poliser samt en stor säkerhetskontroll med metalldetektorer och bord där man ska ställa sin väska – som noggrant blir genomsoökt. Jag lyckas passera och går den korta vägen fram på gatan mot synagogan och släpps in. Det är en konstant ökning av antalet poliser och vakter. Jag kommer till slut in i synagogan, hänger av mig, går upp på en av läktarna – det är mixed seating överallt – och slår mig ner i en av bänkarna. Det första jag ser är ett program för minnesceremonin och den officiella minnesdagen över Förintelsens offer. Mitt fältarbete har börjat.”

Det här blev mitt första möte med det fält som jag ägnade ett år att försöka komma nära, studera och förstå. Min person och min tillhörighet begränsade mig i mina möjligheter att få närhet och ingång även om alla jag mötte visade en hundraprocentig vänlighet och villighet att beskriva, förklara, besvara ett oändligt antal frågor och gruppen informanter dessutom tog timmar av sin privata tid att mer systematiskt låta sig bli intervjuade. Det fanns ändå en skiljelinje mellan att till fullo kunna ta del på grund av min etniska tillhörighet och varje gång jag de facto tog del blev jag ingående granskad i sömmarna. Samtidigt så gjorde de återkommande besöken i synagogan naturligtvis att jag också blev välkomnad.

Under det år som jag studerat den tredje generationen fick jag, trots allt, tillgång till delar av den värld som tillhör den Judiska församlingen genom att jag har blivit inbjuden till och deltagit i religiösa firanden såsom Bat Mitzva med efterföljande kiddusch, Simchat Torah, Kabbalat Shabbat och de ordinarie sabbatsgudstjänsterna samt andra arrangemang såsom en familjehelg i församlingens verksamhet utanför Stockholm samt olika typer av kulturella evenemang, exempelvis litteraturdiskussioner på Judiska museet. Men jag upplever att det judiska livet är slutet och jag har bara haft tillgång till det genom att jag blivit inbjuden till olika evenemang och fått tillåtelse att delta i och genomföra etnografiska observationer. Här är det värt att notera att jag under 2013 inte blev medbjuden till den förening som Ester och hennes kompis startade, Zikaron. Föreningen riktade sig till andra som identifierade sig som Tredje generationens överlevande och som ville föreläsa om sina mor- och farföräldrars livshistorier på gymnasieskolor runtom i Stockholm.

De få gånger det judiska livet flimrar förbi i sociala medier och i massmedia så handlar det i allra största utsträckning om Förintelsen och man har som etnisk svensk sannolikt en begränsad insyn i den Judiska församlingens aktiviteter, arrangemang och dess medlemmars liv och leverne. Under 2013, med kompletterande intervjuer och observationer under 2014, 2015 och 2016, ägnade jag mig åt att studera Tredje generationens överlevande på en geografisk plats och i en miljö som var alldeles familjär men ändå helt främmande.

Judiskt liv i Sverige – då och nu

Den judiska församlingen, från det område som i dag är Israel, skedde för ungefär 2000 år sedan (Eban, 1984:90-91). Sedan dess har den judiska gruppen flyttat runt i Mellanöstern (Illman, Harvainen, 2002:84) och Europa, och på andra kontinenter, där den i omgångar antingen har tillåtits att bosätta sig, givet en diskriminerande lagstiftning, eller tvingats till en förflyttning (Glück, Neuman, Stare, 1997:73). Den judiska gruppens historia är därför både föränderlig och skiftande. Enda fram till 1700-talet var det förbjudet för judar att bosätta sig i Sverige även om vissa källor menar att Gustav Vasa redan på 1500-talet tillät en judisk läkare att verka i Sverige under en kortare period (Glück, Neuman, Stare, 1997:16, Groth, 2002:176). Förbudet kan förstås som ett europeiskt idéarv vilket präglat Sveriges politik från medeltiden fram till att de första judarna tilläts att leva i landet (Andersson, 2000:20).

Kung Gustav III gav tillåtelse att låta den första juden att bosätta sig i Stockholm år 1774. Något år senare lagstiftade kungen om religionsfrihet för både katoliker och judar. Adelsmän som hade handelskontakter med judar runt om i Europa försökte få till stånd en möjlig inflyttning tidigare men lagstiftningen förhindrade detta (Fischer, 1996:26, Bredefeldt, 2013:50). Den nya lagstiftningen skapade en reaktion i Sverige och framförallt en ”judefientlig opinion” bland både borgerskapet och prästerskapet (Berggren, 1999:86).

Aaron Isaac var den jude som först bosatte sig i Sverige utan att först ha tvingats till dop och konvertering. Han fick tillåtelse att grunda en judisk församling för att kunna hålla en minjan¹, att kalla in en rabbin samt att anlägga en judisk begravningsplats. Men friheten var inte total och fullkomlig utan den judiska gruppens tillvaro och liv reglerades med en mängd restriktioner och hinder. Det som kom att kallas ”Judereglementet” styrde och påverkade den judiska gruppens tillvaro då det fanns en lagstiftning som reglerade vem man fick gifta sig med, vilket yrke man – inte – kunde välja, samt i vilka städer man fick bosätta sig i: Stockholm, Göteborg och Norrköping (Berggren, 1999:87). Därefter ökade

¹ En minjan är den minsta enhet bestående av tio män som alla nått religiös myndighetsålder och som formar en judisk gudstjänst.

rättigheterna successivt och den judiska gruppen kunde själva välja bostadsort, utbildning och yrke från 1870-talet (Glück, Neuman, Stare, 1997:30). Från år 1848 var man "vittnesgilla", från år 1854 fick man bosätta sig var man ville i Sverige, från år 1863 fick man gifta sig med vem man ville, från år 1866 fick man rösträtt till riksdagen, från år 1863 kunde judar få statsanställning som läkare (Carlsson, 2004:28). Det var också i samband med denna tid, mer specifikt 1870, som den judiska gruppen, bestående av 1836 personer, fick rätt att bli svenska medborgare (Berggren, 1999:87). Tiden mellan emancipationen och Hitlers maktövertagande var en relativt lugn period i de svenska judarnas historia. Den judiska gruppen växte i Sverige genom inflyttning från bland annat Ryssland där judarna blivit utsatta för pogromer under 1800-talets slut och 1900-talets början. Fram till början av Första världskriget kom ytterligare några tusen judar från de östra delarna av Europa, vilket förändrade den judiska tillvaron i Stockholm så till vida att de från öst invandrande judarna hade levt i mindre byar, shtetl (se Zielinski, K, Dulik, L 2015, Bauer, Y, 2009), och rent utseendemässigt avvek, bland annat i klädvalet, från de judar som bodde i Stockholm. De avvek också med sina tankar om både sionism och socialism vilket var mindre vanligt bland judarna i Stockholm vid sekelskiftet (Dencik, 2006:21).

Mellankrigstiden innebar en förändrad situation i Sveriges förhållningssätt till judisk invandring från Europa. Klas Åmarks forskning visar hur Sverige förhöll sig till Tyskland och nazisterna under 1930-talet samt under själva kriget men också förhållningssättet i krigets slutskede samt eftermäle, specifikt relaterat till de omfattande flyktingströmningar som uppstod i dess kölvatten. Åmark visade hur man skapade en flyktingpolitik innan, under och efter kriget vilken var konstant restriktiv och att den svenska flyktingpolitiken under 1930-talet präglades av en främlingsfientlighet och antisemitism (2007:57, se också Rudberg, 2013, Byström och Kvist Geverts, 2007, Kvist Geverts, 2013, Friedländer, 2011b, Tydén, 2007) och innebar att man stoppade i princip all judisk inflyttning. På 1930-talet drev den socialdemokratiska regeringen istället igenom något som både liknade och understödde Nürnberglagarna, vilka formulerade en tydlig diskriminering av de tyska judarna, genom att framtvunga att pass tillhörande judar skulle förses med ett J (Åmark, 2011:477). Det som avgjorde det svenska förhållningssättet var främlingslagstiftningen (Rudberg, 2013:102 - 103). Endast några tusen judar tilläts inträde i Sverige under den här perioden (Dencik, 2006:22 - 23). Denna lagstiftning kom att gälla under hela världskriget och påverkade därför undsättningen av judar avsevärt. Möjligheten att ta sig in i Sverige var därigenom försvårad och den redan åtstramade flyktingpolitiken skärptes i samband med Kristallnatten, eftersom det i samband med detta kom ett ökat tryck från den judiska gruppen att kunna fly till Sverige (Åmark, 2007:57). Forskningen visar

också att det var främst under 1930-talet som Sverige hade kunnat göra skillnad för de personer som hade behövt skydd. När kriget var i fullgång och Sveriges båda grannländer hade invaderats av tyska trupper beslöt man sig, i ett för judar kritiskt läge då tyskarna hade beslutat att deportera dem till koncentrations- och arbetsläger på kontinenten, att komma till undsättning genom att öppna de svenska gränserna för de norska och danska judarna. Detta gjorde man, enligt Byström och Kvist Geverts, för att det primärt handlade om en solidaritet de nordiska länderna emellan (2007:160). Det var ett av de första aktiva initiativen som skedde från svensk sida för att rädda judar under kriget. Därefter inleddes också en förändring i förhållningssättet gentemot den judiska minoriteten. Förändringsarbetet gick dock långsamt med tanke på att det fanns kunskap om vad som pågick på den europeiska kontinenten redan år 1943 (Åmark, 2011:262) om inte tidigare. När kriget gick mot sitt slut och räddningsinsatserna var i ett aktivt skede under våren 1945 fick man ännu mer kunskap och insikt om omfattningen av vad som hade skett (Ibid:265). Det var också då som den mest aktiva fasen för den svenska hjälpen inleddes (Ibid:546) och drygt 20 000 personer räddades (Ibid:552) varav 6000 – 7000 judar (Ibid:553). Efter att under många år ha underlåtit sig att agera var man i krigets slutskede tvungen att acceptera att hjälpa de överlevande. Åmark kunde konstatera att: ”Nu stod det klart att Sverige behövde göra betydande humanitära insatser för krigets offer som kompensation för den långtgående eftergiftspolitik mot nazityska krav.” (Ibid:654).

Sverige tillhörde ett av de länder som inte agerade för att hjälpa de tyska judarna, eller några andra judar för den sakens skull, under kriget, och som allt för sent kom till undsättning. År 1942 och 1943 började man öppna upp de svenska gränserna för de norska och danska judarna och i krigets slutskede, omkring april 1945, åkte Röda korsets vita bussar, ledda av Folke Bernadotte, till det utanför Hannover belägna lägret Bergen-Belsen. Därifrån hämtade man cirka 6000 sjuka kvinnor (Tydén, 1995:14 – 15). Man tog kvinnorna till Trelleborg, Malmö och till Frihamnen i Stockholm och inackorderade dem på olika konvalescenthem runtomkring i Sverige, vilket också personerna i studien kan berätta om. De kan alla redogöra för var just deras mormor och morfar, farmor och farfar befann sig under sin första tid i Sverige.

Åmark konstaterar att samtidens moraliska värderingar har avgörande betydelse för hur man ser på de ansvariga under 1930-och 1940-talet och betonar det anmärkningsvärda i att den sittande regeringen inte agerade (Ibid:486). Han kan konstatera att personer som sökte asyl och hjälp i Sverige men som avvisades vid gränsen skickades till koncentrationsläger där de senare mördades (Ibid:658). Sveriges ställningstagande hade en faktisk påverkan på enskilda människors liv. Samtidigt som Åmark menar att Sveriges agerande, och avsaknad av agerande, var

fatalt förde han också en diskussion om moralen och hur den förändrats över tid. Den debatt och diskussion som förts under de senaste decennierna påvisar att Sverige hade ett ansvar för de europeiska judarna eftersom de var medmänniskor. På denna punkt har de moraliska värderingarna förskjutits och förändrats eftersom man under tidpunkten för kriget och Förintelsen de facto inte agerade, utan istället lät bli. Detta innebär att samtidens kritik mot det historiska förhållningssättet är hård (Ibid:666) liksom domen över den förda politiken:

”Denna politik har bidragit till att förhållandet mellan Sverige och Nazityskland lever som ett olöst moraliskt trauma för svensk demokrati. Bor man granne med ondskan räcker det inte för en demokrati att välja att tåla.” (Ibid:674).

Den judiska migrationen till Sverige efter Andra världskriget bidrog med en positiv vitalisering av det judiska livet i Stockholm eftersom den judiska populationen ökade: i Sverige fanns det cirka 7 000 judar år 1933 och efter krigets slut fanns det cirka 14 000 även om många flyttade vidare till Israel efter statens grundande (Dencik, 2006:23). Under 1950-talet sökte man sig inte bara till synagogan inne i Stockholm utan skapade egna alternativ i förorterna till Stockholm såsom Solna, Vällingby, Farsta och Aspudden, där man formade olika minjen för att förrätta gudstjänster. Utöver detta skapades ett rikt föreningsliv, flera organisationer med sionistiska förtecken, en judisk lekskola, sjukhem och en judiska låg- och mellanstadieskolan öppnades inne i centrala Stockholm år 1955 (Tydén, 1995:17) där det i dag också finns förskoleverksamhet. Den judiska invandringen ökade ytterligare i samband med antisemitiska aktioner mot judar i Polen, Ungern och Tjeckoslovakien under 1950 och 1960-talet (Dencik, 2006:23) och man kan föreställa sig att även detta påverkade vitaliseringen av det judiska livet i Sverige.

Under 1980-1990-talen ökade intresset för judiskt liv och judisk kultur och Dencik menar att det skedde en ”judisk, kulturell pånyttfödelse” (Ibid:32). Det resulterade i att man i Stockholm organiserade något som kallades Judiskt liv vilket sedan dess anordnar aktiviteter kopplade till just judiska liv och kultur. Man startade också en judisk filmfestival, teater, museum samt tidskriften Judisk krönika som fick ett större genomslag som kulturtidskrift. Vid 2000-talets början startade också ett studiecentrum, Paideia, med ekonomiskt stöd från bland annat den svenska regeringen, där man kunde, och kan, få möjlighet att studera de judiska texterna. På detta sätt skapades, i en redan given historisk, religiös och kulturell kontext, förutsättningar för att leva ett judiskt liv i Stockholm och Sverige.

Judiskt liv i Stockholm

Om man vandrar runt i 2010-talets Stockholm möts man av en stundtals mångfacetterad bild som återspeglar ett mångkulturellt samhälle. Sverige är ett land som förändrats och påverkats av migrationen efter Andra världskriget (Dahlström, Esiasson, 2013:16) och gatubilden i Stockholm är ett bevis på detta. Globaliseringen syns inte bara i stadsmiljön utan handlar också om ett synliggörande av varierande vanor och traditioner. I dag uppmärksammas firandet av det persiska nyåret och den amerikanska formen för firandet av allhelgonahelgen, bara för att nämna två exempel, samtidigt som traditionella svenska helger såsom midsommar och valborg högljutt firas i Stockholm och i resten av Sverige. Under den tid som jag har bedrivit studien har jag samtidigt haft svårt att hitta publika tecken som synliggör och tydliggör ett judiskt inslag i Stockholm genom kulturella och religiösa signaler såsom människor som bär davidstjärnan eller ikläder sig kippan, den huvudbonad som män bär för att visa vördnad inför gud. Det är också svårt att urskilja byggnader för judiska aktiviteter såsom exempelvis de tre synagogorna i Stockholm. Den allra största tar en stor fysisk plats mitt inne i centrala Stockholm men tycks ändå ligga något gömd på en av innerstadens minsta och kanske mörkaste gator. I samband med gudstjänsterna kan man dock som förbipasserande begripa att det händer något i lokalerna bakom staketet eftersom vakter står utplacerade och tar emot besökarna. Vid de historiska minnesdagarna är hela gatan avspärrad med polispiķeter och man kommer inte i närheten av byggnaden utan att passera säkerhetskontroller. Då blir det tydligt att det är en fastighet som har någon form för aktivitet men det är svårt att ana vad som egentligen händer bakom avspärrningarna. De andra synagogorna är knappt synbara, och någon faktiskt helt osynlig. Det enda som på något sätt talar om judisk religiös aktivitet i den ena är några få ord på hebreiska på en helt anonym fastighetsvägg. Om man inte har ett tränat öga, eller deciderat letar efter den, är den i princip omöjlig att upptäcka. På samma sätt finns det knappast något som signalerar att fastigheter runt om i Stockholm inhyser den Judiska församlingen, skolan och daghemmet, mer än möjligtvis en polisiär närvaro kring byggnaderna men då behöver man som observatör vara medveten om just detta. Om man också tittar närmre på stadsbilden kan man hitta två judisk begravningsplatser mitt inne i centrala Stockholm även om de är ytterst små och begränsade och också där krävs ett tränat öga för att identifiera de judiska symbolerna.

Under de år som jag har ägnat mig åt avhandlingsarbetet har jag kunnat konstatera att en av de få gånger som det offentliga samtalet behandlar en aspekt av ett judiskt liv i Stockholm är under de dagar då man högtidlighåller minnet av

händelser som inträffade under 1930- och 1940-talet, vanligtvis Kristallnatten, och det datum då de ryska trupperna kom fram till Auschwitz-Birkenau i januari 1945. Då fylls varje större dags- och kvällstidning med reportage om och intervjuer med överlevande och deras familjer samtidigt som Sveriges Radio, Sveriges Television och de kommersiella kanalerna rapporterar om de historiska händelserna. Varje hjälporganisation värd namnet, såsom exempelvis Rädda barnen och Röda korset, uppmärksammar också de specifika datumen i sociala medier. Vid just den här specifika tiden på året är det berättelserna om Förintelsens fasor som står i fokus och som återberättas år efter år. Hela samhället tycks, två gånger om året, reagera på de historiska händelserna och samstämmigt och i kör ropa ut ett påbud om att den svenska befolkningen, och det svenska samhället, måste minnas vad som hände judarna. För att därefter tystna och återgå till att rapportera och bevaka frågor som på intet sätt reflekterar eller behandlar det spänstiga, levande och mångfacetterade judiska livet i den svenska huvudstaden.

Utöver det religiösa perspektivet så tycks de fem nationella minoritetsgrupperna generellt sett inte synas i det offentliga rummet i någon större utsträckning i Stockholm. Vid vissa tillfällen rapporteras och synliggörs grupperna och då är det ofta i anslutning till någon specifik aspekt såsom när samernas respektive romernas nationaldagar firas. Men varför gläntar man inte på dörren till minoritetsgruppens tillvaro när det är dags att fira pesach, jom kippur eller någon av de andra högtiderna, bara för att ta några exempel. Varför sker inte, åtminstone någon gång, en publik betraktelse av firandet av någon av de judiska högtiderna? Kanske står minoritetstillvaron som motpol till majoritetstillvaron genom sitt numerära underläge och därför endast undantagsvis skapar plats i det offentliga rummet.

En annan aspekt kan vara den närvarande, våldsamma och aktiva antisemitism som existerar och florerar i Stockholm. Det empiriska materialet visar att judar känner sig avvaktande inför att berätta om sin etniska tillhörighet och vissa är direkt rädda för att göra det. Det här tycks vara en fråga om att både de som identifierar sig som Tredje generationens överlevande undviker att prata om det i det offentliga rummet: på arbetsplatser och i skolor, med kollegor och klasskamrater. Barnbarnen berättar också att deras mor- och farföräldrar har undvikit att vara öppna med sin tillhörighet för att undgå alla former för konfrontation, ifrågasättande och öppen antisemitism.

Även om den judiska gruppens liv inte levs i en offentlighet visar ändå forskning av den Judiska församlingens medlemmar i Stockholm på en aktiv tillvaro. En av de forskare som har undersökt detta är religionsvetaren Fischer som i sin doktorsavhandling undersökte deras vanor i början på 1990-talet bland 700 judar (1996:139). Enkäten skickades ut i omgångar till 1000 personer men i slutändan

var det 700 personer i åldern 15 – 76 år som besvarade den i församlingen i Stockholm (Ibid:136). Frågorna han ställde berörde en mängd aspekter av det judiska livet men det som tycks vara mest relevant är resultaten kopplade till tillhörighetsaspekten och religiositeten. Anledningen till att jag väljer ut denna dimension handlar om att personerna i studien har lyft fram att det judiska livet ofta består av att göra sådant som judar gör, här förstått som att ägna sig åt religiösa och kulturella traditioner vilket också Leeds-Hurwitz lyfter fram i sin redogörelse för judiskt identitetsskapande (2006). Fischer har i det statistiska underlaget kunnat se, vid frågan om synen på den svensk-judiska gruppens tillhörighet, om den är religiös eller etnisk. Resultatet här visar att 70 % först och främst ser sig som en del av det judiska folket medan 2 % först och främst ser sig som en religiös grupp. 22 % ser sig lika mycket som en religiös grupp och som ett folk och 6 % har ingen bestämd uppfattning (1996:160). Samtidigt visar det sig också att 35 % har en personlig gudstro medan 18 % inte har det. Resterande del ställer sig tveksamma till huruvida de har en gudstro eller ej (Ibid:163). I Fischers undersökning framgår det alltså att det är en stor del av de tillfrågade som anser sig tillhöra ett specifikt judiskt folk samtidigt som han tydliggör att endast 35% bär på en tydlig religiositet. Det här tyder på att det inte nödvändigtvis, och i majoritet, finns en koppling mellan religiositet och känslan av att tillhöra det judiska folket inom den judiska gruppen i Stockholm på 1990-talet.

Dencik har också genomfört en undersökning bland de tre större församlingarna i Sverige; Stockholm, Malmö och Göteborg under åren kring 2000-talet (2011:86). Det är dock inte specificerat hur många som besvarade frågeformuläret vilken bestod av 100 frågor med fokus på upplevelser om judiskhet, levnadsvanor och erfarenheter. Dencik ställde en liknande fråga som Fischer gjorde i sin undersökning vilken behandlade hur man betraktar den judiska gruppen i Sverige och fick då svaret från församlingen i Stockholm att 3,9 % såg den primärt som en religiös grupp samtidigt som 65,5 % såg den primärt som en del av det judiska folket. 25 % såg den judiska gruppen lika mycket som en religiös grupp som ett folk medan 5,6 % inte visste vad de tyckte (Ibid:87). De här siffrorna är snarlika de resultat som Fischer fick fram även om underlaget och dess antal är oklart. Det kan dock konstateras att det även i Denciks undersökning framgår att en stor del ser sig som ett specifikt judiskt folk.

Fischer kan i sin undersökning visa att när det gäller frågor som berör de judiska traditionerna så framgår vissa mönster (1996). Fischer har fördelat svaren på ett sätt som är värt att notera. Här har han nämligen gjort en fördelning utifrån familjestrukturen: om båda svarande i paret är judar, om den ena partnern är konvertit eller om den ena maken inte är jude. Det visar sig i sammanfattningen att de judar som lever med en judisk partner, 297 par i undersökningen, också är

de som i störst omfattning upprätthåller de judiska traditionerna i hemmet såsom att 76 % tänder ljus vid sabbaten, 91 % tänder ljus vid chanukka, 93 % firar sedermiddagen i samband med firandet av pesach med släkt och vänner och 87 % har en mezua, ett bibelavsnitt fäst i en liten behållare på dörrposten till bostaden samt inne i bostaden (Ibid:194). Han har också kunnat visa att när det gäller besök i synagogan så är det endast 2 % som går dit mer än en gång i veckan. Besökarna utgörs framförallt av utrikesfödda, äldre män som vill upprätthålla en minjan. Det är 6 % som går dit ungefär en gång i veckan, 34 % går vid de stora högtiderna och ibland vid sabbaten medan 29 % endast går vid högtiderna och 13 % fokuserar endast på jom kippur, försoningsdagen (Ibid:157).

Som ett komplement till Fischers undersökning kan Dencik visa att när det gäller den judiska religionsutövningen så var det 9,2 % som inte alls utövade religionen och endast 2,9 % som identifierade sig som ortodoxa med det religiösa regelverk som följer med detta. Resterande del befann sig däremellan och ansåg sig vara liberala och traditionella (2011:88). Dencik sammanfattar detta resultat:

”Svarsfördelningen pekar på att de som är medlemmar i de judiska församlingarna i Sverige i början på 2000-talet förankrar sin egen oftast starkt upplevda judiska identitet i en känsla av att tillhöra det judiska folket och ha del i det judiska kulturarvet. Det etniskt-kulturella inslaget i de judiska församlingsmedlemmarnas upplevelse av sin judiska identitet är markant.” (Ibid:89).

I en tidigare publikation, den från 2006, preciserar Dencik de siffror som framkom i undersökningen som diskuteras ovan. Det som framkommer, vilket kan jämföras med Fischers undersökning, är att 84,9 % av medlemmarna i Stockholmsförsamlingen deltar i sedermåltiden under pesachfirandet, 84 % firar chanukka och 80 % har en mezua på dörrkarmen. Därtill lyfts andra intressanta siffror fram, som dock inte kan sättas i relation till Fischers undersökning, nämligen att 84,1 % av medlemmarna i församlingen i huvudstaden låter omskära sin son, 44,2 % genomför det påbjudna fastande på jom kippur samt 57,4 % som låter bli att arbeta på rosh hashana. Dessa siffror indikerar samtliga ett aktivt deltagande i olika former för judiskt liv utifrån ett kalendariskt perspektiv (2006:39). Dencik konstaterar, med bakgrund i dessa siffror att judar i Stockholms församling håller ”en generellt mycket hög grad av efterlevnad av judendomens olika religiöst baserade bud och levnadsregler” (Ibid.).

Den grupp som identifierar sig som Tredje generationens överlevande lever ett fullödigt judiskt liv, i den bemärkelsen att de själva kan välja hur och på vilka sätt de vill ingå i en judisk kontext, vilket kanske har möjliggjorts genom efterkrigstidens förändrade villkor och den judiska gruppens revitalisering. Tillvaron under efterkrigstiden ser naturligtvis annorlunda ut i förhållande till alla

andra perioder och epoker. Som ett parallellt spår och som en konstant klangbotten finns det antisemitiska tankegodset som påverkar den judiska församlingens medlemmar vilket nästa del ska behandla med specifikt fokus på den svenska situationen.

Det antisemitiska tankegodset

Sociologen Helen Fein definierar antisemitism:

”I propose to define antisemitism as a persisting latent structure of hostile beliefs towards Jews as a collectivity manifested in individuals as attitudes, and in culture as myths, ideology, folklore, and imagery, and in actions – social or legal discrimination, political mobilization against the Jews, and collective or state violence – which results in and/or is designated to distance, displace, or destroy Jews as Jews. (Herein, it is assumed that Jews are people who are socially labeled as Jews as well as people who identify themselves as Jews, regardless of the basis of ascription.)” (1987:67).

Fein utesluter inte någon dimension vad angår religiösa, ideologiska, sociala, geografiska eller historiska aspekter för att inrama antisemitismens natur för den enskilda individen och gruppen. Jag kommer därför att utgå från denna definition i avhandlingen. Tankekonstruktionen, och det handgripliga utövandet av denna, har pågått under årtusenden (Zeitlin, 2012, Berggren, 1999, Berg Eriksen et al., 2008) och är i högsta grad närvarande under 2010-talet i Sverige. Den är en ovälkommen men ständigt närvarande företeelse som påverkar de personer som identifierar sig som Tredje generationens överlevande samt hela den svenska judiska minoriteten. Den påverkar både vardagen och högtiderna samt möjligheten att vara öppen med sin tillhörighet och i följande del ska jag lyfta fram hur den kommit till uttryck i Sverige under 1900-talet belysas samt dess reproduktion.

Manifest och latent antisemitism

Antisemitism som tankekonstruktion har varit konsekvent närvarande sedan kristendomen etablerades under antiken. Den har skiftat form och uttryck och Wolfgang Benz teori är att den kan delas upp i fyra historiska faser med utgångspunkt i medeltiden fram till nutiden. Den första handlar om en

antisemitism som pågick från medeltiden fram till modern tid och som präglades av ett religiöst motiverat motstånd som också var socialt, kulturellt och ekonomiskt bestämt (2004:13). Den andra fasen från 1800-talet fram till modernismen handlar om en rasistisk antisemitism som baserades på en falsk vetenskaplighet vilken återfanns inom skilda discipliner såsom exempelvis antropologin och biologin. Benz menar att denne ledde fram till Förintelsen utan att gå in på det historiska skeendet (Ibid:14). Den tredje skedet, vilken Benz kallar en "anti-Semitic prejudice" är ett fenomen som kom till uttryck och som trädde fram efter Förintelsen och handlade om en föreställning om att Förintelsen innebar ett absolut och fullständigt slut på alla former för antisemitism. Detta antagande var en illusion som aldrig egentligen existerade. Föreställningen baserades på att man skulle se judarna som de eviga offren vilka förtjänade sympati något som i sig väckte anstöt och motvilja vilket ledde fram till judefientliga handlingar såsom pogromer i Polen direkt efter krigsslutet (Ibid.). Därefter diskuterar Benz något han kallar "a secondary anti-Semitism" och menar att denna form inte alls är lika uppenbar som de andra formerna men som ändå har en "latent potential" (Ibid.) Denna tredje form handlar om "shame and defensive reactions towards guilt" (Ibid.). Det handlar om att man plågas av skulden för att man lät Förintelsen ske och denna skuld transformeras till en anklagelse gentemot den judiska gruppen. Huvudprojiceringen tycks handla om att det finns en olust kring skuldbördan vilket ofta kopplades till en undran över hur länge gemene man ska bära på skulden som Förintelsen de facto innebar för exempelvis efterkrigstidens tyska population. Det fanns också en föreställning om att den judiska gruppen utnyttjade Förintelsen och till och med skodde sig på den:

"[...] "the Jews" were exploiting the genocide to enrich themselves, because as the ethnic stereotype would have it they always take the opportunity to turn everything into a business deal" (Ibid.).

Det här något som Finkelstein har studerat men eftersom hans retorik ligger så nära den klassiska antisemitiska diskursen med specifikt fokus på judiskt världsherravälde och ekonomisk makt (2001:39) är det svårt att förhålla sig till hans texter. Det faktum att han själv är jude, och uppväxt med två överlevande (Ibid:15), gör inte formuleringarna han använder sig av enklare att förstå utan gör studien ytterst komplex och svårförståelig och kräver en egen diskussion.

Den klassiska, antisemitiska bilden av den girige juden fortlevde och reproducerades i samband med och genom skuldproblematiken efter Andra världskriget och existerade framförallt i det som tidigare var Västtyskland. Det var Västtyskland, till skillnad från Östtyskland, som fick betala de stora skadestånden efter kriget. Samtidigt gestaltades en ny typ av antisemitism i det som en gång var Östtyskland, vilket var antisionismen och som är den fjärde typen av antisemitism

(Benz, 2004:15). I denna tidiga publikation för Benz inte några längre resonemang om antisionismen vilket han dock gör i en senare. Han för fram tanken att antisionism inte bör likställas med antisemitism men resonerar ändå likafullt att antisionismen har tagit formen av den mer allmängiltiga formen (2013:170). Dessa fyra olika skeenden och typiska drag i antisemitismens utveckling från medeltiden till i dag utgör ramverket kring hur tankekonstruktionen kan förstås ur ett historiskt, generellt europeiskt perspektiv.

Det som gör Benz teori intressant är att han inte nöjer sig med att diskutera vilka historiska varianter av antisemitism som har funnits och finns, och hur dessa kommit till uttryck genom att exemplifiera med skilda händelser, utan diskuterar även hur de kommer till uttryck i dag. Han menar att det finns två olika typer något han kallar "manifest anti-Semitism" och "latent anti-Semitism" (2004:15). Den som manifesteras gör det genom attacker gentemot personer, skadeverkan på egendom och illasinnad propaganda. Den latent formen kommer till uttryck i vardagen genom subtila signaler och tyckanden om judars beteenden. Det är en form som handlar om människors attityder och åsikter snarare än agerande och mäts framförallt i större attitydundersökningar. Benz nämner också, i samband med detta resonemang, en annan typ av samtida antisemitism och det är den ideologiska vilken uppenbaras bland högerextremister. Denna typ är karaktäristisk genom sin aggressiva vägran att acceptera historiska fakta. Han kallar denna form för "anti-Semitism of denial" (Ibid.) alltså den regelrätta formen för Förintelseförnekelse vilket också bör förstås som en form för antisemitism.

Teorierna belyser hur och på vilka sätt idéarvet har utvecklats och i vilka former den kommer till uttryck. Sverige har sin helt egna historia av inhemsk antisemitism vilket ska diskuteras i nästkommande del.

Sverige och antisemitismen

Antisemitism, och/eller judefientlighet som europeisk företeelse, har skiftat under historiens gång och Sverige har en mer än hundraårig historia av politiskt organiserad antisemitism (Löw, 2000, 2004, 2015). I Sverige har den tagit nya former under efterkrigstiden och formulerats på ett helt nytt sätt, där de senaste 20 åren innefattar omfattande förändringar.

Den svensk-judiska samexistensen har pågått under en historiskt sett kort period. Det finns inga historiska referenser till övergrepp, våld eller pogromer gentemot den judiska gruppen vilket beror på att de var förbjudna att bo i Sverige före slutet av 1700-talet. Förbudet i sig bör ses som ett uttryck för en

fördomsfullhet gentemot gruppen vilket Andersson menar hade att göra med att Sverige ingick i västerlandets kristna traditioner och kultur och därmed även i en antisemitisk diskurs, tankestruktur och idéarv sedan medeltiden (2000:20).

Det finns en mängd forskare som har studerat svensk antisemitism från ett både samtida och historiskt perspektiv (se Koblik, 1988, Byström, Kvist Geverts, 2007, Byström, 2008, Bachner, 2009, Mulinari, Neergaard, 2010, Kvist Geverts, 2013). En av dem, Heléne Lööw (2000, 2004, 2015), har ingående studerat antisemitism i Sverige, och mer specifikt den svenska nationalsocialistiska rörelsen, under åren 1924 – 1979 och 1980 – 1989, 2000 – 2014. Denna forskning visar vilken påverkan ideologin haft på det svenska samhället under årtionden.

Lööws teori är att det har funnits organiserade politiska partier med en antisemitisk agenda i Sverige sedan 1800-talets slut. Det har funnits ett antal politiska formeringar och organisationer, större och mindre, som fokuserat på odemokratiska idéer, antisemitism och rasism runtom i landet. Alla har inte nödvändigtvis varit nationalsocialistiska och varje politisk gruppering har haft sin egen agenda, ideologi och övertygelse. Från 1800-talets slut och under de första decennierna av 1900-talet existerade det mindre politiska formeringar med antisemitiska förtecken (2004:13). De politiska grupperingarna hade problem att organisera sig men från slutet av 1920-talet och början av 1930-talet och framåt lyckades några partier ha riksstäckande organisationer med ett stort antal medlemmar (2004:14–15). Historikern Koblik framhåller dock att ingen av de svenska nazistiska partierna hade någon betydelse för det svenska politiska etablissemangen eller situationen i Sverige (1988:46) samtidigt som historikern Byström framhåller att det inom Sveriges riksdag och regering på 1930-talet fanns ett antisemitiskt bakgrundsbrus, ett begrepp han menar att han har lånat från Kvist Geverts (2008:137), och framförallt ett ointresse kring att diskutera och debattera läget för de europeiska judarna (Ibid:136). Historikern Kvist Geverts, skriver om detta antisemitiska bakgrundsbrus i Sverige på 1930-talet vilket påverkade arbetet i bland annat Socialstyrelsens utlänningsbyrå och förmodligen i förlängningen påverkade beslutet om att inte tillåta judar att komma till Sverige under denna period (2008:93). Man kan inte undgå det faktum att Sverige hade en mycket restriktiv judisk flyktingpolitik under 1930- och 1940-talet (Lomfors, 1996:19, Åmark, 2011:477, Rudberg, 2013:103) vilket jag diskuterat tidigare.

Antisemitism och nationalsocialism var inte synligt eller ideologiskt gångbart efter Andra världskriget och det uppfattades till och med som tabu under de första åren efter kriget enligt Lööws (2004:329) och Bachners (2004:148) teorier. De enda, oftast enstaka individer, som var ideologiskt övertygade hade efter 1945 och under 1950-talet en omorganiseringssfas vilken ledde fram till och möjliggjorde den formering av partier med en nationalsocialistisk, antisemitisk och rasistisk

ideologi på 1980-talet. Det var få personer och individer som öppet påstod och gick ut med att de var antisemiter mellan 1945 och 1980-talet enligt Löw (2004:329) samtidigt som hon också påpekar att det finns begränsad forskning kring dessa årtal och att ett mörkertal därför kan existera.

Löw har i sin studie sett en skiftande agenda under 1970- och 1980-talet, från en klassisk nationalsocialistisk ideologi till en mer militant rasideologi, (2000:9). En av de grupper som fick en hel del uppmärksamhet vara BSS-rörelsen, Bevara Sverige Svenskt. De lanserade sina första aktiviteter med rasistisk underton och publika framträdanden på 1970-talet men blev mer kända i offentligheten under 1980-talet. De fokuserade mer på rasism och främlingsfientlighet än andra partier och var egentligen de första som gjorde det öppet under efterkrigstiden (2000:24 – 26).

Bachner, som specifikt har studerat antisemitism under både mellankrigs- och efterkrigstiden (2004, 2009), menar att 1980-talet var speciellt på det sätt att antisemitiska attityder och åsikter blev tydliga i media under och efter Libanonkriget 1982. Hans teori är att det på 1980-talet fanns ett flertal tidningar som publicerade ett stort antal artiklar, ledare, nyhetsartiklar, debattartiklar, där man diskuterade Libanonkriget och Israels agerande med en tydlig antisemitisk ton. Detta var första gången detta skedde under efterkrigstiden och det var också i samband med Libanonkriget som tonen i den politiska debatten och massmedierna kom att förändras. Det som hade varit tabu under efterkrigstiden var nu åter accepterat och acceptabelt i offentliga sammanhang och antisemitismen blev därmed både synlig och tydlig igen (2004:450).

Under 1990-talet förändrades det antisemitiska tonläget ytterligare enligt Löw. Under detta årtionde fanns en koppling och kontakt mellan de äldre nationalsocialisterna från mellankrigstiden och den yngre och nya gruppen nationalsocialister. Dessa kom att fokusera på ett mer militant förhållningssätt med en tydligare rasistisk agenda. De blev mer publikt kända som VAM, Vitt Ariskt Motstånd, framförallt för de brott de begick såsom bankrån och inbrott (2000:81). När pressen skrev om deras kriminella handlingar och rasistiska åsikter attraherade det personer med liknande övertygelse och detta skapade en grogrund till en mer omfattande organisation och position (Ibid:83).

Under de senaste 15 åren har forskning kring antisemitism fortsatt pågått i Sverige. Bachner och Ring har genomfört en större undersökning kring antisemitiska attityder och idéer i Sverige. Undersökningen skickas ut till 5000 individer i åldrarna 16 – 75 år och 2956 bevarade undersökningen (2005:27). I svaren kunde man utläsa att 5 % har en stark och konsekvent antisemitisk inställning och synsätt, knappt 36 % hade en antisemitisk attityd som kategoriserades som "medel" gentemot judar och 59 % hade inga antisemitiska

åsikter eller tankar. I analysen av resultaten kunde man utläsa att åsikterna inte var åldersspecifika (Ibid:65). 15 % av de tillfrågade i undersökningen anslöt sig till föreställningen att ”judarna har för stort inflytande i världen i dag” (Ibid:82) vilket författarna tror beror på hur medier och den offentliga debatten framställer just denna myt. Dessutom visar undersökningen att det finns en relativt utbredd antisemitism i det svenska samhället som lever och frodas (Ibid.) och som kan komma till uttryck då gemene man gör en sammankoppling mellan Israels politik och en motvilja mot judar generellt. Ring och Bachner menar att ”Den gamla och ursprungliga i kristen teologi rotade bilden av judisk hämndlystnad understöds helt eller delvis av var fjärde svensk när den tillämpas på Israels politik” (Ibid: 83).

Bachner och Ring menar att det inte finns någon större diskrepans mellan antisemitiska föreställningar bland ungdomar och vuxna. De tycks som om antisemitismen inte är direkt åldersbunden utan snarare sprids från vuxenvärlden till barn- och ungdomsvärlden. Det här menar författarna visar att ”de undersökta föreställningarna i huvudsak är kulturellt och historiskt rotade och vidareförmedlade.” (Ibid: 84). Bachner och Ring framför idén att antisemitism är arv från det förflutna som vilar på en långvarig historisk mytbildning (Ibid:82).

Vidare har den svenska stiftelsen Expo sedan 2008 publicerat årliga rapporter kring aktiviteter i den svenska, rasideologiska miljön. Stiftelsen bedriver inte regelrätt forskning men deras undersökningar är ändå intressanta eftersom de är relativt aktuella och ger en fingervisning om den högerextrema miljön och dess aktiviteter. Det som Expo har sett under 2013 är att aktiviteterna har nått nya toppnoteringar med 2334 olika typer av arrangemang (Quensel, 2014, se också Dalsbro, 2014). Detta är en ökning med 28 % jämfört med 2012 och aktiviteterna varierade men handlade om offentliga möten, demonstrationer och spridning av politisk propaganda och skedde främst i Stockholmsområdet, Västra Götaland samt i Värmland och Skåne. Man har konstaterat att två av de största politiska partierna, Svenska motståndsrörelsen och Svenskarnas parti, startade sin valkampanj under hösten 2013 och hade som mål att öka sina medlemstal. Svenska motståndsrörelsen, i rapporten definierad som en militant nazistorganisation, riktade flera av sina aktiviteter kring gymnasieskolor i Stockholmstrakten (Jakobsson, 2014). Tiden för den här avhandlingens etnografiska arbete sker alltså parallellt med en ökad aktivitet i Stockholm inom den nazistiska, och därmed antisemitiska, subkulturen. Vissa forskare såsom Andersson (2000) och Bachner (2004) menar att antisemitism är en tankekonstruktion som finns latent i det svenska samhället och som reproduceras via skilda kanaler över tid vilket ska behandlas i nästkommande del.

Antisemitismens reproduktion

Historikern Lars M Andersson diskuterar teorier kring antisemitism och dess orsaker (2000). Han konstaterar att den förekommer rent historiskt i flertalet nationer där befolkningen haft - eller inte haft - en judisk population. Det tycks som om förekomsten av en judisk befolkning egentligen inte påverkat antisemitismen och exemplifierar med att det bland annat förekommit i Japan som i princip saknat, eller haft kontakt med, en judisk befolkning. Han menar vidare att det heller inte har att göra med en allmängiltig rädsla för det "främmande" då judar har befunnit sig i Europa under flera tusen år och ingen kunnat särskilja den judiska minoriteten från majoritetssamhället i något västeuropeiskt land, undantaget perioder då judar påtvingats yttre attribut. Det handlar heller inte om tankekonstruktioner som baseras på förakt för "den svagare" då antisemitism ofta inriktar sig på judars världsomspännande makt och överlägsna rikedom (2000:20). Anderssons teori är däremot att antisemitism handlar om en pågående, självrefererande diskurs som kontinuerligt reproduceras och därmed slås fast om och om igen. Detta sker framförallt av olika typer av skribenter: journalister, författare, poeter, vetenskapsmän och i både sakprosa och prosa; skönlitteratur, tidningsartiklar, dramatik, vetenskapliga, kyrkliga texter. Dessa texter produceras kontinuerligt och återkommer i cykliska förlopp där den antisemitiska diskursen skapas och återskapas över tid. Det är den cementerade och starkt närvarande diskursen som gör den så seglivad, enligt Andersson, och även om den skiftat natur från antiken och fram till 2000-talet så är det tankekonstruktionens grundstruktur och grundelement som håller den vid liv (Ibid:20).

Bachner ger sig i kast med att förklara den samtida antisemitismen. Hans teori är att den vilar på en seglivad och långvarig tradition där det som hände under Förintelsen egentligen inte förändrat dessa tankemönster även om det naturligtvis påverkade stämningen under några decennier efter Andra världskriget mest på grund av att den väckte sådan avsky i samband med att Förintelsens fasor och brott mot mänskligheten uppdagades och synliggjordes. Tankestrukturerna finns dock kvar och Bachner menar att "Den antijudiska föreställningsvärlden är i hög utsträckning både transhistorisk och transkulturell." (2004:456) och dessa är synbart lika i de europeiska länderna. På 1960-talet återkommer dock de offentliga antijudiska tankestrukturerna i samband med politiska diskussioner och Bachner menar att de återvänder eftersom den "latenta antisemitismen" (Ibid:457) egentligen aldrig försvunnit. De antijudiska stämningarna och den öppna antisemitismen återkom under 1960-talet och Bachner anser att en av anledningarna var kriget i Israel 1967 då bilden av den judiska staten, och deras

agerande, förändrades. Bilden av Israels agerande ledde till en ökad grad av kritik mot staten Israel men också mot judar i gemen och den mediala uppmärksamheten försköts till att belysa palestiniernas situation. Bachner menar att traditionella antijudiska, antisemitiska föreställningar ånyo formulerades i samband med Israelkritiken. Antisemitismen fick på det här sättet ett nytt ansikte men vilade samtidigt på en tusenårig tradition (Ibid:462).

Samtidigt som Israelkritiken ökade växte det fram en tendens i flera europeiska nationer vilket handlade en obearbetad skuldproblematik efter Förintelsen. Detta skedde parallellt i länder som var direkt inblandade såsom dåvarande Västtyskland och dels för de länder som var indirekt inblandade såsom bland annat Sverige. Skuldproblematiken kom antingen till uttryck genom att skulden för Förintelsen förvandlades till empati för Förintelsens offer eller genom frustration och aggressivitet. Det förflutna försvann inte, utan kunskaperna om Förintelsens vidrigheter fördjupades stegvis och detta menar Bachner blev en plåga för många européer och "gav näring åt ett nytt antijudiskt ressentiment" (Ibid:458). 1960-talet innebar att det antijudiska, antisemitiska arvegodset blev offentligt igen och öppnade upp för en successiv stegring av antisemitism under de nästkommande årtiondena. Under 1980-talet visade sig detta fenomen i en ny skepnad i samband med Libanonkriget då de övergrepp och felaktigheter som Israel begick öppnade upp för en explosionsartad skuldbeläggning av både staten Israel men också hela den judiska befolkningen, där de anklagas för att bete sig som Hitler och nazisterna och för att genomföra en egen Förintelse. Detta tolkar Bachner som en "befrielsedemonologi" (Ibid:461) som skänkte någon form för skuldlättnad eftersom man ansåg att judar gick från att vara offer till att själva vara bödlar. När detta inträffade spelade det ingen roll om personer med en judisk, etnisk tillhörighet hade svenskt, danskt eller norskt medborgarskap. Efterkrigstidens befrielsedemonologi kombineras med den sedan medeltiden existerande myten, stereotypen och framställningen av judar som ond men i en ideologisk, politisk skepnad. Genom att förklara antisemitism i en anti-Israelisk kritik, och stundtals hat, kunde man göra den legitim. Bachner menar att den med lätthet återuppväckta antisemitiska föreställningen berodde på att den aldrig riktigt upphört. Den hade snarare legat i dvala (Ibid.).

Bachner och Lööws forskning visar den nazistiska och antisemitiska utvecklingen under efterkrigstiden. Den är en närvarande komponent i Stockholm samtidigt som den Judiska församlingen och dess medlemmars liv också fylls och präglas av helt andra förhållanden.

Forskningsläget

När jag kom i kontakt med Tredje generationens överlevande var jag inte helt på det klara med hur den forskarvärld jag skulle komma att befinna mig i formulerade sig. Bilden som vuxit fram synliggör att Förintelsen, antisemitism och minnesforskningen är ämnesområden som har upptagit den akademiska världen vilket synliggörs genom den mängd studier som genomförts. Min ambition är att förankra min egen studie inom ramen för det existerande forskningsläget.

Forskning om Förintelsen behandlas inom en mängd discipliner både när det gäller det faktiska historiska skeendet men också andra perspektiv däribland genusforskning (se Reading, 2002) museiforskning (se Pieren, 2004) psykologisk forskning (se Kaplan 2003) eller etnologisk forskning (se Fröhlig, 2013), ämnesdidaktisk forskning i historieämnet (se Wibaeus, 2010), hur Förintelsen har visualiserats i exempelvis konsten (se Hirsch, 2012, Young, 2003, Vincent, 2013, Zangl, 2011, Goertz, 1998), religionssociologisk forskning kring samtida judiskt liv i Sverige (se Dencik, 2006, 2011) för att inte glömma bort historieforskningen (som här får representeras av antologin av Andersson och Tydén, 2007) samt de långtgående konsekvenserna för de judiska flyktingbarnen (Lomfors, 1996). Det finns också pedagogiskt material (se Bruchfeld och Levines text ...om detta må ni berätta..., 2009). När det gäller Sveriges roll under Andra världskriget och i relation till Förintelsen initierade Göran Persson en kartläggning av just detta (Åmark, 2011:19). Klas Åmark utsågs till koordinator för det som kom att kallas "Nazismprogrammet" och man ägnade cirka tio år att ta fram en genomlysning (2011:11). I samband med denna startade Göran Persson också ett arbete på bredare front där grundandet av Forum för levande historia ingick men också konferenser som behandlade Förintelsens skeenden (Ibid:22). Det var under denna period som Förintelsens minnesdag instiftades (Bruchfeld, 2008:32) vilket löpte parallellt med de andra initiativen från Göran Perssons sida.

Anledningen till att just denna del av historien har behandlats av forskare på 00-talet var för att tiden tycktes mogen att ha en diskussion om just moral och värdering av en historisk, förfluten tid. Det tycks ha funnits ett behov hos socialdemokraterna, som var i regeringsposition under 1930-talet, att söka svar rörande skeenden kring upptakten och genomförandet av Andra världskriget. När

historiker började studera krigets skeenden ledde det fram till en bredare moraldiskussion som enligt Andersson och Tydén var avgörande för att man skulle få kunskap om historiska skeenden som kunde påverka människans eget agerande samt moraliska ställningstaganden (2007:19 – 20). Kanske har detta bidragit till de olika initiativen kring minnesreproduktionen av Förintelsen.

Historisk och samtida antisemitism

Samtidigt med att berättelserna om Förintelsen florerar i det svenska samhället är antisemitismen en närvarande tankekonstruktion och realitet. Antisemitism är en tankekonstruktion som har funnits under tusentals år och gestaltats på skilda sätt, allt från den första babyloniska försörjningen, när det första templet i Jerusalem förstördes på 500-talet före vår tideräkning och judar drevs ut ur staden och fick leva i mindre enklaver i det område som kallades Babylonien, till en samtida form där judar får tillhörigheter vandaliserade eller inte känner sig trygga med att vara öppna med sin etniska tillhörighet. Den mest extrema formen av antisemitism kom till uttryck under Andra världskriget då Tyskland, som Europas främsta industristat, initierade en masslikvidering av den europeiska judiska befolkningen. Tusentals personer överlevde dock Förintelsen och lyckades ta sig till Sverige i direkt anslutning till kriget eller senare under efterkrigstiden. De överlevande startade en ny tillvaro i Sverige och fick så småningom barn och barnbarn.

Forskning inom antisemitism berör och hanterar olika perspektiv och epoker. Det finns forskare som menar att antisemitism har vuxit fram under tusentals år (Maccoby, 2006, Beller, 2009) medan andra behandlar hur det kom till uttryck under Andra världskriget i Sverige (se exempelvis Åmark, 2011, Andersson och Tydén, 2007) men också hur det har gestaltats i det svenska samhället under efterkrigstiden (se exempelvis Bachner, 2004, Löw, 2000, 2004) samt hur och var det kommer till uttryck i en samtid (se exempelvis Bachner, Ring, 2005, Ring, Morgentau, 2007, Deland, M, et al., 2010, 2013, Löw, 2015). Det finns även forskare, däribland Zygmunt Bauman (1989), som beskriver antisemitismen och den påföljande förintelsen av Europas judar som en europeisk, modern konstruktion, unik i sitt slag.

Antisemitism är inte ett ämne som är kopplat till forntiden, till historien eller till gårdagen. Benz menar att antisemitismforskning inte handlar om att forska kring eller söka förklaring i frågor kring vad som hände i Tysklands 1930-tal. Han menar att antisemitism, eller judefientlighet, är ”det äldsta sociala, kulturella och

politiska ressentimentet över huvud taget” (2013:170) och att det genomsyrar alla samhällen. Det drabbar enskilda individer och hur de uppfattar, upplever och påverkas behöver synliggöras i den samtida forskningen. I Sverige är denna forskning angelägen eftersom det finns en historia av organiserad antisemitism som kommer till uttryck i det svenska politiska livet både historiskt och i nutiden, på svenska institutioner så som exempelvis skolan, på gator och torg, i massmedia och i mellanmännsliga möten vilket den forskning jag har bedrivit visar. Forskningen kring svensk antisemitism har pågått under en begränsad period och framförallt genomförts av historiker och idéhistoriker. I Sverige påbörjades dessa studier i samband med att Hugo Valentin (2013) skrev om judarnas situation vilken publicerats i omgångar från 1924 och framåt. Men under 1980-talet kom de första vetenskapliga texterna med direkt fokus på antisemitismforskningen och först ut var historikern Mattias Tydén med sin c-uppsats om svensk antisemitism (1986) och som därefter följdes av bland annat idéhistorikern Lena Berggren (1999), historikern Lars M Andersson (2000), idéhistorikern Henrik Bachner (2004, 2009) samt historikern Carl Henrik Carlsson (2004) och Helene Lööws (2000, 2004, 2015) viktiga texter. Under 2010-talet har några betydelsefulla publikationer av Deland et. al, *Det vita fältet* (2010) och *Det vita fältet II* (2013) kommit ut vilka primärt lyfter fram samtida forskning om högerextremism där även svensk, och europeisk, antisemitism diskuteras utifrån skilda perspektiv. Texternas tyngdpunkt har legat på svensk antisemitism under slutet av 1800-talet och 1900-talet och har inriktats på hur attityder kommit till uttryck samt hur utövarna, som organiserade grupper, har agerat.

Det är två forskare som sticker ut när det gäller studiet av nazistiska och antisemitiska strukturer vilka är Heléne Lööw och den tyske forskaren Ralf Wiederer eftersom de belyser samtida och dagsaktuella fenomen. Lööw har i sin senaste publikation lyft fram frågor och perspektiv som rör den antisemitiska och nazistiska rörelsens mobilisering (2015) och Wiederer kan visa hur denna mobilisering gestaltas på internet (2013). Wiederer synliggör att och hur informationsteknologin sedan 1990-talet har möjliggjort för högerextrema grupperingar att i det dolda formerna och gruppera sig på internet (2013:103). Wiederer kunde studera, med hjälp av en datoriserad genomsökning av internetsidor och liknande digitala strukturer, att de högerextrema nätverken har både nationella och internationella kopplingar och att de var ”tätt sammanknuten” (Ibid:109). Han kunde också se att de högerextrema nätverken hade ett omfattande nationellt nätverk men att det också fanns en tydlig koppling mellan europeiska och amerikanska högerextrema sidor (Ibid:113). Den ”interna korslänkningen” som visade sig vara mest aktiv var kring sidor som behandlade någon form för förintelseförnekelse men också av sidor som behandlade Ku Klux

Klan samt vitmaktrörelsen, kristna fundamentalistsidor och black metal. Dessa sidor hade också en stark koppling sinsemellan och Wiederer menade ”Uppenbarligen är några av de ideologiska undergrupperna nära sammanknutna med varandra. De formerar någon form av kluster.” (Ibid:115). På den amerikanska sidan visade det sig att det framförallt fanns en dominerande aktivitet hos vitmaktrörelsen medan den europeiska motsvarigheten kom från nynazistiska organisationer. Båda sidor ägnade energi åt att producera, distribuera och hantera det historierevisionistiska och förintelseförnekande tankegodset (Ibid.). Detta tycks vara det som är mest förenande: ”Förintelseförnekarnas webbsidor formerar det mest intensivt sammanbundna klustret, nationellt såväl som transnationellt.” (Ibid:126).

Det är inte förvånande att Wiederer lyfter fram den digitala, sammanlänkande, världen som betydelsefull för högerextrema grupperingars möjligheter att skapa och bibehålla kontakt i en omfattning som inte tidigare var möjlig. Men han lyfter också fram tanken att man kan använda denna kunskap för att ta steget vidare och forska kring hur aktiviteter på internet påverkar aktiviteter i den faktiska världen hos den högerextrema rörelsen ”under vilka villkor en benägenhet till våld och symboliska uttryck för hat kan övergå i handling” (Ibid:133).

Heléne Lööw kan i sin forskning visa att det finns en svårighet att ringa in de nazistiska, antisemitiska och högerextrema rörelsen i Sverige eftersom den konstant skiftar i skepnad, storlek, struktur och organisation. Men det som är tydligt är att ”den digitala revolutionen” påverkar möjligheten till kontakt och dialog av alla de slag genom ”diskussionsforum, bloggar och - under 2010-talet – bloggportaler, Facebookgrupper, Twitter och liknande.” (2015:53). I sin analys av det skeende som Lööw har studerat kan hon dock konstatera att det finns stora kunskapsluckor. Parallellt med att det existerar främlingsfientliga, nazistiska och antisemitiska – organiserade - partier så finns det enskilda, oorganiserade aktörer som genomför attacker vilka riktas mot människor som, av någon anledning, inte accepteras Lööw (Ibid:218). Samtidigt som människor utsätts för hatattacker av personer utan organisationstillhörighet, som dock tycks påverkas av de främlingsfientliga politiska partierna, vet man mycket lite om vad det är som är grogrunden till hatet. Lööw menar att det inte finns kunskap om det komplexa mönster och sammanhang som existerar mellan de ”organiserade och oorganiserade” vilket är en nödvändighet att få kunskap om för att förhindra våldsamma attacker (Ibid:222).

Forskningen om antisemitismens historia, och hur den kommer till uttryck i dag, är både viktig och klargörande. Det som dock saknas i mycket av forskning relaterat till detta område är vem den drabbar, hur den drabbar och hur den upplevs. Jag saknar vittnesmålen från de personer som alltid är utsatta för den,

nämligen den judiska gruppen. Här kan den socialantropologiska forskningen fylla ett tomrum då disciplinen allt som oftast just lyfter fram enskilda individers och grupperns upplevelser, erfarenheter och livsberättelser.

En av dem som faktiskt har tagit sig an forskningsområdet är etnologen Susanne Nylund Skog som har studerat olika aspekter av judiskt liv i Sverige: dels berättelser av Förintelseöverlevande kvinnor och dels hur det är att leva som jude i en samtid i Sverige. En del av den forskning som hon har bedrivit belyser hur tre kvinnor, som alla har överlevt Förintelsen, samtalar kring sina upplevelser och erfarenheter (2012). Hon har också skrivit en artikel som på djupet belyser hur ett Förintelsenarrativ kan gestaltas, med utgångspunkt i en kvinnas berättelse, och vilka utmärkande drag och karaktäristika som denna typ av vittnesmål innehåller (2010). Men Nylund Skog har inte bara forskat kring de överlevandes berättelser utan har också genomfört semistrukturerade intervjuer med 20 personer som alla identifierar sig som judar med syftet att ”beskriva hur informanterna förstår, hanterar och upplever sitt judiska ursprung och den diskriminering de utsätts för” (2006:76). Den här rapporten är både intressant och relevant eftersom de som utsätts för antisemitism, i alla dess varierade former, kommer till tals och deras röster blir hörda. De kan berätta om sina upplevelser vilket jag menar är sällsynt. Oftast centreras forskningen kring historiska aspekter (se exempelvis Eriksen Berg et al., 2008), eller definitioner (se exempelvis Fein, 1987) eller hur det gestaltas i ett politisk sammanhang (se exempelvis Löw, 2000, 2004, 2015) eller hur man kan jobba med antisemitiska uttryck i en skolkontext (se Stockholm Banke, 2006, Mattsson, Adler, 2008). I Nylund Skogs rapport kommer dock de individer som utsätts för och drabbas av antisemitismen till tals. Genom de semistrukturerade intervjuerna kan man få inblick i hur individer upplever tillvaron och informanten Sofia är en av dem som beskriver hur hon hindras från att uttrycka och till fullo leva i en öppenhet om den hon verkligen är eftersom hon är rädd för hur omgivningen ska tänka kring, och agera på, hennes etniska tillhörighet (2006:86). Här belyser Nylund Skog människan som drabbas, påverkas och formas av det seglivade tankegodset och idékonstruktionen (se också Nylund Skog, 2014).

I rapporten belyser Nylund Skog samtiden utifrån en kontext där både strukturell rasism och antisemitism diskuteras men där det saknas en diskussion om den självbiografiska ramen vilken jag menar är med och påverkar den enskilda individens identitet. Det saknas en diskussion i Nylund Skogs rapport, och de andra publikationerna, om generationsperspektivet. Förhållandet mellan de överlevande och deras barnbarn är med och bidrar till en minneskultur och en minneskonstruktion med fokus på narrativa strukturer om det historiska förloppet under Förintelsen vilket är med och påverkar identitetskonstruktionen för den

tredje generationen. Begreppen överlevande, Andra generationen eller Tredje generationens överlevande förekommer inte i rapporten. Jag menar att om man gör det, använder sig av och diskuterar processerna kring Tredje generationens överlevande och generationernas inbördes förhållanden, kan man nå längre i sin förståelse av upplevelserna kring antisemitism samt hur det påverkar den enskilda individens identitetskonstruktion. Ambitionen med denna avhandling är att belysa just detta.

Minnesforskning

År 1945 slutade Andra världskriget och koncentrationsläger runt om i Europa öppnades av de allierade styrkorna. Därefter tycks det finnas två tendenser: några som tystnade och lät bli att prata om sina upplevelser och andra som hade behov av att processa händelserna. De som ville berätta upplevde att intresset från omvärlden var svalt. Det var först under 1970- och 1980-talen som en publik återblick började ske i form av TV-serier och filmer, vilket skapade både ett behov och intresse av att minnas vilket skedde parallellt i olika länder, exempelvis USA och Israel (Waxman, 2006). Därefter är det som om ett behov av att processa folkmordet har öppnats upp och behandlas inom filmvärlden, inom konsten, litteraturen, musiken, på museer, inom forskar- och skolvärlden samt inom den judiska gruppen (Kingsepp, Schult, 2012). Minnesforskningen behandlar en minnets struktur och funktion på ett generellt plan (se Halbwachs, 1992, Ricoeur, 2005, Nora, 1989, Assmann, 1999, Assmann, 2006, 2011) men också specifikt för den judiska gruppen och enskilda individen (se Waxman, 2006, Webber, 2007, Balf, 2012).

Professorn i socialantropologi, Don Handelman, har tydligast ringat in Förintelsens innebörd för den judiska gruppen:

”Holocaust Day, the first of the sequence, commemorates the horrific destruction of European Jewry, a terror that in explicit Nazi intentions towards the whole of Jewry was utterly indiscriminate and totally final. More abstractly, the Holocaust signifies the disconnection from one another of all vital values, the uncoupling of all essential relationships, the dis-memberment of all community and collectivity, of social body and human body, leading inevitably to the denial of humanity and to death. Through its absolute negation of the human, the Holocaust is ramified disorder on the cosmic scale. For Jewry, it is the experience of the extinction of cosmos and primeval chaos.” (1998:225).

Förintelsen är den mest extrema händelsen i den judiska gruppens existens och historia och jag menar att det är därför som dess minne konstant processas och reproduceras.

Minnesforskning om Förintelsen

Forskningen kring Förintelsen är omfattande. En del av forskningen om Förintelsen behandlar den judiska minoritetens migration efter Andra världskriget och ankomsten till ett nytt land (se exempelvis Andersson et al., 2013), konstnärliga uttryck och monument som har skapats efter kriget och Förintelsen (se exempelvis Bennet, 2015, Schult, 2013, Young, 2003, 2004, Vincent, 2013, Kugelmass, 1988) eller Sveriges förhållande till och behandling av personer som haft betydelse under Förintelsen såsom Raoul Wallenberg (se exempelvis Schult, 2015). Det har också publicerats studier som behandlar populärkulturen kring Andra världskriget och Förintelsen (däribland Kingsepp och Schult, 2012, Kingsepp, 2008) men framförallt finns en mängd historiska avhandlingar, rapporter och kartläggningar som behandlar någon aspekt av Förintelsens historiska förlopp (såsom exempelvis Hilberg, 1961, Browning, 1998, Gross, 2002, Piper och Swiebocka, 2007, Friedländer, 2011a, 2011b, Bauer, 2009, Jakulyte-Vasil, 2011). En annan del av den samtida forskningen kring Förintelsen är kopplad till minnet: hur det gestaltas för överlevande, hur de gestaltas för de överlevandes barn, vad minnet betyder för den judiska gruppen och för den judiska identiteten, hur minnet efter Förintelsen skapat ett trauma och vittnesmålets betydelse för minnets bevarande. Om detta ska följande del handla om.

Den 8 maj 1945 tog Andra världskriget slut i Europa. Några stridigheter pågick i Sovjetunionen under det följande dygnet och i Ryssland räknar man därför den 9 maj 1945 som krigsslutet. I maj 1945, menar förintelsehistorikern Zoë Waxman, att 200 000 judar hade överlevt Andra världskriget och dess arbetsläger, koncentrationsläger, dödsmarscher, massavrättningar i det ockuperade Europa, förföljelser och ett liv på flykt och i gömställen. Efter krigets slut dog en stor mängd personer av svält, sjukdomar och effekterna av nazisternas behandling. Den majoritet som överlevde befann sig i åldern mellan 16 och 40 år även om flera barn överlevde (2006:90). De som överlevde kom i de allra flesta fallen till en tillvaro där de skulle förstå och ta in att de hade överlevt, men också att de i många fall hade överlevt in i en tillvaro där de hade förlorat allt: familjer, släkt, vänner, bostäder, sina arbeten, sin ungdom, möjligheten till utbildning och sin fysiska och mentala hälsa. De som överlevde skulle klara av en tillvaro där de skulle

bygga upp ett liv utan att egentligen ha någonting att utgå från (Ibid:91, se också Lomfors, 1996).

Waxman har forskat kring hur de första vittnesmålen tog plats i ett offentligt rum efter Andra världskriget och Förintelsen. De första vittnesmålen handlade mycket om att de som faktiskt överlevde initialt skulle förhålla sig till de miljontals som hade dött och samtidigt förhålla sig till, bära med sig och förklara att de själva hade överlevt. Den processen var det som initierade de första vittnesmålen (2006:88). Samtidigt som de avlidna, ur ett minnesperspektiv, fyllde en funktion för de som levde vidare enligt Jan Assmann. Den avlidne, eller de avlidna, blev bärare eller symbol för gruppens kontinuitet och individens tillhörighet. Länken till de avlidna blev avgörande för gruppstillhörighet både bakåt i tiden men också för framtiden för de som levde vidare. Samtidigt som det också handlade om att minnas de som dött för att återupprätta eller upprätta en heder över deras liv. Det finns ofta en tanke kring att ens släktingar inte skulle ha dött förgäves (2006:21).

Ögonvittnesskildringarna av Förintelsen fick betydelse då de var de första som berättade om det som längre fram kom att bli ett kollektivt minne och tog plats i ett offentligt rum och samtal. De första vittnena hade en avgörande påverkan på en mängd frågor som i sin tur krävde svar och reflektion. Parallellt med de första vittnesmålen kom begreppet "Holocaust survivor" vilket krävde en definition av både vilka som var överlevare och när Förintelsen började (Waxman, 2006:89).

Vissa av de som hade överlevt hade, enligt Waxman, ett behov av att få berätta om sina upplevelser och redan under kriget började man intervjua överlevande med syfte att minnas de som dött och samla vittnesmål för kommande rättegångar gentemot de som utfört folkmordet. Dokumentationen av vittnesmålen fortsatte i direkt anslutning till krigsuppehållet och redan 1948 hade man samlat in 2550 ögonvittnesskildringar i kommissioner som instiftats i flera europeiska länder varav Frankrike, Österrike och Ungern var några (2006:96). Dessutom började flera forskare insamla belägg som underlag för psykologiska publikationer och detta skedde också under 1940- och 1950-talet där forskningspublikationerna ofta tog upp frågor som berörde just överlevnadsförmågan och dess betydelse för att klara av extrema levnadsförhållanden (Ibid:98). Parallellt med det mer systematiska insamlandet fanns det ett behov inom den judiska minoriteten att berätta och man skapade minnesböcker "Yizkor Bikher" (Ibid:99). I dessa kunde och fick de överlevande berätta och beskriva tillvaron under Förintelsen såsom motståndet, upproren, förföljelserna, de olika typerna av läger, tillvaron i gettona men också om den tillvaro, det liv och den familj- och vänskrets som de hade innan krigsutbrottet.

Flera av de första ögonvittnesskildringarna kom från det icke-judiska majoritetssamhället och fick, enligt Waxman, en tämligen stor spridning i Europa.

Några av de första judiska vittnesmålen kom från personer som hade haft en relativt viktig position inom antingen den judiska motståndsrörelsen eller haft relativt privilegierade positioner i lägren, exempelvis doktorer. Under 1940-talet var det många vittnesmål som kunde samlas in, och därmed publiceras, i det som senare kom att bli ett slutet Östeuropa, men det totalitära Sovjetunionen satte så småningom stopp för både inhemsk och östeuropeisk publikation vilket gjorde det omöjligt för många judar bakom järnridån att göra sina röster hörda (Ibid:105). Mottagandet av vittnesmålen som publicerades under 1940-talet möttes av en relativ tystnad och Waxman tolkar det som att det berodde på en misstänksamhet och ett mått av obehag från den läsande publiken (Ibid:111).

I Israel påbörjades en omfattande insamling av vittnesmål i samband med rättegången i Jerusalem mot Eichmann i början på 1960-talet. Men innan dess, menar religionshistorikern Karin Sjögren, hade man från Israels sida tagit mycket få initiativ för att skapa en minneskultur kring Förintelsen under åren direkt efter statens grundande (2004:180). Parallellt med rättegången mot Eichmann togs initiativ till att instifta Yad Vashem och museet och forskningsinstitutionen fick som uppgift att samla in och bevara de överlevandes vittnesmål. I samband med dessa två händelser fick också den israeliska befolkningen tillgång till och kunskap om Förintelsens omfattning men också vad som faktiskt hade hänt och vad de enskilda människorna hade fått uppleva. Den israeliska befolkningen fick lyssna på berättelserna genom de nyhetssändningar som sändes i samband med Eichmannrättegången (Waxman, 2006:113) men detta spred också kunskap om Förintelsen till både Europa och USA (Ibid:114).

Waxman åsikt är dock att man inte ska överskatta den mängd memoarer som utkom i samband med rättegången mot Eichmann. Under 1960- och 1970-talet kom en ännu större våg av vittnesmål skrivna på hebreiska, tyska och engelska. I anslutning till kommunismens sammanbrott, efter 1989 – 1991, kom också vittnesmål från Ungern, Ryssland och Polen (Ibid:116). En annan avgörande hållpunkt i utvecklingen av hågkomsten och minnet av samt allmänhetens och medias intresse för Förintelsen kom 1978 i samband med den amerikanska serien "Holocaust" som sågs av 120 miljoner personer (Ibid:117). År 1994 filmade Steven Spielbergs Hollywoodfilm "Schindler's list" som också den fick ett globalt genomslag och öppnade upp för att man rent kommersiellt kunde ta sig an ämnet. Året därpå högtidlighöll man 50-årsdagen av befrielsen av Auschwitz och först efter detta fanns det en publik efterfrågan att få höra de överlevandes vittnesmål (Waxman, 2006:117).

Under efterkrigstiden har de överlevandes berättelser sakta men säkert blivit del av en gemensam diskurs i Israel, Europa och USA. En annan aspekt av detta kan Micha Balfs studie visa vilken centreras kring hur minneskulturen växte fram i

Israel och hur de överlevandes berättelser gestaltades (2012). Han har framförallt studerat, på tre kibbutzer, hur överlevande har format och givit uttryck för sina minnen efter Förintelsen och efter migrationen till Israel. Han har kunnat visa hur det fanns både specifika drag i den framväxande minneskulturen men också på några avgörande generella drag.

Under åren 1946 – 1952 var det många föräldralösa barn som tog sig till Israel. De kom till kibbutzen Gan Shmuel vid en ålder av 12 – 14 år. Det enda de bar med sig var minnen av ett svunnet förflutet, en förlorad familj och traumatiska upplevelser och möttes, enligt Balf, av absolut tystnad (2012:170).

De flesta överlevande deltog i det vardagliga livet, och i det årliga firandet av instiftandet av nationen Israel, men berättade inte om sina egna livsöden, inte ens för de familjer som de kom att få med makar och barn. Men samtidigt som familjebildningen pågick uppstod också en längtan och en saknad efter de förlorade släktingarna som aldrig kom att ta del av de överlevandes liv. Denna saknad och längtan efter förlorade familjemedlemmar kom till sist till uttryck under 1980-talet i form av att några kvinnor började skapa och utforma minnesböcker. I minnesböckerna fick varje överlevande på kibbutzen Gan Shmuel, som så önskade, en sida där man kunde skriva ner namnen på de under Förintelsen mördade nära anhöriga. När minnesboken var fulltecknad visades boken fram till allmän beskådan på en central plats i kibbutzen och därefter började Gan Shmuel filma de överlevandes vittnesmål vilka visades på TV och fick ett nationellt genomslag i Israel (Ibid:171). Som en följd av dessa händelser började man kombinera det israeliska nationella firandet av Förintelsen, som genomfördes på kibbutzen, med möjligheter att personligen få berätta om och reflektera kring de upplevelser man haft och de människor som man saknade. Man bestämde sig också för att skapa en minnesplats på kibbutzen. Den första övergavs ganska kort efter att den tagits i bruk och ersattes av ännu en. Den andra som byggdes fick en större betydelse då man från kibbutzens sida hade skapat möjligheter att bygga den på kibbutzens gravplats samt givit möjlighet för varje enskild familj att få varsin sten där de också kunde rista in sina förlorade familjemedlemmars namn (Ibid:172).

Familjernas stenar, som kom att få samma symboliska värde som en gravsten, kom att utgöra den saknade länken eller bryggan mellan det förflutna och samtiden samtidigt som de fick betydelsen för kommande generationer att få kunskap om Förintelsen. Det gjordes också för att högtidlighålla minnet över dess offer.

I en av de andra kibbutzerna inträffade en liknande utveckling. Kibbutzen hade skapats av en grupp ortodoxa judar från Tyskland i början på 1940-talet. I princip alla deras släktingar och familjer hade mördats under kriget och de hade därför

tidigt ett behov av att läsa kaddish, en bön för de döda, något man ska göra mycket regelbundet i samband med en nära familjemedlems bortgång (Ibid:173). Behovet av att läsa kaddish skapade en helt naturlig, årligen återkommande, ritual på kibbutzen men utöver denna förekom inga samtal eller öppna reflektioner kring Förintelsen. Men likväl som i Gan Shmuel uppstod ett behov, oftast bland kvinnorna, bland de överlevande och de överlevandes barn, att samla och skriva upp alla namnen på dem som mördats under krigsåren. Genom behovet att minnas skapades därmed också en minnesbok (Ibid:174-175) vilket ledde till beslutet att skapa en minnesplats inom kibbutzen, år 1987, som bestod av ett flertal stora, vita, polerade stenar där de förintade släktingarnas namn ristades in. Samtidigt utformades en ceremoni i anslutning till den som redan existerade vilken innebar att de som ville fick en möjlighet att inför alla kibbutzmedlemmar berätta om sina minnen, sina erfarenheter och sina reflektioner kring det som inträffade under Förintelsen. På detta sätt, enligt Balf, skapades dels en möjlighet att få sörja och dels att få berätta vilket fått bäring på en publik, offentlig sfär (Ibid:175). Det är detta som också kommer till uttryck i det material från de intervjuer jag har genomfört men också i det offentliga samtalet kring Förintelsen: det är en sorgprocess över det som skett men också ett berättande om känslorna inför det inträffade.

I det etnografiska materialet återkommer tankar kring minnet och reflektioner kring nödvändigheten av att minnas Förintelsen. För den grupp som identifierar sig som Tredje generationens överlevande är minnet en viktig aspekt om än inte unik utan snarare generell. Det är något som även Marianne Hirsch har studerat. Ett av de begrepp som hon har myntat är "the generation of post-memory" (2012:5) och här diskuterar hon hur och på vilka sätt generationerna efter Förintelsen förhåller sig till minnet (se också Irwin- Zarecka, 1994, Kidron, 2009, 2010a, 2010b, 2015, Zangl, 2011).

Hirsch forskning centreras kring det som hon kallar "postmemory" (2012:5) och menar att begreppet beskriver de erfarenheter, upplevelser och föreställningar som barnen till de överlevande bär med sig av Förintelsen genom föräldrarnas beteende, berättelser och bilder. Barnen till de överlevande fick ta del av föräldrarnas minnen i en sådan omfattning och djup att de blev som om barnen själva hade upplevt det. Minnena av detta blev, och är än i dag, dominerande (Ibid.). Hirsch menar att berättelserna stundtals är så dominerande att de tar över det samtida, egna berättandet. Men "postmemory" innebär också ett processande av historiska händelser vilka har bäring på nutiden och på den grupp som identifierar sig som Tredje generationens överlevande. Denna process innebär, och har som en primär funktion enligt Hirsch, att aktivera och återskapa minnen om ett traumatiskt förflutet i en samtid genom estetiska uttryck, däribland genom

litteratur, fotografier och ett muntligt berättande, så att de därigenom kan påverka en större mängd människor. Hirsch menar att om fler engagerar sig i att återskapa minnet, att ta del av arbetet med postmemory, så kan det leva kvar även efter att alla som har haft en direkt beröring försvunnit (Ibid:33). Det här är något som också Lomfors skriver om där hon namnger gruppen som vuxit upp med överlevandegenerationen "Vi går under benämningen Andra generationen eller De överlevandes barn." (2015:54) och lyfter fram den generationella påverkan som pågått mellan de överlevande och deras barn (Ibid:55). Epstein har i sitt arbete som journalist intervjuat flera personer från den andra generationen och beskriver deras erfarenheter där de ibland har lyft fram behovet av att skylla sin identitet (1988:129) medan andra pratat om att de inte orkat ta del av föräldrarnas behov av att processa sina upplevelser (Ibid: 165) eller att Förintelsen alltid funnits med som klangbotten i den vardagliga tillvaron och samtalet föräldrar och barn emellan (Ibid:309).

I Bar-Ons studie av hur de överlevande rekonstruerar sin biografi och hur dessa minnen förflyttas och överförs mellan generationerna (1995:331), till barnen och barnbarnen, har han genom att intervjua de tre generationerna, varav sex barnbarn, kunnat identifiera hur detta sker. Forskningen visar att "intergenerational transmission" sker antingen genom att de överlevande helt enkelt berättar för sina barn och barnbarn om vad de har upplevt. Men det kan också ske genom en outtalad känsla, något som inte berättas vilken bara anas genom "the "untold" story" (Ibid:336) men som ändå tränger sig på och blir närvarande. Bar-On kan dock konstatera att minnesöverföringen, att få berätta, utgör ett behov bland de överlevande till den andra och tredje generationen för att konfrontera Förintelseförnekarna och deras historier (Ibid:348).

Studiet av minnesprocesser genomförs också av socialantropologen Carol A Kidron som menar att bearbetningen av minnet ingår i ett gängse judiskt kulturellt mönster där välkänd ritual och liturgi används (2010a:207) och i sin forskning undersöker hon hur minnet av Förintelsen gestaltas och förvaltas inom överlevandefamiljer samt i ett offentligt sammanhang i Israel. Forskningen behandlar både hur de överlevande förhåller sig till minnet samt hur den andra och tredje generationen gör det. Ett av de mönster Kidron har kunnat iakta är hur det produceras mellan de överlevande och deras barnbarn snarare än till de egna barnen. Det har framkommit att den andra generationen själva menar att inte är bärare av Förintelseerfarenheterna och därför inte kan berätta vidare. Samtidigt som forskningen också har kunnat visa hur minnet av Förintelsen har tagit plats och fyllt hemmen, genom handlingar snarare än ord, och på detta sätt påverkat den andra generationen (2010a:208). I vissa överlevandefamiljer gestaltas Förintelsen genom tystnaden snarare än genom det muntliga, repetitiva

berättandet något Kidron benämner som “trauma-related silence” (2009:19) vilket också Veena Das har kunnat konstatera när hon har studerat konsekvenserna av den brutala delningen av Indien (2000:61). En annan inriktning av forskningen behandlar hur barnen till överlevande förhåller sig till sina under Förintelsen mördade släktingar. Den visar att både barn och barnbarn konstruerar och bibehåller någon form för relation till de släktingar som mördats genom att vara aktörer i ett minnesskapande och levandegör företeelsen genom olika typer av symboler och handlingar. Ett exempel är när de överlevande ger sina barn de bortgångna släktingarnas namn och hur barnen av namnet förhåller sig till detta. När Kidron analyserar fenomenet, och liknande symbolhandlingar, förstår hon informanternas ståndpunkt som att de skapar och förstärker bandet mellan generationerna på både ett spirituellt och känslomässigt plan. Genom att bära de mördade släktingarnas namn skapas en koppling till arvet, och de egenskaper släktingen hade, vilket påverkar bilden av den egna identiteten (2014:331).

Forskningen som Kidron har bedrivit centreras kring hur minnet av Förintelsen produceras och reproduceras under resor till de övergivna begravningsplatser, koncentrationsläger, getton, minnesmonument och museer i Polen (2015). Denna typ av forskning har också bedrivits av kulturhistorikern Kverndokk (2007) och socialantropologen Feldman (2010) från ett både norskt respektive israeliskt perspektiv. Genom att studera hur resorna byggts upp har Kidron kunnat visa att minnet av Förintelsen skapas och uppstår genom ett institutionellt och privat samarbete som utspelar sig mellan skolan och överlevandefamiljerna. När Kidron skriver om barnbarnen använder hon sig av benämningen “third-generation witness” (2015:46) vilket hon lånat av en av informanterna, Guy.

Under en skolresa till Polen hade Guy, tillika barnbarn till en överlevande, fått i uppgift att läsa upp ett brev när skolgruppen var på besök i Auschwitz - Birkenau. Detta brev hade skolan bitt Guys föräldrar att skriva åt honom för att Guy och de andra eleverna skulle få kunskap om och tillgång till de överlevandes vittnesmål om tiden från Förintelsen. När Guy befann sig i koncentrationslägret läste han upp brevet och fick på det sättet, för första gången, kunskap om vad hans mormor hade fått utstå under sin tid där (2015:45). Denna insikt var omtumlande för honom och han menade att den formade honom. Det publika berättandet, framför de andra resenärerna, påverkade honom också och fick honom att omdefiniera sig själv och denna förändring skedde i samband med själva uppläsningen. När Kidron, vid ett senare tillfälle, intervjuade föräldrarna menade de att de tidigare inte hade talat med Guy om hans mormors upplevelser och erfarenheter och de menade också att om de inte hade blivit ombedda av skolan att skriva brevet till Guy så hade han ju heller inte haft möjlighet att bidra med de

överlevandes levnadsberättelse i ett publikt sammanhang. Guys mamma kunde också redogöra för att sonens resa till Polen hade fått hela familjen att öppna upp kring det förflutna och diskutera "their genocidal legacy" (Ibid.).

Från skolans sida menade man att den här typen av uppgift, som åläggs barnbarnen till de överlevande, kan hjälpa andra barn att förstå Förintelsehistorierna och på detta sätt skapa förutsättningar för att "relate to the story as if it was theirs too" (Ibid.). Skolan menade också att det faktum att det är barnbarnen som är bärare av förintelsehistorierna gör berättelserna mer angelägna för andra ungdomar än om de ska lyssna på överlevandegenerationen som de inte kan identifiera sig med av åldersmässiga skäl. En annan avgörande aspekt, enligt skolan, var att barnbarnen nu fyllde en funktion som vittnesmål eftersom överlevandegenerationen, av naturliga orsaker, minskade i antal (Ibid.).

Genom exemplet med Guy belyser Kidron att minnesproduktionen sker genom ett samarbete mellan skolan och familjen, alltså mellan publika och privata aktörer. Konsekvenserna av minnesceremonin sker på flera plan. På ett plan påverkar det den enskilda individen då pojken, Guy, för första gången får kunskap om sin familjehistoria. Detta skapar förutsättningar för honom att för första gången samtala med sin familj om historien. Berättelse, och det faktum att han läser upp det i ett publikt sammanhang, får honom också att se sig själv som vittne och han börjar, ganska omgående, att omformulera sig själv och sin egen identitet. På ett annat plan uppstår en minnesproduktion och reproduktion inom familjen genom att de börjar samtala om mormoderns upplevelser vilket inte skett förr. Därmed transformeras familjens egen biografi och får dem att förstå sitt arv. På ett ytterligare plan har det publika berättandet en påverkan på omgivningen och andra personer i Guys egen generation som själva inte har kunskap om och tillgång till överlevandeberättelserna. Det är skolans intention att Guys vittnesmål ska påverka andra så att också de blir bärare av berättelserna och därmed ser sig själva som en del av det förflutna. Studien tydliggör hur det offentliga, publika, institutionella initiativet möjliggör och skapar förutsättningar för att ett minnesskapande produceras och reproduceras och får konsekvenser för den enskilde individen, familjen och den judiska gruppen. Studien synliggör också hur minnet av Förintelsen påverkar den enskilde individens identitetskonstruktion och formar den tredje generationen.

Barnbarnens vittnesmål sker inte bara i muntlig form under resor till Polen utan sker även i andra sammanhang såsom när de själva producerar skönlitterära texter som belyser hur de förhåller sig till sina far- och morföräldrars levnadshistorier. Det kan ske i form av ett öppet brev till en bortgångnen farfar såsom Johanna Schreiber gör (2015) eller genom att resonera kring betydelsen av arvet något Clara Sandelind gör (2015) eller genom att berätta om sina

farföräldrars sista dag i livet, i kombination med att undersöka familjehistorien, vilket Johanna Adorján gör (2017). Jonathan Safran Foer väljer att i ett skönlitterärt sammanhang skriva om sökandet efter den person som räddade hans morfar i Ukraina under kriget (2017). Det här är bara några exempel på litteratur författad av barnbarn till överlevande med det gemensamma att de ställer frågor till de överlevande, till läsaren och till allmänheten där ondska och medmänsklighet är bärande teman vilket blir talande för barnbarnens undran.

Forskning om den tredje generationen pågår också internationellt och Aarons och Berger visar, i en litteraturvetenskaplig studie, hur barnbarnen försöker fånga in och inrama minnet av vad överlevandegenerationen har upplevt men som bara kan bli "imaginatively reconstructed" (2017:4) där kunskapen om förloppen baseras på "vague references, indirect stories, conversations overheard" (Ibid:6). De kan dock visa att barnbarnen formulerar sina berättelser utifrån ett ständigt pågående behov av att förvalta och vidareförmedla minnet av Förintelsen in i en framtid (Ibid:9) och de gör det genom att utforma personliga berättelser (Ibid:12) som i sig är med och formar och påverkar deras identitet (Ibid:25). Aarons och Berger menar att "This is a generation for whom bearing witness is a conscious, deliberately enacted choice." (Ibid:15) och att de därmed är med och formar ett "generational memory" (Ibid:28).

Reynolds har genomfört en liknande litteraturvetenskaplig studie och menar att barnbarnen till de överlevande är med och utvecklar en övergång från det stadium av postmemory, som Hirsch centrerar sin teori kring, till ett tillstånd av "post-postmemory" (2017:33). Detta tillstånd av post-postmemory skapas genom det generationella berättande och minnesöverföring som skett mellan de överlevande och barnbarnen vilket också möjliggör "a strong empathetic bond" mellan generationerna (Ibid:26). Men ett tillstånd av post-postmemory reflekterar också en svårighet att återge, förstå och ha kunskap om ett historiskt förlopp som endast är återberättat och inte självupplevt (Ibid:28). Reynolds framhåller dock att det finns en dimension av frihet i berättandet för den tredje generationen, som den första och andra inte har haft, samtidigt som berättandet är en väg för dem att söka en identitet (Ibid:31).

Mihailescu har på samma sätt forskat kring den tredje generationen och hur de processar minnet av Förintelsen. Mihailescu har analyserat en tecknad serie, en "graphic memoir" eller "graphic narrative" (2018:96) som ett barnbarn till en överlevande producerat. Målet med studien har varit att undersöka hur barnbarnen tar sig an berättandet och hur det därmed skapas ett "transgenerational history of the Shoah" (Ibid:95) vilket är angeläget för både den enskilda individen men också kollektivet (Ibid.). Barnbarnens berättande har inte fokus på historisk fakta som de överlevande hade eller psykologiska dimensioner

av traumaöverföringen som den andra generationen. Den tredje generationen har, enligt Mihailescu, snarare fokus på "a significant prop to adress ethical concerns about other aspects of life that are relevant to the future generations of Jews" och kan därmed bidra till en förändrad och förnyad praktik av minnet av Andra världskriget (Ibid:108). Gorrara har också gjort en studie kring detta och ser den tredje generationens berättande som "the creation of memory sites in words and pictures to fill voids in the family record" (2018:114) och ser barnbarnen som de sista som kan säkra att minnet av Förintelsen fortlever in i en framtid (Ibid:121).

Men det som jag menar saknas i Kidrons forskning, och de litteraturvetenskapliga studier av den tredje generationens skönlitterära produktion och annan minnesforskning om Förintelsen, är hur olika samverkande, samhälleliga faktorer är med och påverkar den tredje generationens identitetskonstruktion. Jag menar att den historiska och samtida antisemitismen, tillsammans med produktionen och reproduktionen av minnet av Förintelsen, är med och påverkar den enskilde individens identitetskonstruktion och ambitionen med avhandlingen är att visa just detta.

De institutionella och individuella dimensionerna av minnesproduktionen av Förintelsen innehåller den tredelade axeln: historien, samtiden och berättelsen vilka är med och skapar identiteten Tredje generationens överlevande för de personer som identifierar sig med det. Konstruktionen av och identifikationen är en process som kan ses som typisk för senmoderniteten och den samtida individen. Sociologen Giddens använder sig av just begreppet senmodernitet och menar därmed den period som kommer efter moderniteten, alltså den tid vi lever i nu (2008:11). Vår samtid är resultatet av de processer som initierades efter de stora revolutionerna i Amerika och Frankrike på 1700-talet och handlade bland annat om ett nationsbygge, urbanisering, demokratiseringsprocesser och industrialisering under 1800- och 1900-talets första hälft. Men samtiden, som man lever i Europa i dag, domineras inte av en föreställning om dessa förändringars betydelse för individen. De primära markörerna för individen utgörs snarare av en biografi utifrån andra givna faktorer som ständigt formuleras och omformuleras (Ibid:13). Det här sker genom en konstruktion av identiteten som baseras på hur individen formulerar självbiografen och "förmågan att hålla i gång en specifik berättelse", där man skapar berättelsen givet individens förståelse för sin unika historia och sin unika förståelse av samtiden (Ibid:69). Jonathan Friedman för också fram tanken att identiteten modelleras genom kunskap om just en historisk spegling i en samtid och baseras på individens förståelse och förmåga att gestalta detta (1994:141). Tanken om att en individ konstruerar sin identitet är ett bärande tema i analysen av Tredje generationens överlevande, där både ett tillbakablickande och en samtid har en avgörande betydelse. I

avhandlingen ska jag fördjupa mig i teorier som berör identitetskonstruktion samt lyfta fram det etnografiska materialet: observationer, fältanteckningar och intervjuer, vilket belyser resonemang som centreras kring judisk tillhörighet samt närheten till och relationen med far- och morföräldrarna. I detta sammanhang kommer även en diskussion om hur, var och när den judiska identiteten och Tredje generationens överlevande formas.

Identitet och minne

Behovet av att bearbeta historien, det Klas-Göran Karlsson kallar historiebruk, finns utifrån olika perspektiv: existentiellt, moraliskt, politiskt och vetenskapligt. Dessa samverkar i större eller mindre omfattning. Behovet av historiebruk aktiveras av skilda anledningar och det existentiella bruket handlar om att hitta orientering och identitet i en föränderlig tid (2010:377). Karlsson framhåller Förintelsen som ett exempel på hur historien brukas av både individen och samhället och menar att det beror på att minnet skapar mening och sammanhang (Ibid:378) samtidigt som den historiska epoken fyller en stor plats i något Karlsson kallar ”det kulturella minnet” (Ibid:379) som bland annat tar form av muséer, minnesplatser och monument (Ibid:380). För eftervärlden lever minnet av Förintelsen kvar och påverkar den tredje generationen och denna formas utifrån flera perspektiv där jag har tagit fasta på tre. Antisemitismen ser jag som den konstanta klangbotten kring vilket mycket av de historiska och samtida erfarenheterna centreras kring. Men teorierna om minne och identitet sätter också fokus på vilka samhälleliga, nutida, tendenser som påverkar den enskilda individen i den judiska minoriteten och hjälper till att belysa vad det kan vara som konstituerar grunden för en människas identitet. I fokus står berättelsen och vilken betydelse den har.

När man ska ta sig an studiet av en människas identitetstillhörighet är det flera infallsvinklar som behöver undersökas och jag har studerat de teorier som belyser en individs reflexiva förhållningssätt till sin självbiografi (Giddens, 2008, Friedman, 1994, Kidron, 2015, Somers, 1994) såsom den gestaltas utifrån en etnisk tillhörighet (Barth, 1969, Kasselas Wiltgren, 2014) och relation till familjen och minnen från dess historia (Halbwachs, 1992, Nora, 1989, Ricoeur, 2005 A. Assmann, 1999, J. Assmann, 2006, 2011, Webber, 2007). Identitetstillhörigheten formas också av samhälleliga institutioner och funktioner som den omger sig av och det allmängiltiga samt helt specifika, mytologiska, berättandet som cirkulerar (Lévi-Strauss, 1955, 1983, 1991, 1995, Kingsepp, 2008, 2012). Jag menar att sammantaget formar dessa perspektiv delar av det pussel som får oss att förstå de teoretiska aspekterna av hur en människa ger uttryck för sin identitet.

Det reflexiva tillståndet

Sociologen Zygmunt Bauman menar att Förintelsen var ett resultat av det moderna industrisamhället med en väl upparbetad administration, infrastruktur, försvar och industri (1989:132). Folkmordet baserades på en föreställning om att skapa en nation med endast ett folk, det germanska och Hitler använde sig av modernismens mekanismer för att skapa denna nation (Ibid:137). Förintelsen orsaker måste förstås utifrån ett flertal aspekter där moderniteten är en och århundraden av judehat och antisemitism är en annan, där europeerna, de enskilda individerna, var de som drev fram händelseutvecklingen och genomförde folk mordet. Det moderna industrisamhället var en tid då världssamfundet ännu inte existerade och 1900-talets mitt var en tid då man ännu saknade en pågående och konsekvent moralberättelse om mänsklighetens baksida. Man diskuterade inte vad som skulle kunna hända när samhällets skiftande skyddsmekanismer slogs ut och slutade fungera vilket har diskuterats under efterkrigstiden.

I dag befinner vi oss bortom en stat där industrin står i fokus för försörjningen och där nationen inte är den primära tillhörighetsmarkören och i ett tillstånd som Giddens identifierar som senmodernt (2008:11). Senmoderniteten är resultatet av det som byggdes upp under 1800- och 1900-talen i form av nationsbyggandet, demokratiseringsprocesser, urbaniseringsprocesser, industrialisering, folkhemsbyggandet och utbildningsinstitutionernas framväxt. Alla dessa parametrar har påverkat vår samtid och vi lever i dessa moderna institutioners kölvatten med exempelvis fria demokratiska val och en utbyggd utbildningssektor. Men tillvaron är föränderlig och samtidens förutsättningar har skiftat vilket påverkar individen och dess konstitution på det sätt som Giddens identifierar som reflexivt: "Självets reflexiva projekt, som består i att upprätthålla sammanhängande men ständigt reviderade biografiska berättelser, äger rum i en kontext av många valmöjligheter, som filtrerats genom abstrakta system." (Ibid:13). Den reflexiva tillvaron är konstant närvarande genom den senmoderna möjligheten att få välja. Det som tidigare var en ynnest, ett privilegium och något man hade kämpat för, är i dag en självklarhet såsom rätten att få rösta och rätten att få en utbildning och något som man, i princip, kan få välja att göra om man har lust. Utbildningsväsendet, exempelvis, är genomsyrat av valmöjligheter: valet av förskola, valet av grundskola, valet av ämnesfördjupningar, valet av gymnasieskola, valet av program, valet av kurser. Den senmoderna tillvaron är i princip helt öppen och, med Giddens ord, reflexiv eller lika flyktig som rinnande sand enligt Zygmunt Bauman (2000:75). Den konstanta, inramande moderna tillvaron tycks vara utbytt mot det senmoderna valbara, flyktiga tillståndet.

Den senmoderna tillvaron skapar alternativ när det gäller de ovan nämnda livsvalen samt hur vi identifierar oss. En människas identitetsmarkörer är ett smörgåsbord av valmöjligheter och man kan identifiera sig på skilda sätt utifrån bland annat etnicitet, kön, religion, sexualitet, ideologisk övertygelse, ålder. Socialantropologen Thomas Hylland Eriksen menar att "individuals have many statuses and many possible identities" (1993:31). Som barnbarn till överlevande efter Förintelsen kommer identiteten till uttryck i några specifika sammanhang som har en koppling till 1900-talets historia och hur självbiografin återberättas i en nutid vilket ska diskuteras.

En valbar identitet

Ett av de områden som har intresserat mig under studien är hur en person som tillhör en av Sveriges minoritetsgrupper skapar, gestaltar och förmedlar sin identitet. När man läser litteratur som behandlar konstruktionen av jaget så tar de flesta avstamp i just det faktum att en person väljer, skapar och underhåller sin identitet, (se exempelvis Larkin, 2012, Hylland Eriksen, 1996, 2004, Giddens 1996). Identiteten kan bestämmas utifrån en föreställning om etnicitet vilket är ett väl utforskat ämne som kanske hade sin mest avgörande, och traditionella, utgångspunkt i Fredrik Barths teori om "ethnic boundaries" (1969:10). Han framhöll att den etniska tillhörigheten är något som personer själva sällar sig till (Ibid.) och handlar om att individer anser sig tillhöra en kategori eller gruppering vilken är särskild från alla andra kategorier baserat på, inom gruppen, delade kulturella värderingar, kommunikation och interaktion (Ibid:11). Gränsdragningen präglas framförallt av "social boundaries" mer än något annat (Ibid:15). Den etniska identiteten har, enligt Barths, en överordnad betydelse för dess gruppmedlemmar och innebär inte ett föränderligt eller situationsbundet tillstånd (Ibid:17). Andra forskare har också givit sig i kast med att identifiera vad etnicitet innebär och hur det kan definieras och kategoriseras och landar allt som oftast i en ganska traditionell diskussion som går ut på en föreställning om en etnisk tillhörighet som ett mer eller mindre statiskt tillstånd (Smith, 1991, Hylland Eriksen, 1993, Wolff, 2006). Etnicitet handlar om föreställningen om en grupp människor som har en gemensam historia, ett gemensamt språk, gemensamma traditioner och vanor samt en gemensam religion. Kassielias Wiltgren tänjer på begreppet och förståelsen av detta i sin studie av etnisk tillhörighet bland högstadiungdomar i Stockholmsområdet (2014). Det som blir tydlig i hennes forskning, är hur ungdomar, med skiftande etnisk tillhörighet,

formulerar och definierar sin tillvaro där utgångspunkten för grupptillhörigheten synliggörs och kommer till uttryck genom språkbruket och beteendet (Ibid:215) men också genom olika typer av fysiskt samspel som visualiserar ett ifrågasättande och en problematisering av den etniska tillhörigheten (Ibid:216). Kasselas Wiltgrens visar att det mångkulturella Sverige inte tillåter begreppet etnicitet att innefatta en endimensionell bild av tillhörighet eller utanförskap och framhåller:

”En slutsats är att etniska identiteter är mer komplexa än att de låter sig beskrivas i statistiska termer. De som i en situation kan tala om sig själva som irakier, kan i ett sammanhang beskriva sig själva som kaldéer, assyrier, araber, invandrare, svenskar eller import. Samma person kan även i vissa situationer ta avstånd från någon eller flera av nämnda kategorier. Etnicitet är med andra ord inte täta, de sipprar, läcker och blandas.” (Ibid:216 – 217).

Denna slutsats indikerar en inriktning inom etnicitetsforskningen som fördjupar förståelsen av den etniska tillhörigheten och dess avsaknad att vara statisk. I en samtid kan etnisk tillhörighet vara valbar, flyktig och föränderlig. Denna iakttagelse är både relevant eftersom den öppnar upp för en nytolkning av den ursprungliga definitionen av den etniska inramningen. Det är värt att notera att Peterson Royce redan 1982 lyfte fram valbarheten som utmärkande för etniciteten: ”The essence of ethnicity is room to maneuver, flexibility of strategies, and tactics of choice.” (1982:147) även om denna tanke kanske inte varit framträdande inom etnicitetsforskningen.

I en publikation från 2000 återkommer Barths till diskussionen om ”boundaries” och menar att i mötet mellan olika etniska grupper så kan det behövas specifika kriterier för att signalera tillhörighet men också markera avståndstagande och för detta krävs ”continual expression and validation” (2000:15). För socialantropologen handlar det om att undersöka hur dessa signaler formuleras och uppkommer (Ibid:17) samt att undersöka ”what concepts and mental operations are used by a group of people to construct their world” (2000:34). Det är alltså inte nödvändigtvis forskaren som ska definiera och identifiera tillhörighetsmarkörer utan snarare informanterna själva och de väljer det sätt på vilket detta ska berättas, informeras och förmedlas.

På samma sätt framhåller Giddens teorin att den enskilda individens identitet är något som kontinuerligt konstrueras och är valbart. Han menar att ”Vi ’har’ inte bara var sin biografi, utan vi lever en biografi som är reflexivt organiserad kring en ström av social och psykologiska informationer om möjliga liv.” (2008:23 – 24). Denna reflexiva tillvaro är ett resultat av den tid vi lever i: ”Under modernitetens villkor måste det förändrade självet utforskas och konstrueras som en del av en reflexiv process, där det handlar om att koppla ihop personlig och social förändring.” (Ibid: 45). Giddens förtydligar att ”Självidentitet är med andra

ord inte något som bara är givet som ett resultat av kontinuiteten i individens handlingssystem, utan något som rutinmässigt måste skapas och bevaras genom individens reflexiva handlingar” (Ibid: 67). Det centrala är här hur personen själv uppfattar sig och ”Självidentiteten är självet så som det reflexivt uppfattas av personen utifrån hans eller hennes biografi.” (Ibid:68). Här är inte själva beteendet hos individen avgörande och heller inte hur andra definierar individen utan han menar att det handlar om ”[...] förmågan att hålla igång en specifik berättelse. En individs biografi kan inte vara helt fiktiv om hon ska kunna upprätthålla en normal interaktion med andra i vardagslivet. Den måste kontinuerligt integrera händelser som inträffar i den yttre världen och sortera in dem i den fortsatta ”historien” om självet.”(Ibid:69). Alla dessa beslut om vem jaget är och hur det ska komma till uttryck innebär att man gör en mängd val och skapar i förlängningen en livsstil. En livsstil är, enligt Giddens, alltid förknippad med och kopplad till ”en specifik handlingsmiljö” som tillsammans utgör det som benämns ”livsstilssektorer”, alltså miljöer där individen kan ingå under en del av sin totala tid (Ibid:104). En livsstilssektor kan exempelvis vara en vänskapsrelation eller något annat som man ägnar sig åt över tid i en repetitiv cykel, något kontinuerligt. Samtidigt anser Giddens att självidentiteten är en utmaning för den enskilde individen eftersom ”En självidentitet måste skapas och mer eller mindre ständigt rekonstrueras mot bakgrund av vardagslivets skiftande erfarenheter och de moderna institutionernas fragmenterande tendenser.” (Ibid:220). Men djupast sett handlar den biografiska berättelsen om att ”En reflexivt strukturerad självberättelse gör det möjligt att skapa sammanhang i det avgränsade livsförloppet under föränderliga yttre villkor.” (Ibid:254).

Jonathan Friedman teori förtydligar också att jaget relaterar till sin historia för att kunna skapa en social identitet. Ett av sätten man upprättar jaget är genom att rent kroppsligen skapa markörer som signalerar tillhörighet (se också Peterson Royce, 1982:152), vilket jag menar kan ske genom exempelvis klädesplagg, smycken, hårattribut, tatueringar. Ett annat är att tillägna sig externa markörer genom att ta del av sociala vanor, traditioner och symboler. Som individ gör man det genom att lära sig av ett socialt och kulturellt arv. Detta görs inte slumpvis utan bygger på ett intrikat samspel och, kanske till viss del, medvetna handlingar och beslut. Det görs framförallt inte i ett vacuum, och i en nutid, utan skapas genom att koppla ihop sig med sitt förflutna (1994:29). Friedman menar att det förgångna alltid praktiseras i nuet för att skapa sammanhang. Detta sker genom en konstruktion eller reproduktion i nuet. Identitetsskapandet är en uppbyggnad av ett utvecklat spegelsystem där man reflekterar i olika fasetter som bär på olika typer av sammanhang och betydelse över tid. Detta är dock konstant föränderligt beroende på tiden individen lever och styrs av sociala, historiska och geografiska

parametrar. Att återskapa och återberätta samt spegla sig i det förflutna är centralt när man konstruerar en identifikation och görs för att utforma sammanhang och för att skapa en meningsfull värld (Ibid:141).

Kidron kan i sin forskning om förintelseöverlevare och deras barn och barnbarn också se hur identiteten formas och skapas genom att blicka tillbaka på det historiska förloppet, en "re-narration of the self as constituted by the Holocaust" (2015:62). Kidron lyfter fram exemplet med Guy, vilket nämns i delen om forskningsläget, som talande för vad som kan ske i ett återberättande. Guy får under en resa till Polen kunskap om sin familjs förintelsehistoria och berättar den för sina rese/skolkamrater. I det ögonblick då han berättar familjens historia förändras hans syn på sin egen identitet och Kidron menar att det handlar om "emotive pathos and identification are evoked by tales of parental suffering" vilket sker för både barnen och barnbarnen. Kidron menar att detta inte bara påverkar den egna identiteten utan förstärker och påverkar också relationerna mellan generationerna (Ibid.). Hirsch och Miller kan i sin forskning också se: "Thus the legacies of the past, transmitted powerfully from parent to child with the family, are always already inflected by broader public and generational stories, images and artifacts, and understandings that together shape identity and identification." (2011:4).

Somers teori lyfter fram just berättelserna som centrala för att identiteten ska formas och menar: "it is through narrativity that we come to know, understand, and make sense of the social world, and it is through narratives and narrativity that we constitute our social identities" (1994:606). Berättelsen har, enligt Somers, betydelse för den enskilda individens konstitution samtidigt som den också har betydelse för och påverkar sociala processer och i viss mån social interaktion. Men den enskilda individens berättelse baseras inte på allmängiltiga eller universella parametrar utan snarare på relationella aspekter knutna till tid och plats (Ibid:621) såsom det kommer till uttryck i exempelvis Kidrons forskning bland förintelsefamiljer eller bland den Tredje generationens överlevande som jag har intervjuat. Det som Somers framhåller är att det framförallt sker i samklang med det omgivande samhället: "Most important, however, narratives are not incorporated into the self in any direct way; rather they are mediated through the enormous spectrum of social and political institutions and practices that constitute our social world" (1994:625). Det är de samhälleliga maktstrukturerna som styr, och sätter agendan för, vilka berättelser som blir publika och når ut till en allmänhet (Ibid:629). Här är begreppet Tredje generationens överlevande unikt såtillvida att det kan ses som något som har skapats som en konsekvens av en historisk händelse, Förintelsen, sprungen ur den moderna, industrialiserade nationalstaten såsom den beskrivs av Bauman ovan, vilken har betydelse för det

svenska samhället på ett politiskt, akademiskt, kulturellt, historiskt och institutionellt plan.

När man reser runt i Europa kan man studera Förintelsens historiska, och fysiska, fotspår överallt i form av Förintelsemuseer, monument, arbetsläger, massgravar, koncentrationsläger, statyer, uppsamlingsläger, övergivna och igenvuxna judiska begravningsplatser och resterna av getton i det som en gång var tyskockuperad mark. Men i Sverige är dessa fotspår mer subtila och har tagit sig form av ett processande på ett annat sätt vilket speglar samtiden och möjligheten att själva utforma hur man identifierar sig. Som jag skrev i inledningen ingick Sverige i arbetet med ramavtalen för att lagstifta kring den judiska gruppens status som nationell minoritet vilken den också blev år 2000. I denna överenskommelse undertecknade Sverige att, hur och på vilka sätt de skulle förhålla sig till de fem nationella minoritetsgrupperna och delar av skrivelsen behandlar det skydd man utlovar till grupperna. Men en del reflekterar en föreställning om hur individen kan förhålla sig till sin minoritetstillhörighet i en av punkterna, artikel 3:1:

”Var och en som tillhör en nationell minoritet skall ha rätt att fritt välja att behandlas eller inte behandlas som sådan och ingen nackdel skall följa av detta val eller av utövandet av de rättigheter som är förbundna med detta val.” (Utrikesdepartementet, SÖ 2000:2, sid. 7).

I den här skrivelsen undertecknar Sverige ett förhållningssätt som ger den enskilda individen möjlighet att ”behandlas eller inte behandlas” som tillhörande en nationell minoritetsgrupp. Lagtexten sanktionerar därmed ett reflexivt förhållningssätt till hur den enskilda individen vill identifiera sig. Eftersom detta sker på ett statligt och politiskt plan speglas den möjliga, valbara identiteten i de institutionella ramarna och blir inte bara en del av en historisk kontext utan också en global och nationell, politisk kontext vilket socialantropologen Cowan också studerat hos den makedoniska minoriteten i Grekland (2001:154).

Det individuella perspektivet och tankarna kring identiteten har förtydligats under intervjuerna och centreras kring hur forskningsdeltagarna förhåller sig till och berättar om självbiografen som i mångt och mycket fokuseras kring minnet av Förintelsen och just teorier om minnet ska diskuteras i nästkommande del.

Generell minnesforskning

Forskning kring minnet och dess kulturella och sociala implikationer har pågått under 1900-talet och fortsatt under 2000-talet. En av pionjärerna inom minnesforskningen var den franske sociologen Maurice Halbwachs men Pierre

Nora, Paul Ricoeur och Aleida Assmann är andra personer som studerat detta. Deras forskning är relevant för att förstå generella drag kring hur individer, grupper och samhällen skapar och återskapar minnen. Detta kapitel ska ses som en teoretisk ram och utgångspunkt för att förstå formandet av Tredje generationen överlevande utifrån ett minnesperspektiv.

Halbwachs teorier centreras kring hur minnet formas inom grupper och för individer. Det som styr minnet enligt Halbwachs handlar om att en större sociala enhet har kunskap om historiska skeenden och att det är inom denna gruppering som det pågår ett samtal om det specifika minnet (1992:53). Det kollektiva minnesskapandet formar ett fördjupat och intimt samband mellan gruppens individer samtidigt som det skapar ett ömsesidigt samspel. Samtalen, berättelserna och tillbakablickandet är det som skapar mening och betydelse för gruppens ramverk (Ibid.). Det är inom familjen och släkten som man genererar minnen vilka både är tillbakablickande men som också står som garant för hur man formar framtiden. Detta deltagande, denna interaktion med omgivningen, mellan familjen och samhället, skapar ett ömsesidigt, reciprokt, minnesskapande vilken påverkar det gemensamma, större, kollektiva samhälleliga minnet (Ibid:81). Men Halbwachs menar också att det är det omgivande samhället som påverkar vad det är som utgör familjens minnesbank genom att familjen återskapar och efterliknar de minnen som finns i den omgivande miljön (Ibid:83) vilka reproduceras cykliskt. Berättelserna fortsätter genom utövandet av och genom kulten och trossatsen och det blir dessa: riterna, texterna, traditionerna som återskapar berättelserna och knyter ihop dåtiden med nutiden och formar det kollektiva ramverket och minnet (Ibid:119). Halbwachs teori är applicerbar på den Tredje generationens överlevande. Empirin kan visa att det är inom ramen för familjen som minnet av Förintelsen produceras och reproduceras i kombination med att det också sker genom institutionella och politiska ramar i samband med exempelvis högtidlighållandet av minnet av Förintelsen vid dess minnesdag den 27 januari.

En av de andra namnen inom minnesforskningen är den franske historikern Pierre Nora som diskuterar hur samhällen förhåller sig till historia och minne men nämner också den enskilda individen. Han har myntat och använder sig av begreppet "lieux de mémoire, sites of memory", alltså minnesplatser som existerar i kontrast till "milieux de mémoire, real environemnts of memory" (1989:7). Noras teori kring "lieux de mémoire" är intressant för att förstå Tredje generationens överlevande eftersom själva identitetskonstruktionen gestaltas i samband med de minnesdagar som Nora anser utgör samhällens och individers markörer för en förfluten tid. Samtida samhällen befinner sig i ett läge där man inte längre bevarar och reproducerar det förgångna, vilket dock Halbwachs menar,

eftersom de uteslutande har en framåtsträvande inriktning och puls. Det förgångna förpassas därmed till museer, arkiv och bibliotek men också till årligen återkommande minnesdagar, årsdagar och fungerar som markörer för en förfluten tid (Ibid:12) och minnesplatserna, lieux de mémoire, blir avgörande för både samhället, grupper och individer och Nora menar att det är dessa som är utmärkande och avgörande för identiteten. Han går så långt så att han menar att man i dag stöttar upp hela sin identitet på dessa lieux de mémoire: årsdagar, minnesdagar, minnesplatser, museer och det är kring dessa som samtidens ritualer centreras (Ibid.). Den Tredje generationens överlevande är en konstruktion som kan förstås utifrån en föreställning om gestaltning av identiteten vid vissa valbara tider, platser och sammanhang där den officiella minnesdagen den 27 januari är det givna exemplet.

Nora centrerar sitt resonemang kring hur samhällen, förr och nu, relaterar till och behandlar minnet medan Paul Ricoeurs teori om minnets funktion för människan och menar att minnet är "förknippat med en strävan efter eller ett anspråk på trohet mot det förgångna" (2005:59) även om det man minns, inte nödvändigtvis är exakt, korrekt eller precist återgivet. Själva poängen med minnet, menar Ricoeur, är "Grovt uttryckt står oss ingenting bättre än minnet till buds för att beteckna att någonting har ägt rum, inträffat eller tilldragit sig innan vi sagt att vi minns det." (Ibid.) och menar att det är vittnesmålet som är primärt för att ett minne ska kunna bli historia. Själva minnesakten anser han har en helt speciell funktion då den har som sitt främsta syfte att "kämpa mot glömskan" (Ibid:68) och denna kamp är något allomfattande och avgörande. Det blir "en plikt att inte glömma" och mycket av funktionen handlar om spänningen mellan minnet och glömskan. Det blir en viktig angelägenhet att minnas och mycket av arbetet med att undersöka, förstå och återberätta en historisk epok handlar om just rädslan och oron för att glömma. Fokus ligger härmed inte på själva händelsen utan snarare på glömskan i tidsrummet; glömskan förr, glömskan i dag och glömskan i framtiden. Ricoeurs resonemang är intressant för att förstå den Tredje generationens överlevande då både forskning (se exempelvis Kverndokk, 2007, Ofer, 2004, Hirsch, 2012, Feldman, 2010) och empirin kan visa att barnbarnen upplevs stå som garant för att minnet av Förintelsen ska fortsätta förvaltas.

Den tyske professorn i engelska och litteratur, Aleida Assmann, är inne på en liknande linje som Ricoeur då hennes teori belyser att traditionen och det hon kallar "hågkomsten", eller något som jag vill kalla minnet, håller fast i det förflutna för att skapa plats i samtiden, i nuet. Hon särskiljer traditionens och hågkomstens respektive funktioner. Hågkomst är något som kan anses vara "positiva och negativa erfarenheter, något relevant eller irrelevant, subjektiva eller kollektiva data" (1999:113). Hon tycks nästan se på den som en egen kraft som kommer till

uttryck genom olika kanaler och via skilda former för media. Hågkomsten är beroende av någon form för intresse hos den som ägnar sig åt den och är därmed beroende av ett samhälles behov, vilja eller intresse, eller som hon skriver ”den är alltid avhängig politiska suveränitetsintressen eller sociala behov av identitetskonstruktionen” (Ibid.). Det tycks alltid finnas en mening, en idé, en betydelse, en bäring på hågkomsten, eller om man vill, på minnet och det är kring denna kultur skapas. Kulturen i sig är bärare av hågkomsten och fyller en funktion för människan både som individ men också som grupp samt över tid mellan generationer. Kulturen fungerar som en bro mellan en förfluten tid, en samtid och en framtid. Traditionen är däremot mer ”värdeladdad och kollektivt bindande” (Ibid.) samt den som kan anses utgöra kittet, den sammanlänkande faktorn, för hur individen konstruerar och konstrueras av kulturen. Den fungerar också som en garant för glömskan. Traditionen och kulturen skapar tillsammans förutsättningar för ”kollektiva hågkomstutrymmen” (Ibid:114 – 115). Aleida Assmanns teori är också applicerbart på identitetskonstruktionen Tredje generationens överlevande eftersom gruppen tycks stå som garant för minnet av Förintelsen samtidigt som de tycks fungera som och symbolisera en bro in i framtiden vilket gestaltas i både samhälleliga, kollektiva och individuella sammanhang där både ritualen och berättelsen står i centrum.

Om Halbwachs, Nora, Ricoeur och Aleida Assmann utgör den teoretiska grunden för att förstå den minnesforskning som växte fram under 1900-talet på ett generellt plan så utgör Jan Assmanns teorier en bas för att förstå de mer specifika, judiska traditionerna kring minnet och dess funktion. Jan Assmann teorier utgör en logisk länk mellan den mer generella minnesforskningen och den specifikt judiska då han i mångt och mycket för resonemang kring judisk minneskultur där han exemplifierar och förtydligar i vilka sammanhang minnet har formats och gestaltats över tid.

Judisk minnestradition

Jan Assmanns teori centreras kring olika typer av minne där han lyfter fram något han kallar ”cultural memory” vilket specifikt är meningsbärare för olika sociala, kulturella och framförallt gemensamma historiska sammanhang (2011:41). Det kulturella minnet skapas och återskapas genom tre förutbestämda former: ”storage, retrieval, and communication – or poetic form, ritual performance, and collective participation” (Ibid.). Det är minneshögtider, minnesdagar, festivaler, högtider som fyller en funktion, nämligen att de skapar och återskapar den

kulturella gemenskapen och det gemensamma minnet. Det repetitiva firandet skapar gruppgemenskapen samtidigt som det skapar grupptillhörighet för den enskilde individen. Riten och myten blir de delar som håller ihop gruppen och skapar mening för tillvaron (Ibid:42). Många gånger baseras myten på historiska händelser som modelleras till bärande och betydelsefulla berättelser, narrativ, vilka utgör riktlinjer och en kronologisk orientering bakåt i tiden lika mycket som det formar en självbild för individerna i nuet. Minnen av händelser kan hållas vid liv under årtusenden, såsom exempelvis berättelserna om det kollektiva judiska självmordet i Masada. Ett annat exempel är det medeltida slaget som skedde på Trastfältet under 1300-talet vilket har använts i politiska sammanhang under 1990-talet på Balkan. Ytterligare ett exempel på historiska händelser vars minne hålls vid liv inom ramen för det västerländska berättandet är naturligtvis Andra världskriget och Förintelsen (Assmann, 2006:7). Men minnet av det förflutna och myten som återberättar skeenden behandlar det förflutna för att definiera och dra paralleller till var man står i dagsläget, i nuet.

När sociala enheter eller grupperingar ägnar sig åt en minnesbearbetning tycks det viktiga vara att det finns ett repetitivt, återkommande, fastlagt inslag i återberättandet av det gemensamma minnet genom olika uttryckssätt: sånger, berättelser, lagar, heliga texter och bilder vilket också Nora nämner i sina resonemang. Nora nämner ju även minnesdagar, arkiv, museer och monument som markörer för skapandet och bevarandet av minnet (1989:12). Assmann tar upp fler exempel på hur minnet kan gestaltas över tid och nämner bland annat den judiska påsken, sederaftonen, som ett exempel på en tradition som har bevarats inom den judiska gruppen under lång tid där det finns en tydlig ordning för hur och vad man ska göra för att minnas uttåget ur Egypten genom berättandet (2011:73).

Jan Assmann undersöker också hur identitetsskapandet formas av det kulturella minnet. Han menar att individen själv identifierar det som utgör jaget och tillhörigheten och formulerar, förstår och synliggör detta i den omfattning som hen själv vill. Jaget växer fram genom att man inkorporerar yttre element och gör det till något eget genom att delta och interagera med den grupp som man ska eller vill tillhöra. På detta sätt bidrar individen även till att forma och skapa gruppens sociala och kulturella förtecken. Det här utgör ett socialt fenomen eftersom individen och gruppen utvecklas, samspelar och formas i samklang och man kan säga att delen och helheten skapar ett inbördes beroendeförhållande. Analogt med detta resonemang är att det inte är samhället eller gruppen som är större än individen utan snarare individen som är helt avgörande för gruppen och samhället. Samtidigt växer identiteten och jaget inte organiskt och naturligt fram

av sig själv utan skapas, formas och konstrueras hela tiden i samklang med sin omgivning och blir en kulturell varelse (2011:114).

Det som är avgörande för de stora frågorna är att identiteten besvarar frågor kring vem jag är, vem vi är och där har myten, narrativet, en avgörande funktion vilka kommuniceras via ett gemensamt språk i ceremonier och ritualer. Assmann menar att myten hjälper och skapar förutsättningar för individen att "[...] define ourselves and establish our identity. They transmit identity- confirming knowledge by narrating stories that are shared." (2006:38).

Minnets dynamik är central när det handlar om tankarna kring minnet av Förintelsen för dem som identifierar sig som Tredje generationens överlevande vilket tydliggörs i det etnografiska materialet där de lyfter fram hur de minns, varför de minns och vad arvet av minnet innebär vilket kan ses som ett religiöst och kulturellt påbud vilket nästa del ska behandla.

Det kulturella och religiösa påbudet

Den judiska gruppens minnestraditioner är specifika då minnet är ett både kulturellt och religiöst påbud. Det finns en tradition att minnas som gestaltas i både det dagliga livet men också det religiösa, vilket synliggörs i empirin. En av dem som har forskat kring minnet och historisk medvetenhet i den judiska gruppen är antropologen Jonathan Webber (se också Yerushalmi, 1996). Webber använder Förintelsen som ett exempel när han diskuterar en gemensam historisk medvetenhet och ett gemensamt minne för den judiska gruppen. Han använder sig av detta exempel därför att, som han skriver, Förintelsen är omöjlig att begripa, vilket visas genom den omfattande forskning som bedrivs kring den historiska epoken för att just kunna förstå. Ett sätt för de överlevande att skapa mening är genom att minnas och genom att berätta (2007:75). Enligt Webber så minns de överlevande Förintelsens alla händelser, skeenden, förhållanden just för att de kan göra det eftersom de överlevde och därför att det är en religiös skyldighet "sacred duty" (Ibid.).

Men de judiska minnestraditionerna skapades inte under 1900-talet utan vilar på, en historiskt sett, lång tradition där själva traderandet, berättandet och ritualiseringen varit en viktig komponent. Det framhålls i den teoretiska diskussionen att den judiska gruppen har burit med sig och kontinuerligt återskapat traditioner som överförs mellan generationerna. Ett exempel är firandet av sabbaten, vilket även flera av informanterna pratar om i intervjuerna som en del av minnestraditionen, och handlar om att man varje vecka ska minnas skapandet av jorden. Ett annat exempel, som fortlöpande också återkommit och lyfts fram i det etnografiska materialet, är den judiska påsken, pesach, och Webber

ser denna tradition som ”the master narrative of the Jewish people” (2007:79). I Toran finns berättelsen om firandet av just detta. Där förtydligas att man ska bära med sig minnet av högtiden in i framtiden och berätta om den för efterkommande generationer. Uppmaningen om att föra minnet vidare skedde redan innan det judiska folket hade lämnat Egypten och tiden för slaveriet. Tanken var att man skulle inlemma berättelserna i en framtid där det skulle fylla en funktion som en kulturbärande, kollektiv händelse för gruppen. Berättelserna om pesachfirandet skulle komma att bli avgörande för minnet av den historiska händelsen och samtidigt fungera som en bärande länk mellan generationerna. Samtidigt var berättelserna inte ett exakt historiskt, ”korrekt”, återgivande utan ett berättande som skulle kunna verka som kulturellt minnesvärd, ”culturally memorable” (Ibid:80). Pesach och Förintelsen är två helt skilda händelser som på intet sätt kan jämföras förutom när det gäller en dimension, nämligen berättandet om dem. Varje vår firar den judiska gruppen uttåget ur Egypten och gör det genom att berätta, genom att minnas och genom specifika ritualer och traditioner. På samma sätt högtidlighålls minnet av Förintelsen varje år i januari av den judiska minoritetsgruppen och det svenska majoritetssamhället. Den Judiska församlingen högtidlighåller även Yom Hashoah, den minnesdag som är Israels officiella minnesdag över Förintelsen i maj. Minnet högtidlighålls genom att berätta om vad som hände inom ramen för en rituell och ceremoniell struktur och fyller en del av det offentliga minnesrummet för det officiella Sverige samt den judiska minoriteten där narrativet är centralt och pågår för att skapa någon form för mening:

”storytelling is a distinctive way of making sense of our experiences of the world, particularly our experiences of time, process, and change.” (Lothe et al., 2012:8).

Narrativet är ett sätt, och kanske medium, för att förstå, kontextualisera och studera det ofattbara i Förintelsen och sker allt som oftast i mytisk form vilket nästa del ska behandla.

Mytologiska aspekter av minnet

En av de centrala aspekterna i konstruerandet av minnet är hur det kommer till uttryck i ett samhälle, i en grupp eller hos en familj genom det muntliga förmedlandet. I det empiriska materialet finns vittnesmål som visar att berättelserna om Förintelsen sker på både ett officiellt och publikt men också familjärt och privat plan. Historierna centreras kring vissa grundläggande

strukturer och motiv som beskriver det historiska skeendet där både tiden för det totala nazistiska, antisemitiska förtrycket lyfts fram men också befrielsens ögonblick. Det kompletteras ofta med hur livet har utformat sig efter befrielsen och hur livet tog ny form och fart för de överlevande och deras familjer samt hur en samtid ser ut för den judiska gruppen där skildringarna centreras kring erfarenheter av en samtida antisemitism. Detta empiriska material ska jag redogöra för längre fram men det som först ska diskuteras är hur minnet av Förintelsen framställs utifrån en mytisk grundstruktur.

När återberättande av historiska skeenden pågår kan berättelserna innehålla olika delar av fakta och fiktion. Det mänskliga berättandet kan förvrida och förändra det faktiska historiska skeendet och en förskjutning kan ske vilket leder till att de förvandlas och omformuleras, i vissa sammanhang, till myter eller tar mytiska former. Jan Assmann teori lyfter fram den allmängiltiga uppfattningen om skillnaden mellan myt och historia som varande kontraster till varandra, där myten har ett fiktivt inslag och historia och historien som något konkret, faktiskt och realistiskt och han menar att historia och myt inte nödvändigtvis behöver vara varandras motsats (2011:59).

Mytens innebörd, struktur och gestaltning har diskuterats och studerats inom socialantropologin (se exempelvis Lévi-Strauss, 1955, 1983, 1991, 1995, Hylland Eriksen, 1996, Kapferer, 1997, Ekholm Friedman, 1998, Barthes, 2007) och det har konstaterats att myten har olika former, mening och betydelse beroende på dess sammanhang. Det kanske största problemet som begreppet myt har är det som diskuterades av den franske socialantropologen Lévi-Strauss på 1950-talet, nämligen att många missförstår själva ordet och tror det vara "personified abstractions, divinized heroes or decayed gods" (1955:428). Men det primära för myten, enligt Lévi-Strauss teori, är att den handlar om "en vittnesbörd om en individs eller ett samhälles historia" (1983:33).

Historia och myt kan gå hand i hand såtillvida att det handlar om berättelser om något förflutet som återberättas på ett specifikt sätt och utifrån en bestämd struktur. Enligt Lévi-Strauss teori ska myten just återberättas och ingår därmed i en del av ett "human speech" (1955:430) utifrån en bestämd struktur. På samma sätt kallar Roland Barthes myten för "ett kommunikationssystem, ett meddelande" (2007:201). Myten refererar inledningsvis primärt till något som har skett i en förfluten tid men när den får någon form för avgörande betydelse i en samtid förmedlar den värden eller bearbetar teman som på det ena eller andra sättet har bestående och varaktigt betydelse och förklarar "the present and the past as well as the future." (Lévi-Strauss, 1955:430). Det är mytens tudelade karaktär, att både belysa historiska men också allmängiltiga frågor som är relevanta oavsett den historiska kontexten, som skapar mytens specifika karaktär. Vidare kan myten

förstås bortom den sociala, kulturella eller samhälleliga kontexten genom det budskap den förmedlar (Ibid.). Lévi-Strauss har till och med fört fram tanken om att mytens karaktär och struktur känns meningslös och absurd men att han har kunnat se hur den återkommer i olika former på en mängd, geografiskt sätt, skilda platser: "Mythical stories are, or seem, arbitrary, meaningless, absurd, yet nevertheless they seem to reappear all over the world." (1995:11 – 12). Det är också de repetitiva inslagen som skapar tydlighet och struktur kring myten vilket förklarar varför sekvenser av myten hela tiden skapas och återskapas (Lévi-Strauss, 1955:433).

Historia kan återberättas som just en berättelse med mytiska, sagobetonade inslag och myten kan återberättas med inslag av faktiska händelser med innehåll av typisk mytisk karaktär. Det är inte något konkret som lever sin egen tillvaro utan påverkan från det omgivande samhället. Historieämnet eller historia som vetenskap är alltid skapat av någon eller några historiker som har möjlighet och vilja att välja ut en specifik händelse eller en specifik epok och återberätta den. Lévi- Strauss ställer sig frågande till om historia egentligen är ren vetenskap eller om det faktiskt handlar om att historieskrivandet är och förblir en gränsöverskridande handling som alltid tangerar det mytologiska (1995:41). Han menar också att historiker, beroende på sin tillhörighet och partiskhet, alltid väljer att tolka och söka förstå vissa företräden, händelser eller processer framför andra. Lévi- Strauss uppmanar oss att söka bortom den historiska återgivelsen för att komma närmre de mytologiska delarna och anser att det inte finns en tydlig och uppenbar skillnad mellan myt och historia (Ibid:40 - 41).

Kanske är det så att historiska händelser som återberättas repetitivt och cykliskt säger något om både ett historiskt skeende och samtidigt något om vår samtids betraktelse av det inträffade och vilja att närma sig det. Kanske är det så att myten, vilken förmedlas genom berättandet, gör detta möjligt. Mediavetaren Eva Kingsepp teori, som har forskat kring Nazityskland och hur den historiska epoken kommit till uttryck i bland annat populärkulturen, menar att dess primära funktion handlar om att "undervisa om mänsklighetens stora frågor, inte minst etiska och existentiella." (2012:18).

Kingsepps teoretiska inramning lyfter fram det sätt som Förintelsen behandlas i en efterkrigstid, nämligen en diskussion och ett historieberättande om avgörande mänskliga frågor. Det är kanske därför som det pågår en konsekvent och ständigt processande av det historiska skeendet vilket kommer till uttryck inom en mängd samhälleliga aspekter: politiska, utbildningsmässiga, kulturella, sociala, religiösa. Kirshemblatt-Gimblett och Shandler kan exempelvis visa i vilken omfattning, och på vilka sätt, Anne Franks dagbok har transformerats till en berättelse som har fått en omfattande spridning i olika kulturella former (2012:1). Det som en gång

handlade om hur en ung judisk flicka skrev en dagbok, under Nazitysklands ockupation av Holland, som sen kom att hanteras av de efterlevande vilka bar på en vilja och önskan om att den skulle publiceras. Den publicerade dagboken fick därefter en omfattande spridning och transformerades till ett berättande i helt nya former: som radio- och teaterpjäser, som konstverk, som poesi, som filmatisering, i form av museala utställningar och sångtexter. Denna förskjutning i berättandet, från något personligt och privat till något publikt och offentligt där den ursprungliga texten omformulerats, förändrats och gestaltats i ny tappning är ett exempel på hur transformationen från ett historiskt skeende till ett mytiskt berättande kan se ut. Denna typ av förskjutning ska diskuteras vidare i nästkommande del.

Mytologiska strukturer

Inom samhällen gestaltas det kollektiva minnet genom ett repetitivt, cykliskt och rituellt berättande. Kingsepp menar att det kollektiva minnet är nära förbundet med myten samt med berättelsen (2012:12) och identifierar vissa centrala delar för hur det kollektiva minnet kommuniceras. Det handlar delvis om hur berättandet sker, vad som omnämns, vad man utelämnar samt vilka förväntningar som finns kring återberättandet av den historiska händelsen (2008:59). Därtill kommer att när det kollektiva minnet förmedlas genom traderandet innehåller det vissa element såsom arketyper, stereotyper och symboler. Myten innefattar också en polarisering, enligt Kingsepp, som tycks bestå av motsatsförhållanden såsom "oss och dem, gott och ont, manligt och kvinnligt, välbekant och främmande" (2012:15). Det är alltså olika ytterligheter som ställs mot varandra, som kontraster, i själva berättandet och är med och skapar en dynamik och en spänning. Som tillägg till de exempel som Kingsepp lyfter fram vill jag tillfoga ytterligheter såsom frihet och ofrihet, livet förr och livet nu, antisemitismen då och antisemitismen nu vilka ingår i det berättande som jag har tagit del av. Kingsepp menar att det är i spänningsfältet i polariseringen "som vi hittar grunden till otaliga berättelser, äventyr och melodramer" (Ibid.). Utöver en polarisering förekommer det också ett berättande som centreras kring teman såsom "goda och onda, hjältar, skurkar och offer." inom både dokumentärfilmer, nyheter och annan typ av faktaförmedling kopplade till Förintelsen och dess konsekvenser (Ibid.) samt i tredje generationens berättande.

Att analysera berättandet, narrativet, är centralt när man ska identifiera en myt eller om det har skett en förskjutning mot något som liknar en mytisk gestaltning. Kingsepps teori är att en historisk händelse som återberättas bör innehålla några avgörande element för att kunna anses vara en renodlad myt:

”a) den har antagit en relativt fast form, b) det återberättas upprepade gånger, c) det är välbekant och ingår i ett slags kulturellt kollektivt medvetande, och d) det innehåller återkommande inslag av mystisk symbolisk och arketypisk karaktär” (2008:63).

Enligt Kingsepp handlar alltså myten om något som återberättas kontinuerligt i flera lager av samhället och den följer en bestämd struktur såsom exempelvis Anne Franks dagbok vars vittnesmål om den oskyldiga flickan som hotas av de onda förföljarna gestaltas i en mängd former och inom en mängd samhälleliga, kollektiva, offentliga instanser.

När det gäller förklaringsmodeller till varför Förintelsen kan ha fått mytisk karaktär är Kingsepps teori att det handlar om en föreställning eller en känsla av att man kan lära något av historien eftersom den historiska epoken visar på hur det onda besegrades av det goda. Själva kampen mellan dessa två polariserade ytterligheter, där den ena, de allierade demokratiska nationerna, vann över den andra, den tyska diktaturen, är det som ligger till grund för att Förintelsen kan ha förvandlats till en samtida myt. Det handlar i grund och botten om att befrielsen av Europa bekräftar den samhälleliga självbilden (2012: 17 – 18) som företrädesvis omhuldas av dagens politiker.

Förintelsen tycks beröra och behandla allmängiltiga aspekter för mänskligheten vilket gör epoken intressant, relevant och kanske nödvändig att bearbeta och återberätta. Samtidigt är det värt att poängtera, med hjälp av Max Liljefors förtydligande, att även om man menar att en mytologisering av Förintelsen skett ”innebär inte ett ifrågasättande av att folkmordet verkligen ägt rum.” (2004:24) och jag vill påpeka att jag överensstämmer med hans ställningstagande. Kanske ägnar vi oss åt att försöka förstå och analysera Förintelsen för ”att etablera Förintelsen som själva fundamentet för en världsbild” (Ibid:26).

Det judiska livet cirkulerar naturligtvis inte bara kring en minnesreproduktion av Förintelsens fasor. I Stockholm levs ett judiskt liv i mångt och mycket inom ramen för den breda församlingsverksamheten men också utifrån kalendariet och livscykelns religiösa och kulturella hållpunkter. Dessa dimensioner utgör basen och fundamentet för den grupp som identifierar sig som Tredje generationens överlevande och utgör därför startpunkten för en redogörelse av det empiriska materialet.

Judiskt identitetsskapande

Det judiska identitetsskapandet utgår från och skapas av religiösa, historiska, kulturella och sociala sammanhang och livsval. De som identifierar sig som Tredje generationens överlevande formar inte bara sin identitet utifrån minnet av Förintelsen eller den närvarande antisemitismen utan också från andra givna hållpunkter. Det är identitetsskapande komponenter vilka baseras på det judiska livets cykler, det judiska religiösa kalendariet samt judiska institutioners påverkan. Det kan också handla om hur man identifierar sig och förstår den etniska tillhörigheten och framförallt hur flera av forskningsdeltagarna upplever sig tillhöra ett folk. Dessa aspekter ska jag diskutera i följande del för att visa hur det judiska livet gestaltas i en samtid för de som identifierar sig som Tredje generationens överlevande. Jag ska också diskutera vilka institutioner och ramar de rör sig inom för att etablera och levandegöra sin judiska tillhörighet samt hur de ser på sin egen identitet som barnbarn till de förintelseöverlevande mor- och farföräldrarna.

När det gäller den judiska gruppen finns det, enligt Groth, några faktorer som är bärande och avgörande och som har varit allmängiltiga för judar över tid. Det viktigaste är grundtanken om att man tror på en gud, vilket i dag inte tycks så revolutionerande men som för några tusen år sedan var nytt och främmande (2002:32). Monoteismen är central och allmängiltig i den judiska tron. En annan aspekt är att man upplever sig tillhöra ett folk (Ibid.) vilket också det etnografiska materialet återspeglar. De här resonemangen handlar inte så mycket om praktiska eller faktiska aspekter av det judiska livet utan mer om personliga reflektioner kring hur den judiska tillhörigheten kan formas. Forskningsdeltagarnas resonemang kan kopplas samman med de mer teoretiska utgångspunkterna som behandlar det självvalda och individuella identitetsskapandet, vilket Giddens menar handlar om hur självet kontinuerligt konstrueras (2008:220).

De personer som deltog i studien fick alla rita upp en identitetskarta och samtliga skrev att de var judar, förutom den enda personen i studien som inte identifierar sig som jude men som identifierar sig som Tredje generationens överlevande. De skrev också upp familjemarkörer såsom mamma, syster, bror samt yrkestillhörighet, politiska markörer och andra sociala tillhörighetsmarkörer.

Det som dock saknades på identitetskartan var tillhörighet till en nation eller ett medborgarskap. Identitetskartorna kom att bli en talande bild av hur en samtida person reflekterar kring och förhåller sig till sin identitet och sina medvetna val. Kanske kan man tänka sig att de personer som ingick i studien inte identifierade sig utifrån medborgarskap eller tillhörighet till en nation var ett utslag för senmodernitetens reflexivitet, där staten och medborgarskapet inte spelar någon roll utan där andra markörer fyller statens, nationens och medborgarskapets funktion. Det handlar om, utifrån Giddens resonemang, den enskilda individens biografi och hur denna är valbar och konstruerad (2008:23-24). Man kan föreställa sig att identiteten som Tredje generationens överlevande blir relevant då det dels kan ses som ett utslag av en personlig identifikation som vilar på den egna familjens historia, dels kan ses som ett synliggörande av minoritetsgruppens plats i majoritetssamhället och dels ses som en etnisk tillhörighetsmarkör, känslan av att tillhöra ett folk. Under intervjuerna har just denna känsla varit ett återkommande tema. I en intervju den 22 mars 2013 menar Deborah att:

”Deborah (D): Det är en religion och ett folk. Det är baserat på en stamtillhörighet i grund och botten.”

Det korta citatet från en intervju visar på en tolkning som Deborah har gjort där hon formulerar sig kring den judiska gruppen som en egen unik, etnisk enhet. Ordet ”folk” är det som används när Deborah beskriver tillhörigheten och gemenskapen. Deborah menar också att man i ett religiöst och historiskt perspektiv har kallat det judiska folket för en stam och nämnde under intervjuerna att det judiska folket består av tolv stammar.

Föreställningen om att tillhöra ett folk kommer också fram under en intervju den 12 februari 2013 med en av de andra informanterna, Eleonora, när vi diskuterar judisk tillhörighet och varför hon vill minnas Förintelsen. Resonemanget börjar med att jag ställer frågor kring varför Eleonora vill minnas och hon menar att det är angeläget för henne eftersom det handlar om henne själv, om hennes judiska bakgrund men också om hennes släktingar samt hennes vänner och deras släktingar. I nästa led går hon över till att förtydliga att hon menar att Förintelsen handlar om något som har drabbat hennes eget folk och att det därför är av vikt att minnas. Hon förtydligar och säger att hon har en tillhörighet till det judiska folket och att denna grupp är just ett enskilt folk. Det signifikanta för det judiska folket, enligt Eleonora, är känslan av att dela samma värderingar, samma traditioner, samma historia och samma religion med alla andra judar i världen. Hon menar att det är en känsla av ett gemensamt ursprung och att alla judar kommer från samma ställe. Eleonora specificerar själv denna gruppgemenskap och säger att det handlar om att ha en etnisk tillhörighet.

Men det är inte vem som helst som kan tillhöra det judiska folket eller den etniska gruppen enligt informanterna. Under intervjuerna framgår det att man ärver den judiska tillhörigheten genom modern eller genom konvertering. Bland de personer som ingår i studien definierar samtliga den judiska tillhörigheten vilket kan belägas genom ett utdrag från en intervju med Miriam, den 20 mars 2013. Detta tillfälle var en av de första gångerna som jag intervjuade henne vilket är intressant eftersom hon själv tog upp ämnet så tidigt under den serie av intervjuer som vi genomförde. När vi pratar om judisk tillhörighet visar det sig att Miriam dels själv har funderat en hel del kring judisk tillhörighet och dels pratat med vänner och bekanta om det. Hon vill egentligen att alla som ser sig som judiska ska få kunna vara det men hon vet samtidigt att det krävs att man föds av en judinna för att vara det enligt judisk lag. Samtidigt anser hon att det räcker med att ens pappa är jude för att man själv ska bli det. På den här punkten ser det olika ut beroende på vilken församling man tillhör. Under 2013 menade den Judiska församlingen i Stockholm att man är jude både om ens pappa eller mamma är det. Församlingen hade då alltså inte kravet på att båda eller bara mamman ska vara judinna för att själv kunna räknas som det. Men på den här punkten skiljer sig olika judiska församlingarnas tolkningar. Denna typ av processande kan man förstå utifrån Barths resonemang vilken handlar om en etnisk grupps behov av att signalera tillhörighet men också avstånd till det omgivande samhället genom "continual expression and validation" (2000:15). Miriam lyfter också fram att man kan bli jude genom att man läser för en rabbin och konverterar. Samtidigt känner sig Miriam kluven kring, som hon upplever, den strikta uppdelningen och berättar att hon har pratat med vänner om detta:

"Anna (A): Vad är en jude?"

Miriam (M): Egentligen vill jag svara den som ser sig som judisk. Vill jag svara.

A: Och det räcker?

M: Nej, det gör det ju inte. Det håller ju inte liksom. [...] Du måste ju konvertera och så. Du måste läsa för en rabbin. Du måste göra det och det och det."

Det finns en tydlig skiljelinje mellan personer som är och inte är judar. Miriam återkommer till just detta att man måste vara född i en judisk familj eller ha konverterat för att kunna identifiera sig som jude, eller identifieras av andra som jude. Samtidigt uttrycker flera av informanterna också att de gärna skulle se att det kunde vara annorlunda och pratar ofta om en känsla kring judiskhet, att man kan vara med om man känner sig som jude. Under en intervju med Lea, den 7 maj 2013, så resonerar hon också kring frågan och vill helst se att det just är känslan som ska styra tillhörigheten men landar också, under intervjun, att det faktiskt inte kan vara så.

"Lea: [...] en jude är för mig är en som är född av en judisk mor eller en judisk far om man ska ha den tydliga definitionen här. Alltså inte halacha (den judiska lagen, förf. anm.) för mig utan det är som den svenskjudiska församlingen tänker, eller om man konverterar till judendomen och om man identifierar sig som jude."

Samtidigt funderar Lea ganska mycket kring hur hon ska leva ett judiskt liv nu när hon har bildat familj och skaffat barn. Under sin egen uppväxt bodde hon och hennes föräldrar nära de förintelseöverlevande morföräldrarna. Det var hos dem som traditionerna bibehölls och upprätthölls både när det gällde de mer regelbundna shabbesmiddagarna varje vecka men också med de årliga högtiderna och firanden i samband med dessa. I dag har mormodern gått bort och morfadern är för gammal för att orka stå för traditionerna och Lea förstår att hon måste ta över om hennes egna barn ska få leva ett judiskt liv. Men någonstans tryter orken och det religiösa inslaget är inte viktigt för henne och därför känns det lite övermäktigt att åka till synagogan inne i Stockholms innerstad från förorten. Den springande punkten för Lea tycks vara hur den judiska tillhörigheten och identiteten ska bejakas, formas och kommer till uttryck om man inte följer de judiska traditionerna och vanorna.

En av de andra personerna, Deborah, som jag ställde samma fråga till, identifierade den judiska tillhörigheten som ett arv genom att man föds av en judinna eller genom konvertering. Men Deborah hade också ett mer fördjupat resonemang om judiskt tillhörighet och liv vilket belyses i utdraget från en intervju som genomfördes den 22 mars 2013:

"Deborah: Ja, lite så. För mig är det att vara jude att göra det judar gör, alltså det är inte frikopplat, existentiellt, jag är jude och jag existerar i ett judiskt vakuum. Jag gör judiska saker, det gör mig till jude. Det är handling som är det viktiga. Vad du tänker och tycker är inte så viktigt. Det är vad du gör ur ett religiöst perspektiv."

I den här passagen lyfter Deborah fram en aspekt vilken fokuserar på de mer praktiska delarna av det judiska livet och om vad man gör som jude. För Deborah är det exempelvis viktigt att studera och ha kunskap om de judiska religiösa texterna så att man kan förstå basen till det judiska och därmed förstå de handlingar som styr livet, vardagen och högtiderna. Samtidigt tycker hon också att man ska ägna sig åt andra judiska aktiviteter vilka tillsammans är med och formar och utformar det judiska livet. Deborah är inte den enda som bär på dessa tankar. Eleonora är en av de andra som lyfter fram det judiska livets görande som centralt för hur man kan leva. Eleonora har tagit sig tid för att träffas för en intervju, den 28 mars 2013, men samtidigt som hon har mycket i skolan så förbereder hon också inför pesach med allt vad det innebär av ganska betungande rituell städning och nödvändiga förberedelser. Hennes familj tycker inte att det är

lika viktigt att förbereda inför pesach som hon gör så hon får dra ett tungt lass med att göra i ordning bostaden då den ska rengöras från exempelvis allt spannmål. Samtidigt är pesach en period med en ganska omfattande reglering av kosten då man inte bör äta någon form för spannmål vilket också påverkade henne. Det var en trött ung kvinna jag mötte för att intervjua men jag imponerades av hennes vilja att prioritera och genomföra det vi kommit överens om.

En del av intervjun handlade om, som sagt, hennes tankar om vad en jude är och judisk tillhörighet. Eleonora tycker det är svårt att säga och slingrar sig inför definitionerna men konstaterar efter ett längre resonemang att den som är jude är den som har judiskt påbrå eller som har konverterat. Här preciserar Eleonora att det inte är den judiska lagen (halacha) som är det viktiga för henne utan hon tycker att det handlar om vem som själv definierar sig som jude i kombination med att man måste ha ett judiskt påbrå. Hon tycker exempelvis att man är jude även om "bara" ens pappa är jude. Det här perspektivet speglar Eleonoras egen bakgrund då hennes pappa är jude medan mamman är etnisk svensk som inte har konverterat. Men att vara jude handlar inte bara om en persons påbrå utan också om en tradition av att man gör saker som tillhör det judiska livet; man tänder ljusen på fredagen i samband med sabbaten, det handlar om att man ber böner, går regelbundet i synagogan, firar helger, sjunger judiska sånger och ser judiska filmer och umgås med sina judiska vänner. Ett perspektiv på det judiska livet handlar också om att man gifter sig judiskt. Eleonora är dock noggrann med att uttrycka att mycket av det judiska livet är en tillvaro som man själv bestämmer över och som man själv utformar. Enligt hennes finns det inga måsten eller krav och hon försöker själv leva utifrån denna devis. Eleonora själv försöker dock följa de judiska traditionerna och hon försöker fira de judiska högtiderna. För henne är det viktigt att ta del av det judiska livet i Stockholm genom att gå i synagogan, engagera sig i det judiska sommarkollet både som deltagande när hon var barn men också som ledare under tonåren. Hon har ett behov av att fördjupa sig i studier som är relaterade till Toran och till att utveckla sina kunskaper i hebreiska. För Eleonora är det också viktigt vem hon kommer att gifta sig med i en framtid eftersom hon är övertygad om att hon kommer att vilja uppfostra barnen i en judisk kontext och skapa förutsättningar för framtida barn och familj att växa upp i den judiska gemenskapen. Men hon har så många vänner inom det judiska livet i Stockholm så hon är helt medveten om att det handlar om att träffa judar från andra städer och länder. Hennes gamla kompisar är som syskon och hon har lekt med dem sen hon var två år och konstaterar att hon inte kan bli kär i dem eftersom de har känt varandra så länge.

När jag träffade Ester de 30 november pratade vi om hennes vilja att leva judiskt. Hon menar att hon följer det judiska livets högtider, traditioner och vanor eftersom hon kan göra det till skillnad från hennes förfäder och hon sa:

”Ester (E): Det har blivit väldigt viktigt att behålla judiska traditioner för mig för att mina släktingar, liksom, inte fick det. Och jag känner att, dels, någon slags, att jag vill göra det för deras skull men också för min egen skull.

Anna (A): Men för deras skull. Hur tänker du då?

E: De fråntogs ju den rätten. Det var ju väldigt viktigt för deras liv. Min farmors familj var ju ganska ortodox. Det var väldigt viktigt för dom. Och då, så här, att bara bli fråntagen rätten att vara den man är och gör det man älskar eller, utöva dom rättigheter man borde ha. Det är hemskt att det blev så. Jag känner att, så här, på nåt sätt vill jag att de ska få se mig i dag, att det här görs fortfarande. Hon går fortfarande till synagogan, hon gör det här och här, hon håller kosher. Det lever vidare fast dom inte gör det.”.

Miriam, Deborah, Eleonora, Ester och Lea har alla tankar kring hur de ser på den judiska tillhörigheten samt hur den ska manifesteras och gestaltas. De lyfter fram att man måste vara född i en judisk familj, eller konvertera till judendomen efter studier hos en rabbin, för att kunna definiera och identifiera sig som jude. Men de lyfter också fram görandet som centralt, nämligen att göra sådant som judar gör och Ester poängterar att hon vill göra det just för att hon kan. Deborah betonar också att hon vill att man ska ha kunskap om vad de religiösa texterna säger om de judiska traditionerna. I det etnografiska materialet om tillhörighet finns reflektioner kring hur man lever judiskt och vilka traditionsbundna hållpunkter som finns under det judiska livet vilket ska diskuteras nedan.

Den judiska livscykeln

Inom judendomen finns en koppling mellan att födas in i en judisk kontext eller att konvertera. Den judiska tillhörigheten kommer till uttryck genom en uppenbar koppling mellan religiösa och etniska aspekter. Som jude tycks det som om att man alltid är en del av det judiska folket samtidigt som man som jude alltid har judendom som sin religion. Detta betyder dock inte nödvändigtvis att man är religiös eller lever ett religiöst styrt och reglerat liv. Parallellt med detta kan man också identifiera sig utifrån en nationell tillhörighet, alltså också vara svensk, dansk, norrman, australiensare, kines eller amerikan (Dencik, 2006:11). Det finns några hållpunkter i det judiska livet som skapar tillhörighet och gemenskap och som blir vattendelare och avgörande i konstruktionen av det judiska jaget och den

judiska tillhörigheten. Giddens menar, som nämnts tidigare, att det är dessa val och handlingar som är med och skapar identiteten för människan utifrån dess egen vilja (2008:67) för att i förlängningen gestalta en persons identitet och ”*hålla i gång en specifik berättelse*” (Ibid:69). Hur dessa val, och vad som händer i samband med traditionerna och ritualerna, ska jag diskutera nedan.

Det traditionella, etniska och religiösa utövandet ter sig olika beroende på vem man pratar med men några grundläggande drag är att den lille nyfödde pojken, inom åtta dagar, ska genomgå en omskärelse som ett tecken på förbundet med gud. Denna motsvarighet finns inte för flickan. När flickan fyller 12 år når hon, enligt traditionen, en religiös myndighetsålder och kan därmed bli Bat Mitzva efter att ha genomfört religiösa studier inom församlingens ramar hos en rabbin, kantor eller annan person kopplad till församlingen som har detta som uppdrag. För pojken sker denna motsvarighet vid 13 års ålder. Det här är något som samtliga forskningsdeltagare har genomfört, förutom personen som inte identifierar sig som jude, även om han har varit med vid sina kusiners Bar/t mitzvot. Samtliga forskningsdeltagare hade, när studien genomfördes, redan genomgått denna händelse vilket gjorde att vi endast berörde samtalsämnet under intervjuerna. Men vid ett tillfälle blev jag medbjuden till en Bat Mitzva och jag fick möjlighet att observera en identitetsskapande ritual:

”9 november 2013. Gudstjänsten startade cirka 9.30 och inleddes med en läsning av den vikarierande rabbinen. Efter en knapp timme, då det hela tiden hade droppat in människor, tog den unga Bat Mitzvan plats i händelsernas centrum, och var med när männen gick fram till skåpet där rullarna förvaras och följde med rabbinen runt i synagogan och bar fram rullarna till församlingen. Folk gick närmre mot gången och lyfte fram böneboken eller talliten för att beröra rullarna med något av föremålen som man sedan kysser. Alltså tallit/bönebok – Torahrullarna – tallit/bönebok – läpparna. Om man som församlingsmedlem inte når fram, har jag lärt mig, lyfter man upp armen och pekar mot Torahrullarna med lillfingret som man sedan för till munnen och kysser. Bat Mitzvan följde med i detta tåg och församlingen mötte henne med leenden och handskakningar. Hon gick rakryggad igenom hela denna procedur med ett vänt leende på läpparna. Sedan inleddes en läsningen av veckans Torahtext. Då gör man så att en person kommer fram och läser ett avsnitt ur böneboken, som hör till veckans Torahtext, och därefter läser rabbinen och kantorn växelvis själva Torahtexten. Innan detta startar har några betrodda församlingsmän gått runt och frågat bland gudstjänstdeltagarna om de vill läsa ur böneboken. Vissa har avböjt medan andra accepterar. Det som därefter sker är att, utöver kantorn och rabbinen, det alltid ska finnas ytterligare tre män/kvinnor framme vid altaret för att representera de tre grupperna coheniter, leviter och Israel. Så när en läst klart står han kvar och

väntar in den nye läsaren som när han läst klart övertar platsen varpå den förste kan gå och sätta sig. Det blir som om stafettpinnen tas emot, hanteras och skickas vidare. Några av dem som läste i denna strida ström var bl. a Bat Mitzvan, hennes mamma och några av hennes släktingar. Dock inte den icke-judiska sidan av familjen då pappan inte har konverterat. Pappan satt kvar på hedersplatsen under hela ceremonin och observerade allt. När Torahläsningen var klar sjöng Bat Mitzvan sin Toratext tillsammans, växelvis, med sin mamma. Kantorn reflekterade över att det var väldigt länge sedan han hade upplevt en Bat Mitzva som genomfördes av en mamma vid sidan av sin dotter. Efter att de sjöng och genomförde sin huvuddel fortsatte gudstjänsten – efter att församlingen kastat godis på flickan och ropat Mazel Tov.”

När man som flicka har blivit Bat Mitzva har man nått religiös mognad vilket ses som ett steg i den religiösa och personliga utvecklingen. Som pojke blir man också fullvärdig medlem i församlingen och kan utgöra en av de tio män som behövs för att genomföra synagogornas dagliga minjan. Det är ett medvetet val att bli Bar/t mitzva och synliggör det som Giddens benämner som reflexivt (2008) där ens handlingar och val formar jaget och tillhörigheten. Samtidigt är det alldeles nödvändigt för den institutionella nivån, för församlingen, att denna tradition fortsätter, återskapas och vidmakthålls för att möjliggöra en fortsatt existens. Jag menar därför att det är en avgörande händelse och ett avgörande steg för att skapa sin judiska tillhörighet, identitet och konstruktionen av denna. Traditionerna kring att bli Bat/r mitzva synliggör den institutionella påverkan på individen men också det individuella ställningstagandet. Detta tillfälle är en av de traditionsbundna hållpunkterna under en människas liv.

Av det som hittills diskuterats har resonemanget cirkulerat kring hur man upplever en tillhörighet till det judiska folket och vad som, enligt judiska lag, krävs för att göra det. En del av formandet av den judiska identiteten sker genom att man som unga pojke och flicka blir Bat/r mitzva. Men det finns andra aspekter som formar det judiska vardagslivet och som styrs av den judiska kalendern vilket ska diskuteras nedan.

Den judiska kalendern

De individuella ställningstagandena är en dimension av det judiska livet, som exemplifieras ovan, vilket löper parallellt med det judiska kalendariet och året. Det judiska året är indelat i dagliga religiösa åtaganden i form av en morgongudstjänst samt traditioner som genomförs varje vecka, exempelvis sabbatsfirandet, ett

firande som ser likadant ut vecka efter vecka då man firar sabbaten. Det innebär att man ska minnas den av gud påbjudna vilodagen som inleds varje fredag² men även andra högtider som återkommer i cykler under året.

Under intervjuerna har det framkommit att forskningsdeltagarna följer, i större eller mindre utsträckning, det judiska kalendariet även om man inte kan dra några generella slutsatser utifrån empirin. Jimmy följer exempelvis både den dagliga gudstjänstordningen i synagogan, den veckovisa shabbesordningen och samtliga stora högtider under året medan Emanuel inte alls gör det. Det judiska kalendariet förpliktigar i den omfattning som man själv väljer. Men under det år som jag genomförde den etnografiska undersökningen blev jag vid några tillfällen inbjuden att närvara vid sabbatsfirandet som då inleddes på fredagen med en gudstjänst i synagogan för att därefter gå hem och inta en gemensam måltid. Jag antecknade observationerna i fältanteckningarna. Utdraget är relativt långt men visar på hur en traditionell sabbat kan inledas och vad som händer under kvällen vilket visar på just efterlevnaden av de judiska buden, levnadsreglerna och ritualiseringen. Assmann framhåller att ritualer, i form av ett repetitivt firande, är en av de komponenter som formar både gemenskap för gruppen och tillhörighet för individen (2011:42). Observationerna genomfördes och anteckningarna togs den 20 juni 2013: "Rabbinen kom fram till oss och sade, ytterst diskret, att vi strax skulle bege oss av hem till honom. Så vi drog oss långsamt mot utgången och pratade med än den ena, än den andra. Framför minnesmärket utanför synagogan, vid järnvägsrälsen, utkristalliserades en liten grupp på kanske tio personer. Vi fick hälsa på rabbinens fru, tillika kvällens värdinna, (namnet) som gick runt och frågade några av oss hur vi hade mött och träffat hennes man. Jag berättade om min studie och om mötet med rabbinen på församlingens gård i Roslagen. Hon var vänlig och lite nyfiken och pratade ganska kort men berättade att hennes barn också var Tredje generationens överlevande då hennes mamma i Holland också hade suttit i koncentrationsläger. Jag hade mer än gärna pratat mer med henne men hon rörde sig vidare till andra gäster för att konversera. Väl i lägenheten gick hon fullständigt upp i rollen som värdinna så jag hann egentligen inte prata så mycket mer med henne. Väl i lägenheten fick vi uppleva en härlig middag som inleddes med en aperitif medan värdparet ordnade med det sista för middagen. Eftersom shabbesen var inledd använde man inte någon el utan hade ordnat

² Här kan noteras att ordet sabbat uttalas lite olika beroende på vem man pratar med. Det kan uttalas som sabbat, med ett enkelt S eller shabbat, alltså med ett sch-ljud eller shabbes vilket kommer från jiddisch och alltså avslutas med ett ES. Vid ett tillfälle pratade jag med en israel boendes i Sverige och hon uttalade det med ett tydligt D på slutet och sch i början, shabbad. Det här varierar från person till person som man pratar med och det tycks inte finnas några regler.

mycket av måltiden innan gudstjänsten och höll allt varmt på värmeplattor som styrdes av timers. När allt var klart tändes shabbesljusen och värdinnan läste välsignelsen. Sedan satte vi oss vid matbordet och värden, rabbinen, förrättade en lång bön över shabbesmiddagen där han framförallt uppmanade oss att tänka på barnen, de som var närvarande men kanske mest på de som var frånvarande. Sedan bad värdinnan en bön över brödet, som hon sedan skar upp, saltade och fördelade bland alla gästerna. Efter det kunde vi alla ta oss an måltiden och njuta av gästfriheten. Samtalen böljade fram och tillbaka och jag pratade mest med en av de andra gästerna (namnet). Till middagen bjöds vi först på hummus, fint rostade paprikor och zucchini, tomat och mozzarellasallad samt min favorit: aubergine med tahinkräm. Därefter fick vi en underbar gaspacho som dottern hade lagat och på det fick vi en vegetarisk lasagne med rostad blomkål och en fräsch sallad med mycket koriander i. Och sen kom det söta, en mängd hembakade småkakor och jordgubbar. En härlig middag som avslutades med en tackbön över maten som förrättades av värden.”

Fältanteckningarna visar hur en sabbat kan firas där några av hållpunkterna utgör att man tänder ljusen, delar brödet, läser böner och samtalar kring några för veckan utvalda ämnen. Vid det här tillfället resonerade rabbinen kring barnens betydelse för familjen och sammanhållningen. Men det synliggör också något av det görande som forskningsdeltagarna lyfter fram under intervjuerna. Forskningsdeltagarna betonade vikten av att göra sådant som judar gör. Under sabbaten är det inte bara viktigt att genomföra de synliga ritualerna i form av att tända ljus och att bryta brödet utan också att gå in i vilan och att låta bli att arbeta. I samband med observationerna kunde jag lägga märke till att all mat var förberedd och hade placerats på värmeplattor vilka försetts med timers och därmed kunde reglera värmen utan att värdparet behövde arbeta. Samtliga handlingar under kvällen var med och bidrog till den väv av aktivt görande som är med och formar det judiska livet, tillhörigheten och identitet.

Som nämnts tidigare levs det judiska livet utifrån ett cykliskt förrättande av vissa traditioner, ritualer och religiösa påbud och vanor där sabbatsfirandet är en del av veckorutinen. Jag menar att individen skapar och formar sin judiska identitet med hjälp av just dessa i kombination med andra aspekter såsom ritualer som sker under en persons livscykel. Utöver det individuella ställningstagandet där handlingen tycks stå i centrum finns rent institutionella instanser som också är med och påverkar och utformar den judiska identiteten samt utformningen av det judiska livet. Om detta ska jag diskutera i följande del med fokus på den Judiska församlingens sommarverksamhet.

Judiska institutioner

De religiösa och kulturella vanorna skapas och formas dels inom familjen och dels genom de institutioner som finns inom den Judiska församlingens ramar. I det etnografiska materialet varierar just detta för informanterna och alla formar sitt judiska liv på ett helt individuellt sätt. Men bland dem som ingått i studien finns en gemensam nämnare när det gäller just en traditionsbärare, nämligen en av församlingens verksamheter i Stockholmsområdet, sommarkolonin, eftersom det så tydligt visar hur identitetsskapandet formats av denna institution. Giddens framhåller just hur det omgivande samhället har en påverkan på en individs konstruktion av tillhörighet vilket är ett kännetecken och en del av den reflexiva senmoderniteten. Det här är något som Giddens kallar livspolitik och handlar om hur jaget formas av individuella och globala möjligheter, val och sammanhang (2008:253). Samtliga informanter beskriver och berättar om sina upplevelser av denna institution och hur viktig den har varit för känslan av tillhörighet till det judiska.

Under en intervju med ordföranden för den Judiska församlingen i Stockholm, den 13 mars 2013, fick jag veta att det är en levande och relativt stor församling som består av cirka 4500 betalande medlemmar. Församlingen i Stockholm är den största i Sverige och den har ett nationellt samarbete med andra församlingar. På ett nationellt plan är de organiserade i ett Judiskt centrallråd där de olika församlingarna är representerade. Det Judiska Centrallrådet möts regelbundet för att diskutera frågor som berör hela den judiska minoriteten i Sverige samt har internationella kontakter. Den judiska församlingen i Stockholm bedriver ett arbete som innefattar en så stor mängd aktiviteter som möjligt av judiskt liv såsom frågor som rör pensionärer, ungdomar, utbildning, idrott, barn, kultur och olika verksamhetsområden såsom exempelvis de religiösa frågorna med tillsättande av rabbiner till de tre synagogorna i Stockholm samt församlingens lägerverksamhet i Roslagen vilket utgör det interna arbetet.

Verksamheten i Roslagen utgör en viktig del av det judiska livet i Stockholm. Samtliga personer i studien har på det ena eller andra sättet berörts av det och besökt platsen. De allra flesta har spenderat så mycket tid som varit möjligt där under sin barndom och när de väl var för stora för att få åka ut som deltagare utbildade de sig till ledare så att de kunde få fortsätta att åka ut till sitt paradis i Roslagen. Författaren Grosin och fotografen Orzolek (2009) har tillsammans skrivit en bok om platsen och dess historia. I den kan man läsa om hur platsen förvärvades av en grosshandlare Hirsch redan 1908 och året därpå donerade han hela den stora fastigheten till den Judiska församlingen, eller som den hette förr; den Mosaiska församlingen (Ibid:22). Kort därefter inrättades en skollovskoloni

för behövande judiska barn. Barnen tog båten från innerstaden ut till Roslagen och var ifrån sina familjer i två månader. Väl på kollot var tanken att de skulle lära sig mer om svenska traditioner och kultur och det fanns ingen tanke på att fokus skulle ligga på ett bevarande och förstärkande av den judiska identiteten eller kunskaper om judendom (Ibid:34).

Under årtionden fram till Andra världskrigets slut var verksamheten i Roslagen relativt oförändrad och det var först när 50-talet kom som saker och ting långsamt började förändras. Författarna menar att det blev en förstärkning av den judiska sammanhållningen i Stockholm och resten av Sverige efter Förintelsen och det syntes även ute på kolloverksamheten där man framförallt förkortade vistelsetiden för barnen eftersom fler och fler ansökte om att få komma dit samtidigt som man inspirerades av judisk sommarlägerverksamhet i USA. Man införde en judisk tillvaro på gården i Roslagen som förstärktes under de kommande årtiondena för att i dagsläget vara helt och hållet en renodlad plats för judisk verksamhet för alla åldrar: barn, pensionärer, barnfamiljer och ungdomsverksamhet. Vid ett tillfälle blev jag utbjuden till att ta del av en familjehelg där och skrev följande om besöket i fältanteckningarna:

”31 maj 2013. Mötte och pratade med rabbinen och bad honom ha överseende med mig. Han är väldigt öppen och tillmötesgående och lovade att hjälpa mig genom gudstjänsten. Vi samlades vid 19 i ett av de mer centralt belägna husen. Det var massor av små barn och ett gäng föräldrar. Där tände alla familjer ljus och rabbinen förklarade varför man gjorde det: för att se varandra åtminstone en gång i veckan. Sen gick vi tillsammans upp till synagogan. Synagogan, i Roslagen är en oktagon eller kanske pentagon, helt byggd i furu med rödmålad utsida och helt trären insida. Jag slog mig ner på en stol och tack och lov satte sig en av de personer som ingår i studien, Ester bredvid mig. Rabbinen förrättade gudstjänsten med fokus på barnen och därför mycket förenklad. Det var ett stort och omfattande inslag av sång och musik och alla deltog med liv och lust. Många av de mindre barnen tycktes väldigt bekanta med sångerna och sjöng med. En absolut majoritet av den vuxna delen av församlingen sjöng också med. Alla män och pojkar var iförda kippa och alla kvinnor hade klätt upp sig. Efter gudstjänsten gick vi tillbaks till huset där vi hade tänt ljus och åt shabbesmiddag. Shabbesmiddagen inleddes med att rabbinen välsignade brödet och vinet och sjöng böner. Medan han gjorde det fortsatte den yngsta delen av församlingen att stimma och stoja och leva runt även om några få av barnen tog del med liv och lust. Middagen var helt kosher och bestod av buljongsoppa med några salta, goda puffar, ugnsstekt kyckling med mängder av rosmarin och rostade grönsaker samt sorbet med chokladsås. Ester satt bredvid mig även under middagen. 1 juni. Efter frukosten gick vi till synagogan där föräldrarna höll i en barnsamling/gudstjänst med mycket sång samt

samtal kring vad man kan vara glad för. Sedan tog rabbinen över och man bar fram de stora Torahrullarna, samt ett gäng små rullar som barnen stolt bar fram till bordet där rullarna vecklades upp. Torahrullarna fördes runt församlingen samtidigt som församlingen stod upp och sjöng och böjde sig fram för att vidröra dem: antingen med sin sjal eller med sin bönebok som man efteråt kysste. Ester, som även denna gång hade slagit sig ner bredvid mig, lyfte upp sitt lillfinger i luften, mot Torahrullarna, när den passerade henne och kysste därefter sitt lillfinger. När rullarna väl var upprullade och framrullade till rätt plats läste en familj i tagit en förbön inför Torahläsningen. Själva Torahläsningen gjordes inte av rabbinen utan av en av fäderna/männen ur församlingen. Det gick ganska knaggligt men rabbinen stöttade honom under läsningen. Alla män som läste bar den vita sjalen, tallit, som varje man får när man blir Bar Mitzva. Rabbinen utförde en ritual när han tog på sig sin sjal och jag ska fråga honom varför han gjorde det. Under tiden som Torahläsningen pågick var det fasligt rörigt inne i synagogan, barn skrek, kottar bars in, spädbarn ammadess och föräldrar ömsom lyssnade på läsningen, jagade barnen eller pratade med varandra. Det var inte direkt någon lugn och ro, andlighet eller eftertänksamhet även om det fanns väldigt mycket närvaro. När Torahrullarna hade burits tillbaks till skåpet samlades alla för en kaddusch i församlingshuset där de drack vin och saft samt åt kakor och chips.”.

Under en vårhelg fick jag möjlighet att delta i en familjeaktivitet i Roslagens famn, på Stockholms Judiska församlings gård. Där närvarade familjer som alla valde att aktivt åka dit och delta i ett större judiskt sammanhang tillsammans med representanter från både den religiösa delen av församlingen samt de som jobbar med den sociala verksamheten inriktad mot familjer och ungdomar. Under vistelsen fick jag möjlighet att observera och delta i de aktiviteter som arrangerades vilka alla cirkulerade kring de traditioner som efterhålls i samband med fredagens shabbesfirande och avslutas ungefär ett dygn senare: ljuständning, gudstjänster i synagogan och gemensam middag med tillhörande böner samt lördagsmorgonens gudstjänstordning med efterföljande kaddusch. Det här gav mig en inblick i den värld, miljö och sammanhang som samtliga forskningsdeltagare pratat om och ständigt refererar till. Samtidigt som jag kunde observera hur det judiska görandet gestaltades i en ytterligare kontext där de institutionella ramarna skapade förutsättningar för det individuella judiska utövandet.

När författarna till boken om platsen sammanfattar dess betydelse menar de, i bokens baksidestext, att den är: ”en magnet kring vilken många judiska familjers sommarliv kretsar – en plats där varje sommar minoriteten förvandlas till majoritet, där utanförskap förvandlas till norm.”. Denna upplevelse är också något som återkommer under intervjuerna med de personer som ingår i studien, det vill

säga betydelsen av att få ingå i en självklar judisk kontext några korta veckor varje sommar. Judarna i Sverige lever som minoritetsgrupp i ett majoritetssamhälle men när de åker ut till Roslagens famn och befinner sig på platsen så befinner de sig i majoritet vilket tycks avgörande för upplevelsen av platsen och vistelsen. Just det att vara jude och få göra allting tillsammans med andra judar, är något som är ett återkommande tema i intervjuerna.

Den forskningsdeltagare som har varit där vid endast ett tillfälle är Emanuel. Han menar, i en intervju den 19 oktober 2013, att han inte upplever sig vara jude och därför heller inte är medlem i Judiska församlingen. Men han har ändå varit på församlingsgården en gång. Det var i samband med att han deltog i en ungdomshelg som arrangerades av en judisk studentförening i den universitetsstad där Emanuel pluggade. Under studietiden var Emanuel med på den judiska studentföreningens träffar och han fanns också med på deras mejllista. När inbjudan till ungdomshelgen kom kände han att han vill åka och dit för att se vad det var eftersom han hade hört talas om det sedan han var helt liten. Alla hans pappas syskon, och pappan själv, hade tillbringat sin barndoms somrar på församlingsgården och Emanuel hade under sin uppväxt hört om alla deras historier vilket hade gjort honom nyfiken. Det som pappan och hans bröder framförallt hade lyft fram var hur kul det hade varit att få umgås med andra judar och hur härligt det hade varit att få lära känna folk, som Emanuel uttrycker sig. Emanuel tror att platsen har en stor betydelse för församlingen eftersom det är så många som åker ut till sommarkollet. Han menar att det man är med om i barndomen är något som påverkar en person resten av livet. Barndomens somrar är något man minns. Emanuel tror också att platsen skapar och grundlägger en gemensamhetskänsla som finns med deltagarna för resten av livet. Emanuel är som sagt den av forskningsdeltagarna som inte har spenderat somrarna på församlingsgården men lyfter ändå fram dess betydelse för hur den formar känslan av livslång tillhörighet.

Under en intervju med Jimmy, den 2 december 2013, pratade vi om platsen och han berättade att han har spenderat alla somrar där som barn och när han blev äldre började han jobba som ledare. Han har i princip bara positiva minnen från dessa somrar. En av de viktigaste aspekterna med upplevelserna från detta var att han fick en beständig umgängeskrets under denna period. Men det som Jimmy lyfter fram som allra viktigast är att han beskriver tillvaron på kolonin som en möjlighet för honom, och andra, att leva i en judisk kontext helt och fullt och att det är verksamheten i Roslagen som ger denna möjlighet. Han menar att det skapas en atmosfär, en oas och förutsättningar för att skapa sin identitet i ett sammanhang där det inte är så laddat. Platsen och verksamheten ger barnen en tillåtelse att få vara den man är i en majoritetskontext. Jimmy upplever sig själv

som väldigt judisk, vilket är hans egen formulering, och han tycker själv att han rör sig i en värld där han kan få vara judisk och är ofta på platser där detta är möjligt för honom. Samtidigt menar han att man är jude på olika sätt på olika judiska platser och sammanhang. Han lyfter fram synagogan som en plats där man är jude på ett sätt och judiska idrottsföreningar som en annan plats där man får vara jude på ett annat sätt. Jimmy menar att det judiska inte är särskilt framträdande i idrottsliga sammanhang men att det samtidigt ger en judisk inramning eftersom man idrottar tillsammans med andra judar. När man ägnar sig åt sportaktiviteter så är det inte fokus på det judiska görandet vilket gör det sammanhanget enklare för vissa. Jimmy menar att det finns många personer som lättare kan hitta sin judiska identitet i judiska lagsporter än i en synagoga och ju fler platser som det finns att kunna vara jude på, desto lättare är det att vara jude i Sverige. Men på sommarkolonin i Roslagen finns allt detta på en plats. Där har man synagogan, där kan man spela fotboll, där kan man gå på disco och sticka i väg och bada. Men man får också grundläggande kunskaper om judiskrelaterade ämnen genom att det varje dag finns lektioner som man ska gå på. Dessutom följs kosherhållningens regler och all kosthållning är därför reglerad. Denna variation och bredd av judiska aktiviteter, och det faktum att man följer religiösa och kulturella regler och påbud, och att det genomförs tillsammans med andra judar, gör att platsen ligger honom nära om hjärtat. Jimmy framhåller att sommarkollot är en plats där man kan få vara jude i ett majoritetssammanhang.

Jimmy menar att han i stort sett bara har positiva minnen från sina somrar i Roslagen. Under intervjun går vi dock inte in på vad det var som inte upplevdes som positivt. Men under en annan intervju, den 11 september 2013, intervjuade jag Lea och ställde frågor kring hennes upplevelser och erfarenheter av sommarkollot och hon hade ett litet annat perspektiv än Jimmy eftersom hon upplevde rollspelet på kolonin som ganska besvärande och som baserades på en uppdelning av tjejer och killar som utgick från vardagslivet i Stockholms judiska grundskola. Lea var inte en person som umgicks med andra tjejer i skolan och upplevde att hon var mer av en plugghäst än de andra mer coola tonåringarna. Hon umgicks oftare med killarna och kunde få vara med dem när de exempelvis spelade fotboll på skolorasterna. När alla sedan åkte ut till sommarkollot, eftersom en majoritet gjorde det, fortsatte rollfördelningen där men då förutsattes det att hon både skulle bo och umgås med tjejer. Det passade inte alls henne att ingå i en påtvingad gemenskap med andra jämnåriga flickor och hon minns att hon egentligen aldrig trivdes där som barn av den anledningen. Samtidigt framhåller Lea att sommarkollot har en enorm betydelse för den judiska gruppen i Stockholm och hon menar att inget kan mobilisera judar i Stockholm så mycket som just kollot eftersom det är en sådan positiv aspekt av det judiska livet. Det finns varken

en koppling till Förintelsen eller antisemitism samtidigt som hon noterar att det är kringgårdat av ett mycket påtagligt och närvarande säkerhetsarrangemang. Samtidigt menar Lea att "alla" har minnen förknippade med platsen vilka tycks handla om en blandning av att följa de mer strikta religiösa reglerna och påbuden såsom exempelvis att hålla ett strikt shabbesfirande från fredagskvällen till lördagskvällen eller att alltid be bordsbön och välsignelser vid måltiderna i kombination med att få ägna sig åt fritidsnöjen såsom att bada, paddla och ägna sig åt konsthantverk. Men det som skapas där, enligt Lea, är upplevelsen av att få ägna sig åt olika typer av aktiviteter i en judisk kontext vilket är en viktig komponent för det judiska livet för den enskilde individen och gemenskapen för gruppen. Den kunskap Lea har fått om de judiska religiösa reglerna och påbuden har hon fått genom att spendera sin barndoms somrar på kollot och för detta är hon tacksam. Under en intervju den 17 juni lyfter Eleonora fram ett ytterligare perspektiv. När hon blev för gammal för att vara där som deltagare vid 15 års ålder fick hon senare möjligheten att arbeta som ledare när hon fyllde 18 år. Eleonora ser sin roll och sitt bidrag som en bricka, en pusselbit för att det judiska livet ska existera och fungera.

Sommarkolonin i Roslagen är ett exempel på en institution som har påverkat generationers upplevelse av att ingå i en majoritetskontext där judiska traditioner, vanor, påbud och regler lärs ut och efterföljs. Denna institution, menar jag, är med och formar den judiska identiteten för Tredje generationens överlevande.

Så här långt har jag lyft fram olika former för hur man kan leva som jude i en samtida tillvaro i Stockholm, allt från ritualer och traditioner under vecko- och årscykeln till händelser under en livscykel och vilka institutioner som påverkar det judiska livet. En sista aspekt som är värd att nämna är hur forskningsdeltagarna förhåller sig till ett av de påbud som gäller för judar, nämligen kosthållningen, eller kosherhållningen. I det kommande avsnittet ska detta beröras.

Kosherregler – eller inte

Flertalet personer i studien lever ett, som jag skulle karaktärisera det, aktivt judiskt liv så till vida att de regelbundet går i synagogan, de följer den judiska veckans traditioner och rutiner med fokus på shabbesfirandet under fredagar och lördagar samt det judiska årets traditioner och rutiner och de firar de största högtiderna. En annan del av det judiska livet är kosthållningen och kosherreglerna. Själva kosthållningen utgör ett av de bud som en jude, ur ett religiöst perspektiv, är ålagd att följa och kan därför anses utgöra en av de aspekter som kan vara viktig i en

identitetsskapande process. Men när det kommer till kosherreglerna, och hur man förhåller sig till dem, så går forskningsdeltagares åsikter isär allra mest.

Budet gör gällande att man ska följa en specifik kosthållning, kosher, vilket innebär för den enskilde individen att ha stor kunskap om vad som egentligen gäller. Några av de enklaste och mest kända reglerna är att man inte ska äta fläsk och en annan är att man inte ska äta skaldjur. Vidare är en regel att man ska separera kött och mjölk vid tillagning men också vid förvaringen av livsmedlen samt vid hantering av köksredskap som kommer i beröring med varorna. En annan regel är att man ska äta kosherslaktat kött vilket innebär att man måste handla importerat kött i en specifik butik då kosherslakt inte är tillåtet i Sverige. Utöver detta finns en mängd regler och förhållningsorder som man kan välja att förhålla sig till.

Bland forskningsdeltagarna, bortsett från Emanuel, följs i mångt och mycket en hel del påbud om hur man ska leva ett judiskt liv genom att gå i synagogan vid de stora högtiderna, att fira shabbes på fredagarna och att engagera sig i judiska aktiviteter, exempelvis genom att delta i verksamheten på församlingsgården i Roslagen. Den stora vattendelaren tycks dock vara hur man förhåller sig till kosherhållningen. Här finns en markant skillnad bland informanterna. Vissa följer en stor mängd regler och separerar konsekvent kött och mjölk både när det gäller själva matlagningen men också när det gäller logistiken i köket vilket innebär att man måste ha olika bestick/tallrikar/diskmaskiner/kylskåp för förvaring av kött respektive mjölk. Vissa avstår konsekvent från fläsk och skaldjur samt köper alltid kosherkött. Några andra har valt att följa några av reglerna, så som att exempelvis inte äta fläsk och skaldjur, men struntar i om kött och mjölk blandas i matlagningen och på köksutrustningen. Andra struntar helt och hållet i alla former för kosherhållning och äter all mat, inklusive fläsk och skaldjur. Några av de yngre personerna upplever att de inte har kunnat välja själva hur de ska förhålla sig till kosherreglerna utan har accepterat föräldrarnas hållning och bestämmelser även om de kanske innerst inne har haft ett behov av en mer genomförd, konsekvent eller strikt kosherhållning. Men även om alla har sitt eget förhållningssätt till sin egen form för kosthållning så upptar det forskningsdeltagarnas tankeverksamhet och de har en tanke och åsikt om hur just de förhåller sig.

Den 2 december 2013 träffades Jimmy och jag för en intervju. Vi kom in på hur han ser på kosherreglerna och han berättade att han följer dem i så stor omfattning som han kan. Han separerar konsekvent kött och mjölk vilket påverkar inte bara hans matval utan också hur han handskas med de logistiska aspekterna i sitt hem eftersom både kylskåp och diskmaskiner behöver hanteras utifrån denna uppdelning. Jimmy äter inte heller fläsk eller skaldjur. Det är vidare

viktigt för honom att köpa råvaror som är kosher, och därmed har slaktats rituellt, vilket gör att han ofta använder sig av den kosheria som finns i anslutning till församlingsverksamheten. Men under intervjun berättade han att hans familj inte alltid har följt kosherreglerna i den omfattning som han själv gör. När hans morföräldrar kom till Sverige efter Förintelsen följde de i princip ingen av de påbjudna reglerna. Det var först i samband med att de skickade sina barn till sommarkollet i Roslagen, alltså Jimmys mamma, som de återupptog traditionen. Efter att ha tillbringat sin första sommar där hade mamman kommit hem och undrat varför familjen inte höll kosher varpå morfadern hade sagt till mormodern att de från och med nu ska göra det. Ställningstagandet, upplevde Jimmy, var som en förnyelse eller återupplivande av gamla traditioner.

Men för andra personer, som exempelvis Deborah berättar i en intervju den 4 juli 2013, handlar det om att kosherhållningen är något som känns bra och som hon följer eftersom det ingår i det judiska livsvalet och det faktum att hon gör något som judar gör. Varken Miriam eller Lea, eller deras föräldrar eller mor- och farföräldrar, har vuxit upp med kosherreglerna och tycker därför att det är svårt att ändra sina kostvanor i vuxen ålder.

Kosherreglerna, tillsammans med shabbesfirandet, besöken på församlingsgården i Roslagen och firandet av de årliga judiska högtiderna, är exempel på hur man kan skapa och gestalta en judisk tillhörighet och identitet genom de årliga, veckovisa, dagliga vanorna och traditionerna. Men det är inte bara de ovan nämnda dimensionerna av det judiska livet som är med och formar en person utan det gör även familjehistorien vilket ska diskuteras i nästa del.

Att förhålla sig till arvet

Identitetskonstruktionen Tredje generationens överlevande handlar om en individuell identifikation som sker för den enskilda personen och dennes familj och släkt. Men den formas också av en institutionell struktur inom den Judiska församlingen samt det svenska samhället. Begreppet börjar få ett publikt genomslag i några officiella, politiskt konstruerade sammanhang såsom vid den minnesdagen över Förintelsen eller minnesceremonin av Kristallnatten. Då lyfts den tredje generationen fram och blir vittnenas vittnen, ett begrepp lånat av Feldman (2010:257) och Kverndokk (2007:92). De blir aktörer genom att tända ljus eller hålla tal. De synliggörs inte bara genom sitt agerande utan kan också vara omnämnda i det program som följer med högtidlighållandet där de presenteras som just Tredje generationens överlevande. Ett annat exempel på hur den tredje

generationen lyfts fram i offentliga, institutionella sammanhang är när några personer som identifierar sig som Tredje generationens överlevande deltar i Limmuds program och berättar om sina erfarenheter. Det publika berättandet kan också komma till uttryck genom ett skönlitterärt berättande, vilket nämnts i forskningsläget, vilket också representanter från den andra generationen har gjort (Einhorn, 2005, Åsbrink, 2011, Rosenberg, 2012) eller i en vetenskaplig kontext (se exempelvis Rosenthal et al, 1998). Överlevandegenerationen är de som framförallt har nedtecknat en mängd vittnesmål, betraktelser och reflektioner (se exempelvis Wiesel, 2006, Kertesz, 2013, Sachs, 2001, Levi, 2013).

Jag menar att identifikationen som Tredje generationens överlevande måste ses som en konsekvens av individens samtida valmöjligheter vilket är resultatet av den senmoderna reflexiva tillvaron såsom Giddens förstår den (2008) och vilar på självbiografen. Men den kan även förstås som ett uttryck för en etnisk tillhörighet, den specifikt judiska som domineras av känslan av att tillhöra ett folk. Den kan också ses som ett uttryck för en minoritetstillhörighet när den gestaltas i publika och politiska sammanhang. När man tittar närmre på i vilken omfattning de enskilda personerna i studien följer de föreskrifter som kan utforma det judiska livet samt har erfarenhet av att ingå i församlingens verksamhet skiljer det sig åt vilket tabellen nedan visar.

Tabell 1.

Sammanställning av vanor och traditioner.

	Gått i judisk grundskola	Går i synagogan på gudstjänster och högtider	Håller kosher	Håller shabbes	Varit på församlings- gården	Judiska föräldrar	Judisk pappa och etniskt svensk mamma som konverterat
Emanuel					X		
Jimmy	X	X	X	X	X	X	
Lea	X				X	X	
Deborah	X	X	X	X	X		X
Miriam		X			X		X
Ester	X	X	X	X	X		X
Eleonora	X	X	X	X	X		

För att göra en enklare sammanställning av informanternas bakgrund, levnadsförhållanden och erfarenheter kan man se att av sju personer har samtliga en judisk pappa. Fem av dem har en etniskt svensk mamma varav tre konverterat till judendomen. Två av forskningsdeltagarna har föräldrar som båda var judar

från födseln. Om man tittar närmre på hur gruppen förhåller sig till kosherreglerna kan man konstatera att den ena som vuxit upp med två judiska föräldrar följer inte en enda kosherregel. Den andra personen som vuxit upp med två judiska föräldrar följer flertalet regler. Av de andra fem så ville två av dem, de som gick på gymnasiet, leva mer enligt kosherreglerna men hade svårt att själva bestämma utan följde de regler som gällde i familjen. En av dem som vuxit upp med en judisk pappa och en etniskt svensk mamma som konverterat har valt att bli vegetarian och löst kosherreglerna på det sättet. En fjärde, med en judisk pappa och en konverterad mamma, följde inte en enda kosherregel och Emanuel som inte identifierade sig som jude följde inte heller några regler.

Ett annat exempel på hur man kan leva ett judiskt liv är det praktiska religiösa utövande och deltagandet i gudstjänsterna i synagogan och Emanuel går exempelvis aldrig dit. Fem av de andra sex går dock regelbundet dit vid gudstjänster och deltar i de religiösa högtiderna. Den sjätte, en av dem som vuxit upp med två judiska föräldrar, deltar inte i synagogans aktiviteter. Utöver detta kan man konstatera att samtliga forskningsdeltagare har någon gång varit på församlingsgården i Roslagen och sex av sju har spenderat sina ungdomssomrar där. Av de sex forskningsdeltagare som identifierar sig som judar följer fyra av dem mer regelbundet den veckovisa shabbesordningen. Återigen kan man se att en av dem som vuxit upp med två judiska föräldrar inte regelbundet följer denna tradition medan den andre som vuxit upp med två judiska föräldrar följer shabbes, och följer även de mer ortodoxa påbuden. Av de fem forskningsdeltagare som vuxit upp i Stockholm där det fanns en judisk skola har samtliga valt det alternativet. Emanuel har inte gjort det. Det kan också tilläggas här att sex av sju har genomfört Bar/t mitzva. Emanuel har inte gjort det. Det här är bara några få nedslag i hur man kan leva ett judiskt liv och det mönster man kan utläsa är att Emanuel är den som minst har följt det judiska kulturella och religiösa livet och man kan kanske tillskriva det faktum att han inte anser sig vara jude en betydelse. Därefter kan man konstatera att valet att följa traditioner och regler baseras utifrån individuella val.

Det som tycks vara den främsta enande faktorn bland informanterna är den starka relationen till de överlevande. För Jimmy är det morföräldrarna som har varit hans stora förebilder och under de djupintervjuer vi genomförde återkom han, gång efter annan, till hur mycket han beundrar dem för allt de klarat av: att överleva Förintelsens fasor, att klara av att starta ett nytt liv i Sverige och hur de har levt ett rikt och givande judiskt liv i Stockholm. Jimmy återkommer ofta till sin djupa beundran och respekt för sina morföräldrar och det är alldeles uppenbart i hela hans gestalt hur oerhört stolt han är över dem och vilken betydelse de haft och har för honom. Under en intervju, den 20 maj 2013, formulerade han sig

kring mormoderns och morfaders förmåga att orka och förmå sig att ta sig vidare efter Förintelsen:

”Jimmy: Något som jag tycker är intressant är att man fick väl lite hjälp som överlevande från judiska institutioner men utöver det fick man ingenting utan man fick klara sig själv. Den bittra verkligheten var att mormor och morfar fick kämpa med näbbar och klor för att överleva efter överlevandet.”

Den styrka som morföräldrarna uppvisade, och den fullständiga lojalitet och kärlek som han och hans syster har fått, har varit betydelsefull för Jimmy. Dessutom var Jimmys morfar engagerad i det judiska stockholmslivet när han väl fick möjlighet att bosätta sig i huvudstaden. Jimmy gör själv mycket för att förvalta detta arv genom att delta i så många olika delar som möjligt av det rika församlingslivet, både de religiösa delarna men också det kulturella livet och inom utbildningsverksamheten.

Jimmy upplever sig själv som lika förankrad i det judiska församlingslivet som han är engagerad i att förkovra sig i historiestudier av Förintelsen. Under en intervju den 2 december 2013 påpekade han att många överlevande och deras anhöriga är måna om att det historiska förloppet förmedlas på rätt sätt. Vi diskuterade vad som händer när man förvränger historien och reviderar det historiska skeendet. Jimmy framhåller att om man i dag gör filmer exakt historiskt korrekta så får man inte någon medial genomslagskraft men om man vänder på begreppen, och Jimmy exemplifierar med filmen *Inglorious basterds* av regissören Tarantino, så sker något annat med mottagandet. Som tredjegerationare så tycker Jimmy att det någonstans måste finnas någon vett och sans i vad som förmedlas och han vill att det ska förmedlas någon form av lärdom. Han är rädd att nazismen lätt kan glorifieras och han framhåller och understryker att det inte får ske. Jimmy känner själv arvet och kräver av sig själv att han ska kunna saker, enskilda små delar, och menar att han exempelvis kan försjunka i studiet av historiska detaljer som egentligen är betydelselösa men som han upplever att han måste ha fullständig kunskap om.

Själva identitetskonstruktionen upplever han ofta som kopplad till en känsla som är närvarande när han umgås med sin familj. Identifikationen kan också komma över honom när han är tillsammans med personer som är icke-judar vid de tillfällen då han berättar om sin mormors och morfars historia. Då blir det tydligt för honom att han är just en Tredje generationens överlevande. Samtidigt tycker han inte att det har fått ett massmedialt genomslag ännu och att gemene man eller Sveriges politiker har kunskap om det och vad det egentligen innebär.

Deborah och jag har haft ofta timslånga intervjuer där vi ingående diskuterade olika delar av det judiska livet. När vi diskuterar identiteten Tredje generationens överlevande, den 14 februari 2013, säger Deborah att hon kan acceptera det

eftersom hon har vuxit upp med de överlevande farföräldrarna och dessutom de egna föräldrarna som är indirekt påverkande. Men hon undrar vad som händer i en framtid, exempelvis för hennes egna barn som inte kommer, av naturliga skäl, att lära känna hennes farmor särskilt väl. Deborah menar att hennes barn, just för att de inte känner den överlevande personligen, inte har någon koppling till varken Förintelsen eller farmodern även om hon kan konstatera att de kommer att bära på ett historiskt arv. Men hon undrar hur länge man ska tala om generationer. Ska exempelvis den 58:e generationen överlevande också identifiera sig utifrån Förintelsen. Deborah ställer sig frågan vad som blir poängen med att räkna upp och numrera generationerna efter Förintelsen och efter de överlevande. Det är dock, enligt Deborah, viktigt att förstå det historiska arvet för de efterkommande generationerna och liknar det vid hur judar förhåller sig till firandet av den judiska påsken och uttåget ur Egypten vilket också både Assmann (2011:73) och Webber (2007:79) använder som exempel på den judiska gruppens minnestradition. Deborah menar att man under pesach ska fira minnet av uttåget ur Egypten och att se sig själv som en av de personer som var där och fira att man blev fri från slaveriet, samtidigt som man äter en middag med en mängd symboler. Deborah menar att måltiden, firandet och ritualiseringen är en del av det judiska kollektiva minnet och även en del av identitetsskapandet. Vid ett annat tillfälle, den 22 mars 2013, specificerar Deborah sina tankar ytterligare och lyfter fram den faktiska kopplingen till de överlevande och den personliga relationen.

“Deborah: Så länge jag har en relation till förstagenerationen tänker jag. Dom finns fortfarande kvar och eftersom jag har vuxit upp med det så påverkar det ju mig men har man inte vuxit upp med det i sin närhet så, jag menar, sjunde generationen verkar ju bara larvigt. Så tror jag inte att det funkar. Då har det blivit en generell judisk erfarenhet och inte personlig. Så, så länge, liksom. Jag känner en som har överlevt och jag har vuxit upp med henne och då är det relevant.”

För Deborah och några av de andra i den tredje generationen tycks den personliga uppväxten och närheten till överlevandegenerationen som viktig för den egna identitetsmarkören. Det är genom mötena, samtalen och berättelserna som denna formas och blir legitim och får bäring.

Miriam resonerar endast kort kring begreppet, under en intervju den 20 mars 2013, men hon lyfter upp känslan av att ha identifierat sig som en Tredje generationens överlevande så länge hon kan minnas. Hon känner att identifikationen är stark eftersom hon haft Förintelsen så närvarande under hela sitt liv och menar att hon ständigt har lyssnat på berättelser om Förintelsen eftersom hennes farmor är besatt av sin historia och konstant pratar om den med alla hon möter. Miriam menar att hon själv inte bara identifierar sig som en Tredje generationens överlevande utan att hon också har Förintelsen som en stor del av

sin judiska identitet just för att berättelserna har varit konstant närvarande och en stor del av både hennes uppväxt och nuvarande tillvaro. För henne finns en tydlig koppling mellan det historiska skeendet och identifikationen som Tredje generationens överlevande. Samtidigt säger hon, något senare under intervjun, att hon tror att högtidlighållandet av minnet av Förintelsen kommer att dö ut i samband med att de sista överlevandena försvinner och att intresset från svenska politiker och det svenska kungahuset därigenom kommer att svalna. Miriam kopplar därmed identifikationen både till den personliga dimensionen till de överlevande men lyfter det också till något som kommer innefatta hela den samtida institutionella, officiella minneskulturen kring Förintelsen vilket tangerar Deborahs resonemang.

Emanuels farmor överlevde Förintelsen och kom till Sverige som tonåring. Han upplever att han har en nära relation med henne och de hör av sig till varandra på regelbunden basis, precis som han gör med sina kusiner. Emanuel upplever att han alltid har fått höra om Förintelsen under sin barndom och kan inte minnas att han en dag plötsligt fick berättat för sig vad hans äldre släktingar hade utsatts för. Han menar att hans farmor alltid har pratat om Förintelsen med honom även om han också menar att hans pappa aldrig någonsin gjort det. Emanuel undrar varför pappan aldrig pratade om Förintelsen men tänker att det kanske handlade om ett försök att distansera sig från det trauma som det innebar för familjen. Dessutom var pappan upptagen med sitt yrke och sin forskning vilket förmodligen uppslukade honom tror Emanuel.

Emanuels koppling till begreppet Tredje generationens överlevande är starkt förbundet med relationen till farmodern och det hon var utsatt för. Eftersom hon överlevde, och Emanuel är barnbarn till henne, menar han att han också är Tredje generationens överlevande. Men han tycker inte att identiteten är oproblematisk och han anser sig inte identifiera med det i någon vidare bemärkelse mer än att han kan konstatera att han de facto är det. För honom tycks det mer handla om ett faktiskt konstaterande mer än något annat. Emanuel tycker att det finns en problematik med att räkna generationer och frågar sig hur länge det ska fortsätta. Han undrar om det också ska finnas en fjärde generation och vad som ska komma därefter. Dessutom tycker han att det finns en slags offermentalitet och en passivitet över själva ordet överlevande, istället för exempelvis överlevare.

När Eleonora, under en intervju den 12 februari 2013, reflekterar kring identiteten har hon en annan vinkel på det och berättade, nästan som en anekdot, om hur samtalen kan gestaltas i överlevandefamiljerna och kring sin egen tillhörighet som Tredje generationens överlevande. Eleonora menade att hon har varit med om att man frågar överlevande vad de skulle göra om de i dagsläget fick möjlighet att träffa Hitler. Överlevande svarar då att de skulle ta fram ett

familjefotografi på alla sina anhöriga och visa fotografiet och säga till Hitler att han inte lyckades med sin målsättning att döda jordens alla judar. Genom den här tankekonstruktionen sätts Eleonoras farfars liv in i en ideologisk kontext samtidigt som det också sätter ett annat perspektiv på Eleonoras eget liv och existens. Eleonora framhåller att Hitlers plan var att förinta jordens alla judar och resonerar alltså att hennes egen existens sätts i relation till Hitlers plan och farfaderns överlevnad. Det var meningen att han skulle mördas men lyckades, i sista sekund, undkomma samtidigt som hela släkten förintades. Farfadern överlevde och bildade i sin tur en egen familj med barn och barnbarn. Eleonora menar därför att hon själv är en överlevande i förhållande till konsekvenserna av Hitlers ideologi och hon sa: "Och på nåt sätt, eftersom vi finns här i dag så har vi också överlevt.". Ur detta perspektiv handlar inte identitetskonstruktionen bara om relationen till farfadern utan om Eleonora själv.

Ester är inne på samma tankebana som Eleonora och ser sig själv som överlevare just för att tanken med Förintelsen var att förinta alla judar. Men Ester, i en intervju den 8 april 2013, ser sig som en överlevare också för att judar alltid varit utsatta för aggressiv, dödlig antisemitism och pogromer under historiens gång. Ester sätter in sig själv i ett större historiskt sammanhang där inte bara Förintelsen är en referensram. Både Esters och Eleonoras resonemang stämmer överens med den forskning som Kidron har bedrivit vilket visar på just det faktum att barnbarn till de överlevande formerar sin identitet i relation till det historiska förloppet under Förintelsen (2015:62).

Leas syn på tillhörigheten Tredje generationens överlevande är tudelad och i resonemanget identifierar Lea både styrkor och svagheter, vad det innebär och betyder i en intervju den 10 april 2013. Lea menar att en av de negativa konsekvenserna är just att arvet efter Förintelsen innebär ett trauma. Hon menar att alla som har överlevt Förintelsen bär på, i olika omfattning, en problematik som kommer till uttryck på skilda sätt, bland annat i en rädsla för det som inte är judiskt där man helt enkelt inte vågar lita på det omgivande majoritetssamhället och att man inom den judiska gruppen helst sköter sig själva. Lea nämner också en annan negativ konsekvens för familjen som handlar om en skuld där barnen till de överlevande ska bearbeta och förhålla sig till det trauma som föräldrarna fick uppleva. Lea nämner kontrollbehovet som en framträdande aspekt av ett dysfunktionellt livsmönster som präglar överlevandefamiljer. Ett kontrollbehov, som enligt Lea, handlar om ett överdrivet vårdande och omhändertagande.

En av de positiva konsekvenser som Lea samtidigt lyfter fram är sammanhållningen där man hela tiden visar en omtänksamhet och uppmärksamhet gentemot varandra. Hela hennes uppväxt har handlat om att familjen har högsta prioritet och allt har fokuserats på att Leas mamma, Lea själv

och hennes bror, som de enda barnen och barnbarnen, ska må bra och lyckas med sina liv. Lea konstaterar dock att detta också kan vara negativt och berättar att hennes man hör av sig till sin farmor två gånger om året, och ses en gång om året till påsk, medan hon själv känner ett tvång att ringa både sin mamma och sin morfar varje dag för att de inte ska bli oroliga för att hon inte hör av sig. En ytterligare negativ konsekvens är att man som överlevandefamilj, och Tredje generationens överlevande, helt enkelt inte har någon större släkt. Hennes närstående utgörs av mamman, en bror och en morfar. Det finns inte fler släktingar eftersom resten förintades.

Den Tredje generationens överlevande är en blandning och resultatet av ett samspel mellan en lokal och en global företeelse och påverkar identitetsskapandet. Identiteten är för det första en djupt privat företeelse som tycks baserad på relationen mellan de överlevande och deras barnbarn vilket Bar-On också visar i sin forskning av det generationella minnet (1995:331). När jag har frågat personerna som ingår i studien vem eller vilka de anser att de har närmast relation till inom kärnfamiljen, eller den utvidgade familjen och släkten, så har de i princip enstämmigt svarat att de står sin förintelseöverlevande mormor, morfar, farmor eller farfar mycket nära. Det tycks finnas ett alldeles speciellt band mellan de överlevande och deras barnbarn. För det andra är det ett resultat av den judiska gruppens minnesstruktur och minnestraditioner i förhållande till Förintelsen där barnbarnen fyller en funktion och en symbolik. För det tredje fyller identiteten en funktion i ett större och mer nationellt och globalt perspektiv eftersom vissa personer inom gruppen nu tar på sig rollen som vittnenas vittnen och därmed ingår i ett globalt berättande.

Historikern Ofer diskuterar de psykologiska studier som genomförts av relationen mellan de överlevande, deras barn och barnbarn där man har kunnat konstatera att det sker en form av "transference", överföring, av traumat av Förintelsen mellan generationerna (2004:105). Detta leder till att barnbarnen själva internaliserar minnet av Förintelsen och gör det till något eget samtidigt som de själva också skapar sitt eget narrativ eftersom de naturligtvis väver in egna reflektioner och erfarenheter vilket Reynolds definierar som ett "post-postmemory" (2017:33). Berättelserna ingår i ett processande av den historiska epoken som berör en hel kontinents historia. Den blir avgörande för att gestalta det individuella i ett publikt sammanhang samtidigt som det publika påverkas och har behov av att lyssna till det individuella berättandet.

Det empiriska materialet synliggör hur och på vilka sätt informanterna formas av den judiska församlingens skiftande aktiviteter som alla har bäring på det judiska livet och i förlängningen identiteten. Inom ramen för församlingens

verksamhet konstrueras också det institutionella, publika minnet av Förintelsen vilken ska behandlas i nästa kapitel av avhandlingen.

Det institutionella minnet

Den europeiska kontinenten är fylld av minnesmonument och museala minnesutställningar över Förintelsen samt forskningsinstitutioner och myndigheter som behandlar epoken och dess historiska följder. I samband med att jag mötte gymnasieelever som förnekade och ifrågasatte Förintelsen började min egen utbildningsresa som har fyllts med besök i koncentrationsläger såsom Klooga i Estland och Auschwitz-Birkenau i Polen, vid förintelserelaterade monument såsom vid massgraven i Rumbula i Riga, övergivna judiska gravplatser såsom den i Warszawa och förintelsemuseer såsom Yad Vashem i Jerusalem. De europeiska platsernas historia har bevarats och förvaltas samt markeras på skiftande sätt: som museer, med minnesmonument, utställningar, forskningsinstitutioner. I Sverige har man valt att gå en lite annan väg genom att instifta en myndighet, Forum för levande historia, som har i uppdrag att utbilda och fortbilda framförallt lärare och elever kring den historiska epoken. På andra platser har man uppfört monument för att minnas den mördade judiska befolkningen såsom exempelvis i centrala Berlin: Denkmal für die ermordeten Juden Europas även om den geografiska belägenheten inte är exakt och direkt kopplad till någon Förintelserelaterad historisk aspekt utan mer ska symbolisera det som skedde i Tyskland under 1930- 1940-talet. Variationen är stor och många nationer i Europa samt i USA och Israel behandlar minnet av Förintelsen på sitt eget unika sätt. När man reser runt till dessa ovan nämnda platser återkommer alltid påståendet om att man vill minnas: man vill minnas vad som hände, man vill minnas vad som inte hände, man vill minnas den mördade judiska befolkningen, man vill minnas de som agerade mot nazismens förtryck och man vill minnas de som räddade judiska liv.

I den etnografiska undersökningen, bland personer som identifierar sig som Tredje generationens överlevande, finns också en uttalad vilja att minnas Förintelsen. Vissa påpekar vikten av att minnas i ett privat sammanhang, inom familjen, medan andra tycker att de mer offentliga minnesstunderna uppfyller behovet. Det man vill minnas är den egna familjens förlust, i form av att hedra minnet av släktingar som mördats och exempelvis högtidlighålla minnet av deras födelsedagar. Men det är inte enbart något som berör den judiska gruppen utan

jag menar att bevarandet av minnet över Förintelsen berör och uttrycks i hela svenska samhället, Europa och världen. En mängd nationer deltog i Förintelsen eller valde att avstå från att medvetet och riktat undsätta den judiska befolkningen eller på annat sätt agera och det finns därmed ett behov av att processa det historiska skeendet. Sveriges historia under tiden för nazisternas maktinnehav i Tyskland präglades av en tyskvänlighet, vilket jag diskuterat i kapitlet rörande forskningsläget, som dominerades av en avoghet att undsätta den europeiska judiska befolkningen genom lagstiftningen och innebar en restriktiv judisk flyktingpolitik (Kvist Geverts, 2008:93, Lomfors, 1996:19, Åmark, 2007:57, Rudberg, 2013:103). När Göran Persson på 1990-talet initierade en grundläggande kartläggning av det svenska förhållningssättet under 1930- och 1940-talet i form av forskningsprojektet (Åmark, 2011:11) instiftade han samtidigt myndigheten Forum för Levande Historia och tog initiativ till konferenser som behandlade Förintelsens historiska förlopp (Ibid:22). Parallellt instiftade han en minnesdag över Förintelsen, den 27 januari, vilken har kommit att bli en internationellt erkänd minnesdag (Bruchfeld, 2008:32). År 2000 erkände också Sverige judar som en nationell minoritet (Utrikesdepartementet, SÖ 2000:2) och det är värt att notera att minoritetsstatusen och de mänskliga rättigheterna är tydligt sammanlänkade (Ibid:9).

Resultatet av de politiska, institutionella och samhälleliga initiativen gör att politiker från Sveriges regering och riksdag och det svenska kungahuset samt representanter från andra samhälleliga institutioner ingår i en pågående minnesproduktion och reproduktion samt bearbetning och tar plats inom ramen för, eller i samarbete med, den Judiska församlingens verksamhet. Minnesdagar är något som Nora lyfter fram som markörer för att bevara samhälleliga minnen (1989:12) och Assmann menar också att just minnesdagar är med och skapar samt återskapar en kulturell gemenskap samt är avgörande för den enskilda individens känsla av tillhörighet då den genomförs i en repetitiv, rituell cykel (2011:41). Om detta ska nästa del av avhandlingen behandla.

Den nationella minnesdagen

Vid tre tillfällen har jag deltagit i Stora synagogan i Stockholms minneshögtid och gjort observationer: år 2013, 2015 och 2016. Den första gången, den 27 januari 2013, var också första gången jag befann mig i en synagoga och i mina anteckningar framgår, vilket jag har redogjort för tidigare, var mina upplevelser påverkade av både den polisiära närvaron och det stora säkerhetspådraget. Den

andra gången i januari 2015 var området inte riktigt lika avskärmat även om säkerhetskontrollen var minst lika massiv. Väl inne i synagogan blev det extra påtagligt då den inhyste alla digniteters livvakter i kombination med ett stort säkerhetspådrag i form av Judiska församlingens egna säkerhetsvakter men också svenska statens polisstyrka. År 2016 var inget undantag utan området kring synagogan var både avskärmat och fyllt med säkerhetsfolk: poliser, livvakter och Judiska församlingens egen säkerhetspersonal.

Det officiella deltagandet varierade en aning vid de tre tillfällena. År 2013 representerades det svenska kungahuset av kronprinsessparet samt framträdande politiker och ambassadörer. Vid ceremonin 2015 var kungaparet närvarande tillika ministrar och politiker från, i princip, alla politiska partier samt ambassadörer. När jag deltog år 2016 var igen representanter från regeringen, riksdagen samt kungahuset närvarande. Kungahusets representant var då den nyblivna prinsessan Sofia.

Majestäterna och kunglighetererna gjorde först sin entré efter att alla andra satt sig och ledsagades av församlingens ordförande till sina platser. Digniteterna var placerade på angivna platser i bänkraderna vid kortsidan till höger om talarstolen. När kungen och drottningen, samt kronprinsessan och prins Daniel var på plats placerades de framför dessa bänkrader och hamnade därför helt naturligt i centrum för allas blickar vilket förmodligen var en symbolisk handling för att tydliggöra och förstärka vikten av deras närvaro som en signal och symbol för den nationella kontinuiteten över tid (se Handelsman, 1998:209). När prinsessan Sofia själv representerade kungahuset fick hon sitta med de andra gästerna i bänkraderna. I dessa bänkrader placerades också de som skulle hålla tal, såsom exempelvis församlingens ordförande, statsministern och den israeliska ambassadören. Bakom hedersgästerna placerades representanterna från regering och riksdag. Vid samtliga tillfällen har Raoul Wallenbergs syster Nina Lagergren också närvarat och suttit i de bänkrader som är placerade framför talarstolen men i den allra främsta tillsammans med de överlevande.

När jag, de gånger jag besökte synagogan, väl hade tagit mig igenom den omfattande säkerhetskontrollen och kunnat slå mig ner i den övre våningens bänkar har jag mötts, och alla andra besökare, av ett program fyllt av punkter som alla hade bäring på att högtidligt hålla minnet.

Hållpunkterna år 2013 innefattade en ljusständning och utfördes av både överlevande samt barn och barnbarn. Det hölls tal av både Judiska församlingens ordförande och överlevande efter Förintelsen, representanter från den tredje generationen samt Israels ambassadör och socialdemokraternas partiledare Stefan Löfvén. Ceremonin innehöll också musik som framfördes av bland annat en jiddischkör samt två böner varav den ena var kaddisch, det vill säga en bön över

de döda. Ett liknande program genomfördes vid minnesceremonin 2015: tal av prominenta personer från både den judiska gruppen men också från det officiella politiska Sverige såsom Stefan Löfvén, som var där i egenskap av statsminister, i kombination med musik och böner. Minneshögtiden år 2016 följde den nämnda strukturen även om talarna inte var helt desamma. Det var exempelvis kultur- och demokratiministern Alice Bah Kuhnke som höll det politiska talet år 2016.

Men den 27 januari högtidlighåller man inte bara minnet av Förintelsen i Stockholms Stora Synagoga utan det görs också på flera andra platser och skilda sammanhang, såsom exempelvis vid stipendieutdelningar och andra kulturella begivenheter. Den kommande delen ska belysa både de tal som hålls i synagogan men också de andra begivenheterna.

Minnestalen i synagogan

Under 16 år har det officiella Sverige skapat och format minneshögtiden där myndigheten Forum för levande historia är en av huvudarrangörerna tillsammans med den Judiska församlingen. Minnesdagen utgår, år efter år, från samma mönster: en minnesstund vid Raoul Wallenbergs torg med någon talare, ofta från både Forum för levande historia och från Sveriges regering eller riksdag. När jag var där år 2016 var det statsminister Stefan Löfvén som talade och år 2013 var det exempelvis den liberale politikern Erik Ullenhag då han var integrationsminister. Minnesstunden på torget innehåller också en offentlig och publik ljusständning.

Som jag tidigare har diskuterat finns det ett repetitivt inslag, vilket Jan Assmann reflekterar kring, där ceremonin är repetitiv, fastlagd och återkopplar till föregående års liknande ceremonier och därmed skapar en "ritual coherence". Det rituella sammanhanget baseras på några avgörande inslag: "storage, retrieval, and communication – or poetic form, ritual performance, and collective participation" (2011:41). Det här utgör grundbulten för minnesskapandet och för det narrativa inslaget där berättelserna, talen, står i fokus.

När minnesstunden slutat på Raoul Wallenbergs torg fortsätter den inne i synagogan och inleds med att sex representanter från den Judiska församlingen går fram till ett av de sex framställda ljusen. Varje ljus symboliserar en miljon av de sex miljoner judar som mördades under Förintelsen. Representanterna går fram en och en och tänder varsitt ljus. Det är både överlevande, barn eller barnbarn som är med och genomför handlingen. Det kan också vara syskonbarn till personer som förintats eller någon annan med en personlig, släktbaserad relation till någon som mördats. Det är både kvinnor och män, unga och gamla. Varje

person säger, samtidigt som ljuset tänds, att man tänder det i åminnelse av en specifik person, ofta med ett förtydligande av den personliga kopplingen till personen eller familjen som nämns, varpå ljuset tänds. Detta repeteras tills alla ljusen är tända. Genom att säga namnen högt till församlingen kan man föreställa sig att det skapas en koppling bakåt i tiden men personerna nämns också för att påminna om att de inte ska ha dött förgäves, församlingen kommer fortfarande ihåg dem. När detta är gjort så varvas minneshögtiden med musik som på det ena eller andra sättet är kopplad till en svunnen tid, väldigt ofta någon koppling till den klezmermusik som spelades i de områden där jiddischkulturen var stark i de östra delarna av Europa, i mindre och större byar med en stor andel judar, så kallade shtetl (Bauer, 2009:1). Denna del blir också en bearbetning av och koppling till en förfluten och förlorad värld eftersom jiddischkulturen i praktiken utrotades i samband med Förintelsen. Musiken och psalmerna varvas med tal av olika karaktär. Några är rent politiska, andra vänder sig uteslutande mot den Judiska församlingens medlemmar och har en direkt koppling till någon eller några överlevande, antingen som barn eller som barnbarn. Utöver detta hålls tal av en eller flera ambassadörer som, liksom de svenska politikerna, riktar uppmärksamheten mot den samtida situationen för judarna i Sverige och världen. Under 2015 års minneshögtid höll även Heléne Lööw ett anförande vilket skapade ännu en dimension till minnesdagen då hon är en av de främsta inom samtida forskning kring 1900- och 2000-talets nazistiska rörelser och antisemitiska historia. I sitt föredrag blickade hon också tillbaka på den period då hon först upptäckte svensk nazism men reflekterade också kring samtiden och dess uttryck. Under högtiden år 2016 höll Alice Bah Kuhnke, i egenskap av demokrati- och kulturminister, tal. Det som genomsyrade högtiden var den återkommande uppmaningen att vi måste minnas vad som har skett så att historien inte återupprepas. De har avslutats med att alla tagit del av en bön till de döda, kaddish, vilket har inramat hela ritualen över högtidlighållandet av de som mördades under Förintelsen.

Under ceremonin i synagogan blandades psalmerna, klezmermusiken och minnesritualerna med tal som hölls av speciellt utvalda personer. Vid högtidlighållandet år 2013 var det den dåvarande ordföranden för Judiska församlingen, Lena Posner-Körösi, som i sitt tal tog fasta på just spänningen mellan historien och samtiden vilket ska belysas i följande del.

Ordföranden talar

Under minnesdagen den 27 januari är ett av de återkommande temana att man vill minnas och det är en mängd aspekter man lyfter fram som viktiga. I Lena Posner-Körösis tal från 2013 (Judiska församlingens hemsida, besökt 2015-03-10) skapar hon inledningsvis en bild av de fasor som judar mötte i Auschwitz för att därefter tala om personer, däribland Raoul Wallenberg, som gjort skillnad för den judiska gruppen under Förintelsen. Posner-Körösi preciserar också vad det är hon vill att vi som deltar i minneshögtiden ska göra, nämligen att minnas Förintelsens offer. I nästa mening ställer hon den retoriska frågan, vad det tjänar det till att minnas om man som jude inte kan leva och vara öppen med sin identitet och tillhörighet. Posner-Körösi fördjupar sig inte mer i den frågan, om minnets funktion, utan tilltalar de närvarande politikerna med en fråga tillika uppmaning att Sverige måste vara ett samhälle där alla kan leva i trygghet och i säkerhet och där judar inte ska behöva utsättas för eller riskera antisemitiska påhopp, trakasserier eller attacker.

2015 är tonen aningen förändrad i Lena Posner-Körösis tal. Hon gör initialt en tillbakablick där hon berättar om hur hennes pappa kom till Sverige under ett mycket speciellt skede då de svenska myndigheterna hade beslutat att tillåta 500 judiska barn inträde vilket skedde 1939. Därefter gör Posner-Körösi en betraktelse över de senaste årtiondena där hon menar att "Den judiska minoriteten kände förtrostan." därför att, som hon formulerar sig i talet:

"Samhället och dess institutioner tog på sig ansvaret att, genom undervisning och resor till de före detta utrotningsslägren i det av Nazityskland ockuperade Polen, värna om att upprätthålla minnet av historiens värsta brott. Budskapet var att varken vi judar eller andra grupper någonsin igen skall utsättas för det blinda hat som ledde till ett industriellt mordande av 6 miljoner judar, varav 1,5 miljoner barn, men också mord på hundratusentals romer, homosexuella och andra grupper." (Judiska församlingens hemsida, besökt 2015-03-10).

Därefter ger den dåvarande ordföranden en bild av den situation som den judiska befolkningen befinner sig i både i Sverige och i Europa och pekar på att år 2014 och 2015 blir judar mördade just för att de är judar och räknar upp några av de mord och attacker som riktats mot den gruppen. Samtidigt kräver hon att det svenska samhället ska ta ansvar för och beskydda den judiska gruppen och inte stå handfallen inför antisemitismens fasor. Posner-Körösi kräver av den svenska staten att man ska agera mot hatet och dess konsekvenser. Hon säger också att det är hennes, och alla andra judars vilja, att stå upp mot antisemitism och att bidra till samhället och genom detta hedra minnet av Förintelsens offer. Genom att

agera visar man att man dragit lärdom av historien och att bara minnas är inte nog. Posner-Körösi menar att det bara är handling som räknas.

I de två talen av Posner-Körösi finns en balans mellan ett tillbakablickande till Förintelsens historiska skede, en diskussion om den samtida antisemitismen och ett fokus på att minnas Förintelsens fasor för att hedra dess offer. Dessa tre perspektiv sammanlänkas och skapar en balans mellan dåtid och nutid. I talen finns också framtiden med som ett perspektiv och ambition och dessa tidsaspekter lyfts fram i forskningen som viktiga tidsdimensioner för samhällen, grupper och individer när det gäller att producera och reproducera minnen (Halbwachs, 1992:81, Aleida Assmann, 1999:114, Jan Assmann, 2011:28). Det finns en uttalad vilja att skapa ett samhälle utan antisemitism och en vädjan att det svenska majoritetssamhällets politiker och medborgare ska ta ansvar för att så ska ske. Parallellt med detta finns ett krav på att den Judiska församlingens medlemmar ska få skydd i nuet och i framtiden.

I den publika minnesceremonin tar också representanter från Sveriges regering och riksdag del. En av dem som deltog både 2013 och 2015, var Stefan Löfvén. Första gången gjorde han det i egenskap av socialdemokratisk partiordförande och andra gången som Sveriges statsminister. I nästa del ska hans tal diskuteras.

En politikers tal

Den 27 januari 2013 deltog Stefan Löfvén i ceremonin i synagogan och var en av dem som höll tal (Judiska församlingens hemsida, besökt 2015-03-10). Han inledde med att adressera de överlevande från Förintelsen, representanterna från kungahuset och de närvarande ambassadörerna samt den resterande församlingen vilken han kallade "vänner". Därefter berättade han om en resa han under 2012 genomfört till Yad Vashem i Jerusalem för att hedra Förintelsens offer och där han bland annat besökte Barnens minnesplats vilket han menar påverkade honom speciellt mycket. Sedan går han över till att prata om ondskan och berättar hur han har, efter att ha besökt minnesplatser över Förintelsen, funderat på ondskans uppkomst och vad som händer när man låter ondskan gro och växa. Han pratar om antisemitism och om hur denna inte försvunnit efter Andra världskriget och hur den florerar i både Ungern, Grekland och Sverige samt hur den fortfarande förföljer den judiska gruppen på både gator och torg. Stefan Löfvén sa att han ansåg det vara ett misslyckande för hela det svenska samhället att alla inte kan leva i trygghet och i säkerhet inom Sveriges gränser och att han samtidigt inte tänker ge upp hoppet om att så ska ske. Han påvisade också vilka initiativ som

genomfördes under 2012 och 2013 där han lyfte fram skolan som en aktör för skapa kunskap kring dessa frågor samt att motverka främlingsfientlighet och antisemitism. Han påpekade att det är nödvändigt att minnas för att bekämpa sådana strömningar inom landets gränser och för att aldrig glömma.

Under ceremonin den 27 januari 2015 är Stefan Löfvén närvarande i egenskap av statsminister. Talet återfinns på Judiska församlingens hemsida och är prytt med emblemet från Regeringskansliet och precis under står ordet "Statsrådsberedningen". Det är i allra högsta grad ett tal som är skrivet för en statsman och denna signal tycks viktig att förmedla där det återfinns på församlingens hemsida. Han inledde sitt tal på samma sätt som han gjorde under talet 2013, nämligen genom att adressera de överlevande, majestäterna, excellenserna, alltså ambassadörerna, och så den resterande församlingen som han även denna gång adresserar som "vänner".

I sitt tal skapade Löfvén initialt två bilder. Den första bilden behandlar det historiska förloppet och beskriver hur man 1941 inledde ett nytt skeende i förintelseförloppet i Auschwitz när man bestämde sig för att märka fångarna genom att tatuera dem med ett nummer på armen, allt för att systematisera och katalogisera det industriella skeendet. Den andra bilden skapade Löfvén genom att berätta om och återge en upplevelse som han hade haft samma dag då han såg pjäsen "Vår klass" på Teater Galeasen. Här kan tilläggas att pjäsen sågs av en mängd prominenta personer den 27 januari 2015 såsom prins Daniel och den dåvarande moderatledaren Anna Kinberg Batra bara för att nämna några namn. De var specialinbjudna av Dagens Nyheter på initiativ av Peter Wolodarski, (Opitz, 2015) vilket kommer att diskuteras längre fram.

Det som spelas upp i pjäsen, vilket Löfvén lyfte fram i sitt tal, var en historisk händelse i en liten polsk by där det skedde ett omfattande massmord på den judiska befolkningen. Den genomfördes av den polska ortsbefolkningen, alltså den judiska gruppens grannar, vänner, klasskamrater. Med dessa två bilder, dels från Auschwitz och dels från teaterpjäsen, vill Stefan Löfvén visa att antisemitism finns mitt ibland oss och behöver inte företrädas av en grupp människor eller en stat.

Samtidigt menar Löfvén att det är allas vårt ansvar att sätta stopp för den grasserande antisemitismen och han lyfter även fram en mängd politiska initiativ, som ett led i ett demokratiarbete, som regeringen påbörjat med bland annat en tydlig prioriteringsordning för polisens arbete mot hatbrott, en förstärkning av myndigheten Forum för levande historias arbete med fokus på en omfattande nationell utbildningsinsats samt ett arbete med att stärka säkerheten kring judiska institutioner. Men det han kanske allra mest lyfter fram är uppmaningen att vi aldrig får glömma och att vi alltid måste minnas.

De officiella talarna bidrog under Förintelsens minnesdag med tankar, reflektioner och ställningstagande till en pågående minnesproduktion av den historiska epoken samtidigt som de också förde fram en tydlig ståndpunkt mot en samtida antisemitism. Det är inte bara offentliga företrädare från judiska och politiska institutioner som ingår i ett minnesskapande under Förintelsens minnesdag den 27 januari. Parallellt med det publika högtidlighållandet pågår privata initiativ eller initiativ från andra samhälleliga aktörer vilket ska diskuteras i kommande del.

Institutioner och individer

En ytterligare dimension av formningen av minnet från en samhällelig instans skedde när Dagens Nyheter och dess chefredaktör Peter Wolodarski bjöd in det officiella Sverige till ett teaterbesök för att se "Vår Klass" som alltså handlar om delar av förintelsehistorien i Polen. Vid detta tillfälle bjöds både svenska kungligheter och politiker in vilket ska diskuteras i nästkommande del. Men här ska också redogöras för ett annat mer privat initiativ, det från Micael Bindefeld, och instiftandet av en fond där stipendier delas ut på just Förintelsens minnesdag där både svenska kungligheter och politiker bjuds in och deltar tillsammans med människor från skilda samhälleliga instanser. De här två exemplen belyser hur den 27 januari har kommit att utvecklas till en dag där minnet ritualiseras inom flera lager av samhället.

Minnet och kulturen

Den 27 januari 2015 var en dag som var lite annorlunda alla andra dagar eftersom den följde på morden på judar och skämttecknarna på Charlie Hebdo i Paris tidigare under januari månad. Europa hade ännu en gång fått uppleva hur judar mördades på europeisk mark samtidigt som man högtidlighöll minnet av Förintelsen och att det förflutit 70 år sedan ett av koncentrationslägrens befrielse. Kort därefter mördades ytterligare en jude på öppen gata i Köpenhamn men det var först två veckor senare. Det som hände i Paris framkallade chockvågor i hela Europa och kanske som en reaktion på vad som hände bestämde man sig från Dagens Nyheters sida att bjuda in, bland annat, representanter från den svenska regeringen, riksdagen och kungahuset i form av ockelbosonen Daniel till en föreställning med teaterpjäsen "Vår klass" som under lång tid visats på Teater

Galeasen på Skeppsholmen i Stockholm. Chefredaktören Peter Wolodarski beskrev i en artikel i Dagens Nyheter syftet med besöket:

”DN tog initiativ till att abonnera teatern som en manifestation mot främlingsfientlighet och antisemitism. Vi ville att Sveriges ledande politiker skulle se ”Vår klass”, som ringar in ett litet polskt samhälles väg från inre balans till kaos, lidande och utrotning. [...] Förintelsens mekanismer måste förstås som latent faror i alla civiliserade samhällen. De kräver ständig vaksamhet och motstånd. Det offentliga Sveriges uppslutning på Teater Galeasen och senare i Stockholms synagoga var sådana motåtgärder. Som symbolhandlingar var de viktiga.” (www.dn.se, besökt den 2015-02-01).

Här förtydligar Wolodarski varför Dagens Nyheter har valt att bjuda in till teaterföreställningen och tar utgångspunkt i det historiska skeendet när han resonerar kring inbjudans syfte. Men han stannar inte vid ett tillbakablickande utan skapar en brygga till en samtid som han menar att också den befinner sig i ett kritiskt läge om man inte agerar. Han blickar in i framtiden när han nämner de faror som hägrar som ett potentiellt hot.

Jag var inte närvarande just den 27 januari 2015 men såg föreställningen i maj 2014 och min redogörelse baseras på de observationer jag genomförde och anteckningar jag tog vid det tillfället.

”Vår klass” baseras på den forskning som Gross (2002) har bedrivit på den massaker av judar som utfördes i den polska staden Jedwabne och manuset är skrivet av den polske dramatikern Slobodzianek. Teaterstycket handlar om en skolklass i staden Jedwabne där det gick både polska katoliker och polska judar. Tiden som ska gestaltas är år 1941 då tyskarna har invaderat och ockuperat Polen. Antisemitismen grasserade i Polen och i Jedwabne kom den till uttryck i form av en pogrom mot den judiska befolkningen vilken var en av många efter den tyska ockupationen. Den 10 juli 1941 genomfördes pogromen och den judiska befolkningen mördas av den polska befolkningen. Gross har i sin forskning kunnat visa att det var just polackerna som utförde massmordet och inte, som man tidigare har beskrivit det, tyskarna (2002:88). Det var alltså grannar som mördade grannar vilket gestaltas i pjäsen där skeendet utspelas i en skola, i en klass.

Man kan förstå pjäsens budskap som att man vill förmedla att fiendskap och hat kan ske i de flesta samhällen, sammanhang och konstellationer. Den vetenskapliga dimensionen, som Gross forskning förmedlar, bildar tillsammans med den konstnärliga tolkningen till en ökad förståelse av polackernas roll under Förintelsen. Pjäsen belyser just frågan om Förintelsens skuldproblematik genom att den visar hur Förintelsen pågick inom alla samhällsliga lager av det ockuperade Europa. När man lyfter fram att mördandet genomfördes i grannskapen, i detta

fall när polacker mördade sina judiska grannar, synliggörs och gestaltas en allmängiltig dimension i Förintelsens skeende.

På Teater Galeasens hemsida (besökt 2015-08-10) lyfter företrädare för teatern själva fram varför de har valt att sätta upp Slobodzianeks dramatisering av det historiska förloppet och refererar till historien och lyfter fram vikten av dess angelägenhet för människor i Sverige i dag. De påpekar vikten av att begripa historien för att förstå och ta sig an samtiden.

Pjäsen är dock inte det enda uttryck för hur ett kulturellt och ändå privat initiativ gestaltas i en kulturell, institutionell samtida kontext. Micael Bindefeldt är en privatperson som har tagit ett individuellt initiativ vilket bidrar till att vidareutveckla, befästa och manifesterar utformandet av minneskulturen kring Förintelsens minnesdag, som också har fått publik och offentlig spridning.

Under 2014 offentliggjorde Micael Bindefeldt nyheten om att han hade initierat en stiftelse: Micael Bindefeldts Stiftelse till minne av Förintelsen. Syftet med stiftelsen är att främja hågkomsten av Förintelsen och för att bära minnet vidare till kommande generationer. Tanken är att medel ska möjliggöra att berättelsen om Förintelsen fortlever och stiftelsen främjar framförallt olika typer av konstnärliga uttryck såsom filmer, konstutställningar och böcker som på det ena eller andra sättet berör den historiska epoken. Stiftelsen grundades för att förmedla Förintelsens berättelser in i en framtid för att på detta sätt förhindra att liknande skeenden uppstår igen.

År 2014 instiftades fonden och året därpå delades det första stipendiet ut under en ceremoni den 27 januari som kom att få publik uppmärksamhet. Under de efterföljande åren har stipendieutdelningen fått stor uppmärksamhet där både politiker och det svenska kungahuset närvarat. Det har också uppmärksamats i media samt vid minnesceremonin i synagogan. År 2015 delades de första stipendierna ut, just den 27 januari 2015, och gavs bland annat till fotoutställningen "Auschwitz KZ I-II" av fotografen Örjan Henriksson som visades på Liljevalchs konsthall under drygt två veckor våren 2015. Liljevalchs konsthall samarbetade, enligt dess chef Mårten Castenfors, med minnesfonden och konstnären själv för att möjliggöra att visa utställningen vilken anses vara en av de viktigaste som skapats i konsthallens historia (Henriksson, Liljevalchs konsthall, 2015:1). Man har valt att göra det för att minnas och påminnas om förintelsen av sex miljoner människor.

I april 2015 besökte jag och studerade utställningen som bestod av ett mindre antal fotografier i den första, och den största, av Liljevalchs salar. Under besöket var det ganska folktomt och konstverken framträdde i sin fulla skärpa och i samklang med den musik som skapats för utställningen av Pär Gunnarsson och som bearbetats av Örjan Henriksson. Fotografierna hängde längs två väggar och

var utan kommentarer eller titlar. Besökaren fick vid inträdet ett papper där fotografiernas titlar var listade samt en kortare text om fotografens tankar kring utställningen och hur den hade vuxit fram och skapats. På en vägg hängde en kort informativ text från Bindefelds stiftelse. Fotografierna var svartvita och bestod av närbilder på relativt anonyma föremål såsom en tegelvägg, en trappa, några björkar, en dörr, en vägg med avskrapad målning. De vanligtvis så laddade symbolerna var helt frånvarande och fotografierna kunde egentligen ha tagits var som helst i världen. På det papper som besökarna kunde få vid inträdet, samt i katalogen som man kunde köpa, fanns mer information om utställningen. Där stod titlarna, eller den förklarande texten, till fotografierna: "Dörr in till gaskammaren i läger 1." (Ibid:30), "Gaskammaren i läger 1. Zyklon B." (Ibid:28), "Trappa upp från källaren i block 11, ofta mot avrättning eller tortyr." (Ibid:12). Men det var alltså inget som man som besökare fick ta del av vid den första anblicken.

I utställningskatalogen fanns dock mer information om fotografens tankar och syfte med utställningen. Örjan Henriksson blev uppmanad, som ganska liten, att samla kunskap om Andra världskriget med syftet att kunna förutse om något liknande skulle kunna inträffa igen. Henriksson fick som vuxen, med hjälp av en god vän, möjlighet att besöka koncentrationslägren under en veckas tid. Väl där fick han tillgång till tidigare, för allmänheten, stängda utrymmen för att kunna fotografera dem. I katalogen står det uttryckligen att fotografierna inte är "braskande bilder" utan ska istället gestalta "den totala tystnad som bara döden efterlämnar" (Ibid:5).

Utställningen blir, genom att den skildrar en plats vilken skapades och byggdes upp i en förfluten tid, för ungefär 80 år sedan, med syfte att inledningsvis fångsla oliktränkande och i förlängningen utrota den judiska befolkningen, romer, homosexuella och handikappade, en del av en minneskonstruktion och ett förintelsenarrativ. Fotografierna och utställningen har som mål att dokumentera, visa och gestalta historien för att kunna påverka en samtid. Bryggan mellan dåtiden och nutiden framträder dels genom fotografierna men också genom de texter som formuleras i anslutning till utställningen.

Fotografierna och texterna ingår i berättandet om Förintelsen och bär på en mytologisk aspekt genom att suggestivt frammana föreställningar om den onda forntiden och den goda, men lättpåverkade, samtiden. Som betraktare går man därifrån och undrar vad som lurar i en framtid. Samtidigt som utställningen ingår i ett förintelsenarrativ med mytologiska inslag så ingår den också i ett samhälleligt minnesskapande då den, om än under kort tid, har skapats för att motverka glömskan vilket Ricoeur diskuterar (2005:68). Det är spänningen mellan minnet

och glömskan som gör det angeläget, för individer och samhällen, att undersöka, förstå och återberätta det som en gång inträffade.

Empirin kan visa att minnet av Förintelsen processas och bearbetas i en samtid inom flera lager av skilda offentliga och publika aktörer och institutioner: bland politiker, det svenska kungahuset och inom kultursektorn. De överlevandes barnbarn rör sig inom ramen för detta officiella och institutionella minnesskapande antingen som aktörer, deltagare eller iakttagare. På så sätt blir majoritetssamhällets reproduktion av minnet en spegling av individens bearbetning av den historiska epoken och detta ska nästa del belysa.

Tredje generationens minnen

Tredje generationen överlevande har mor- och farföräldrar som alla har överlevt Förintelsen. Några av dem överlevde koncentrationslägren, någon genom att lyckas fly i sista sekund från sin hemby och ta sin tillflykt till Sovjetunionen, ytterligare några genom att hålla sig undangömda. Historierna och upplevelserna bland de överlevande varierar men de har det gemensamt att de undkom Hitlers försök att förinta den samlade judiska befolkningen. I det etnografiska materialet har det framkommit att forskningsdeltagarna har olika erfarenheter när det gäller huruvida de har pratat med sina föräldrar och överlevandegenerationen om det historiska skeendet och om upplevelserna från kriget. Några av informanterna har aldrig resonerat om eller nämnt händelserna med de överlevanden medan andra har ägnat mycket tid åt att samtala om och lyssna på berättelserna. Någon av far- och morföräldrarna har tagit del av ett publikt sammanhang och gjort det till sin livsuppgift att berätta om sina erfarenheter medan andra har gjort det i ett familjärt sammanhang. Några av informanterna kan inte alls prata med sina egna föräldrar om Förintelsen eller vad de har hört från överlevandegenerationen utan har uteslutande dialog med den äldre generationen om det. På denna punkt skiljer sig informanternas erfarenheter åt men de har det gemensamma att de alla förhåller sig till minnet av Förintelsen. I det etnografiska materialet framträder vissa teman som forskningsdeltagarna diskuterar och har erfarenhet av: några pratar om minnet av Förintelsen i ett publikt sammanhang, några gör det uteslutande i en familjär kontext, några pratar om minnet och hur berättelserna tog plats under barndomen. Några av forskningsdeltagarna problematiserar minnet av Förintelsen och dess funktion i en samtid. Under intervjuerna har diskussionerna förts om minnet på en generell nivå, hur man som jude förhåller sig till det, men också på ett specifikt, individuellt plan, vilka erfarenheter man som individ har, kopplat till Förintelsen. Dessa teman och perspektiv ska jag diskutera i den kommande delen.

Minnets närvaro under barndomen

Minnet av Förintelsen tycks inte vara något som den tredje generationen har tagit till sig i vuxen ålder utan snarare som har kommit som en insikt under barndomen. Några av forskningsdeltagarna minns exakt när de förstod att det var något speciellt som mor- eller farföräldrarna hade upplevt medan några andra upplever det som en kunskap som de alltid har burit på. Deborah är en av dem som kommer ihåg ganska tydligt var, när och på vilket sätt hon fick veta att det var något speciellt som hade hänt hennes farföräldrars familj. Hon kommer ihåg från sin barndom vid ett tillfälle då familjen hade varit samlad runt tv:n och sett ett program om Förintelsen. Hon förstod intuitivt att det hade något med henne att göra och hon minns händelsen eftersom hon fick titta på något som egentligen inte var avsett för hennes ålder. Hon upplevde ett allvar och en koncentrerad stämning i rummet. I hennes storfamilj, tillsammans med överlevandegenerationen, farbröderna och kusinerna, har berättelserna om Förintelsen florerat även om det inte skett inom den mindre kärnfamiljen. Hennes pappa menade att det var farmoderns historia och uppgift att berätta. Ofta har det handlat om att man har pratat om Förintelsen när någon har gjort en resa på temat, läst en bok eller sett en film. Hon hade dock, under 2013, inte något behov av att ta del av ett publikt berättande varken professionellt eller i ett större judiskt sammanhang. För henne tycks berättandet snarare vara en privat angelägenhet som allt som oftast tar plats i samtalet med farmodern. Forskningsdeltagarnas upplevelser och tankar är individuella och Emanuel har sina helt egna reflektioner.

Emanuel har samma känsla och upplevelse när vi pratar om minnet av Förintelsen, den 4 juni 2013, då vi sågs på Berns i Stockholm över en kopp kaffe. Emanuel menade att hans farmoder ofta har återkommit till och berättat om sin historia och att det har haft en djupgående påverkan på honom. Tanken på att farföräldrarna har suttit i koncentrationsläger berör honom och har gjort att han bär på en känsla av att historien är påtagligt nära eftersom han har en insikt om att farföräldrarna levde mitt i händelseförloppet. Insikten och kunskapen om att hans egna farföräldrar fick genomleva det ger det hela en annan dimension. Farföräldrarna var där och han vet att han själv inte hade funnits om de inte klarat sig. Tanken på att hans egen existens är kopplad till att farföräldrarna överlevde har följt honom sedan barndomen och han bär på någon form för tacksamhet för att han själv fick födas och leva. Emanuel menar också att han ofta tänker på att mycket av det som hände under Förintelsen, speciellt om man överlevde, handlade om en slump. När han tänker så känns det som om han är förbunden med den europeiska historien på ett sätt som ingen annan.

För Emanuel känns det som om han alltid har vetat om Förintelsen och det farmodern upplevt. Han tror att han måste ha hört berättelserna från det att han var väldigt liten. Farmodern har ständigt återkommit till historierna men han menar samtidigt att hans pappa konsekvent undvek samtalsämnet med Emanuel. Nu när han är vuxen och reflekterar kring hur det kommer sig att hans far inte ville samtala med honom om det så undrar han om det faktiskt inte handlade om att fadern själv tyckte det var allt för svårt och plågsamt. Kanske är det så, resonerade Emanuel, att barn till personer som har överlevt traumatiska händelser distanserar sig helt och hållet från historien och skeendet och han drar slutsatsen att det helt enkelt kan vara en metod och strategi. Men samtidigt kan Emanuel inte vara säker på att det var så för hans pappa eftersom de aldrig kunde närma sig samtalsämnet.

Det är inte bara Emanuel som har en upplevelse av att förintelseberättelserna och kunskapen om Förintelsen följt med sedan barndomen. Miriam har samma känsla och erfarenhet. Hon menar att hon har vuxit upp med anekdoterna och hon tror att det har gjort henne en aning avtrubbad förutom då hon befinner sig på besök i Auschwitz - Birkenau.

Miriam menar att hon känner igen sig i sin farmor och hennes berättande. Farmodern talade om för alla som hon mötte om Förintelsen. När farmodern, på sina äldre dagar, blev sjuk och omhändertagen av vårdpersonal förde hon dagbok över vilka hon hade pratat med och vad hon hade sagt så att hon skulle ha kontroll på att så många som möjligt fick höra hennes historia. Miriam känner själv ett behov att berätta vidare och att det ibland känns som ett måste att skildra för vänner som exempelvis inte har en judisk bakgrund. Då känns det som att det är extra viktigt att prata om Förintelsen för att skapa ringar på vattnet som hon uttrycker sig. Hon vill berätta vidare så att kunskapen sprids utanför den judiska kretsen. Miriam åker också regelbundet på resor till Polen och där kan hon också känna ett starkt behov av att skildra sin farmors upplevelser.

Berättelserna om farmodern, när hon är på plats i Birkenau, där farmodern befann sig, får henne att verkligen känna att Förintelsen skett. Att den på riktigt har genomförts. På platsen och genom det muntliga traderandet framträder både farmodern, Mengele, separeringen och mördandet. Det är där och då som berättandet blir riktigt relevant framför allt för de ungdomar som inte vuxit upp i överlevandefamiljerna och därmed inte hört historierna under uppväxten.

Under 2013 genomförde Miriam och jag ett flertal intervjuer och under hela den perioden intog Miriam en hållning som handlade om att inte samtala om Förintelsen med sina egna barn. De enda Miriam inte pratade om Förintelsen med var just hennes tre barn eftersom hon ansåg att de var alldeles för unga. Men det var också ett ställningstagande som inte bara baserades på barnens ålder. Hon

ville inte, som hon uttryckte sig, ladda den judiska identiteten med berättelser om Förintelsen utan vill fokusera på att skapa sina barns tillhörighet med något som var mer lustfyllt såsom att fira shabbes med andra judiska familjer, att åka och besöka Israel och att fira chanukka. Barnen visste dock att Miriams farmor varit med om ett krig och de undrade ofta över hennes dialekt och hon lät barnens funderingar stanna vid den insikten under det år som intervjuerna genomfördes.

Miriam, Emanuel och Deborah har alla erfarenhet av att kunna samtala om Förintelsen med de överlevande samtidigt som de har svårt att närma sig ämnet med de egna föräldrarna eller de egna barnen. Kidrons forskning visar på svårigheten för den Andra generationen att samtala om Förintelsen med sina föräldrar eftersom det rådde en tystnad under uppväxten (2009:19) vilket kan ha influerat den Andra generationen att inte samtala med sina egna barn. Samtidigt som Reynolds forskning om "post-postmemory" (2017:33) visar på att barnbarn relaterar till det historiska förloppet på sitt alldeles egna sätt.

Delar av det minne från Förintelsen som bärs av de överlevande och deras barn och barnbarn handlar om att berätta vidare för att inte glömma, för att själva historierna skapar en kontinuitet mellan generationerna, för att skapa en ytterligare ökad gemenskap inom den judiska gruppen och för att mördade familjemedlemmars namn ska nämnas så att de inte ska ha dött förgäves. Forskningsdeltagarna har minnen från barndomen om hur skildringarna har tagit plats från tidig ålder samtidigt som de också kan beskriva hur det muntliga traderandet fortsätter. Berättelser tar, i vissa sammanhang, plats inom ramen för kärnfamiljen och den större familjekonstellationen, släkten vilket empirin belyser och ska diskuteras nedan.

De överlevande och barnbarnen

Den offentliga behandlingen eller bearbetningen av Förintelsen, för de som identifierar sig som Tredje generationens överlevande, ser annorlunda ut i jämförelse med den mer privata, familjära och släkterelaterade. För många människor är Förintelsen inte bara en berättelse som gestaltas i olika publika, kulturella sammanhang utan något som tillhör familjens och släktens historia och som de har fått höra om under sin uppväxt. Det är ett historiskt skeende vars konsekvenser har förändrat släktträden och samtliga personer i studien kan berätta om släktingar som mördades under 1930- och 1940-talen. De har i dagsläget en liten judisk släkt som i regel endast går tillbaks till den efter Förintelsen överlevande farmodern, mormodern, morfadern eller farfadern. I något fall har de

överlevande ett syskon som också överlevt, eller en kusin eller någon annan enskild, avlägsen släkting. De släkter som i dag existerar baseras i regel på de allra närmsta: de överlevande, deras barn och dem själva.

Flera av forskningsdeltagarna kan berätta att de har hört skildringar om Förintelsen från de att de var små. Det tycks som om familjerna hanterar detta på olika sätt och varje situation, varje berättande, varje diskussion är unik i sin struktur och sitt sammanhang. Det tycks inte finnas ett generellt berättande utan snarare ett individuellt och djupt personligt vilket gestaltas i intervjuerna med Jimmy, Emanuel och Ester och de andra som deltagit i studien. Under intervjuerna med Jimmy framhåller han hur viktigt han tycker att det är att få återge sina morföräldrars historia vilket ska diskuteras nedan.

Under intervjuerna med Jimmy återkommer vi kontinuerligt till hur mycket han beundrar sina morföräldrar. De var, enligt Jimmy själv, de stora förebilderna i hans liv och han menade att de var förebilder i allt och att han sa att de var hans hjältar. Under en av intervjuerna, då vi framförallt satt och pratade om judisk tillhörighet och judiskt liv, kom vi in på hur Jimmys familjekonstellation såg ut. Han började då berätta om sitt civilstånd, sin kärnfamilj men även om sina nära släktingar även om jag inte hade frågat specifikt om detta utan mer skapat mig en ganska ytlig bild av deras ursprung eftersom jag hade fokus på den tredje generationen men Jimmy poängterade själv att han ville prata om det under en intervju den 20 maj 2013, när vi sågs på ett café i Gamla stan i Stockholm. Historierna som Jimmy skildrar centreras kring vad som hände morföräldrarna under tiden i koncentrationslägret samtidigt som det följs åt av en redogörelse för hur befrielsen skedde. Jimmy uttrycker själv ett behov av att ha kontroll på detaljerna även om han inser att han inte har det helt och hållet vilket bekymrar honom. Men det gäller inte bara för Jimmy att minnas berättelserna om sina morföräldrar utan han vill också kunna återge exakt vad som hände hans mormors far under Förintelsen och fokuserar på detaljer i sin berättelse. Under intervjun hade Jimmy ett behov av att prata om åren i koncentrationslägren men det fanns också en reflektion kring befrielsen samt livet i Sverige under tiden efter kriget då morföräldrarna etablerade sig. På det sätt som Jimmy framställde perioden ledde befrielsen inte till en enkel och lätt tillvaro utan han menade att de fick fortsätta kampen för överlevnad när de väl hade kommit till Sverige. Morföräldrarnas kamp för ett överlevande efter överlevandet var något som uppenbarligen upptog Jimmy och påverkade honom. Den här perioden i morföräldrarnas liv vävs in för att ingå som en komponent i återberättandet om deras överlevnad:

”Jimmy (J): Något som jag tycker är intressant är att, man fick väl lite hjälp som överlevande från staten, men utöver det fick man ingenting utan man fick

klara sig själv. Den bittra verkligheten var att mormor och morfar fick kämpa med näbbar och klor för att överleva efter överlevandet.

Anna (A): Är de så de beskriver det?

J: Nej! De gör inte det för mormor och morfar var inte såna, eller mormor är inte sån som klagar. Jag har liksom aldrig hört något jämmer så där, så klart väldigt mycket om Förintelsen men inte om, du vet det handlade bara om att klara sig liksom. Det där är också något sånt där konstigt som jag ofta funderar mycket på, hur hade man modet och orken att starta om på nytt.”.

Jimmy själv reflekterade kring hur morföräldrarna orkade och hade förmågan att överleva även efter överlevnaden. Han bar på en personlig reflektion kring hur de hade orken och kapaciteten att ta sig igenom Förintelsen och den första perioden i Sverige när de inte hade några uppenbara medel eller tillgångar. Samtidigt framhöll Jimmy att de själva aldrig beklagade sig över sin tillvaro eller sitt öde utan fann sig i situationen och såg till att sakta men säkert forma ett nytt liv i ett nytt land.

I intervjun med Jimmy kan man urskilja att det har funnits ett ständigt och konsekvent samtal om Förintelsen i hans familj och med de överlevande morföräldrarna. Den här erfarenheten delar han med andra forskningsdeltagare även om han inte gör det med alla. Esters erfarenhet var att hennes farmor aldrig någonsin berättade om eller ens nämnde Förintelsen under Esters uppväxt, vilket Ester berättade om i en intervju den 11 februari 2013. Farmodern har själv aldrig pratat om sina erfarenheter och Ester har känt att hon inte har velat besvara med frågor. Hon tänkte att hennes farmoder har fått lida tillräckligt under åren i koncentrationsläger och tolkade tystnaden som att farmodern inte ville prata om det för att slippa bli påmind och väcka gamla minnen till liv. Kidron kan också visa på liknande resultat i den forskning hon bedrivit. I vissa överlevandefamiljer tar det mycket lång tid innan barnbarnen får veta vad det är som hänt de överlevande far- och morföräldrarna (2015:45) eftersom det stundtals tycks råda en tystnadskultur. Ester trodde också att det handlade om att farmodern och farfadern bodde i en del av Sverige, och i ett område, där det inte fanns andra överlevande som de kunde prata om sina erfarenheter med. Ester visste dock att hennes pappa, och någon av hennes kusiner, vid något enstaka tillfälle hade lyckats få veta hela historien om farmoderns erfarenheter. Farmodern har också berättat sin kompletta livshistoria i samband med att Steven Spielberg initierade ett världsomfattande dokumenterande av alla överlevandes livshistorier.

Även om Ester vet med sig att hon aldrig velat besvara sin farmor så menade hon ändå att hon alltid har hört talas om det. Under sin barndom hade hon ett stort behov av att läsa om perioden och upplevde det som om hon slukade böcker om ämnet. Det kändes som om hon alltid har vetat om att hennes farfar flydde

som en av de sista från Tyskland bara en vecka innan krigsutbrottet. Ester har också alltid vetat om att hela farfaderns familj, som var kvar i Tyskland, mördades. Hon upplevde det också som att hon alltid känt till att farmodern överlevde Förintelsen, att hon har suttit i koncentrationsläger och att hon är den enda överlevande från sin familj. Resten av farmoderns släktingar mördades, däribland alla bröder. Under Esters uppväxt har de högtidlighållit minnet av farmoderns bröder och även farmoderns föräldrar genom att, vid deras födelsedagar, tända ljus och prata om det historiska förloppet. Men Ester upplevde ändå inte att Förintelsen har varit ett dominerande samtalsämne i kärnfamiljen eftersom alla vet att alla vet, som hon uttrycker det.

I Esters familj tycks det ha funnits en tudelad bearbetning av Förintelsen. När det gällde den förintelseöverlevande farmodern var det få i kärnfamiljen och släkten som kände till vad det var hon egentligen fick utstå eftersom hon inte ville prata om det. Farmodern har dock gärna berättat om tiden innan Förintelsen och ofta återgivit hur livet var förr och berättat om sina syskon, föräldrar och vad de ägnade sig åt. Samtidigt har man i Esters kärnfamilj och övriga släkt pratat om och bearbetat minnet av Förintelsen även om det inte tycks vara något som dominerar vardagen. Man har dock utformat och skapat ritualer genom att exempelvis markera de mördade släktingarnas födelsedagar och genom dessa återkommande handlingar ingår man i det kulturella minnesskapandet som skapar mening och tillhörighet.

Från både Esters och Jimmys intervjuer framgår att det funnits ett pågående muntligt traderande om farföräldrarnas erfarenheter inom ramen för familjen, antingen direkt med de överlevande eller med de egna föräldrarna. Men i det empiriska materialet finns det också exempel på hur berättelserna om Förintelsen tar plats i ett offentligt rum. Om detta ska nästa del behandla.

Tredje Generationen föreläser

Det publika berättandet om Förintelsen sker i ett offentligt rum. Ester är en av dem som tar del av detta. Anledningen till att Ester har valt att publikt berätta om Förintelsen är för att hon själv varit utsatt för en antisemitisk attack då hon fann en svastika inristad på sitt skolskåp när hon gick på gymnasiet i centrala Stockholm (se också Sarri Krantz, 2016). Kort efter att detta skedde åkte hon på en resa för att följa i de historiska fotspåren av Förintelsen i Polen, *March of the Living*. Ester bestämde, efter resan och tillsammans med en kompis, att de skulle åka runt i gymnasieskolor och berätta om sin Polenresa men också om den

händelse som Ester blev utsatt för. Vid ett av dessa tillfällen fick jag möjlighet att följa med och det som jag återger nedan är baserat på både observationer och fältanteckningar.

Den 13 mars 2013 mötte jag Ester och hennes kompis vid en av de större innerstadsgymnasierna i Stockholm. Vi blev visade till ett aulaliknande rum och de unga kvinnorna började förberedelserna inför sitt föredrag. De riggade en dator och kopplade ihop den med en projektor för att kunna visa bilder och de ställde fram ett mindre bord där de placerade ljus som så småningom tändes. När allt var klart släpptes de cirka 60 gymnasieungdomarna in och en fokuserad tystnad inträdde. Det syntes inte en enda smartphone i församlingen utan all uppmärksamhet var riktad mot talarna. När de började sin föreläsning var det absolut tyst och stilla i salen. Den ena inledde berättelsen om upplevelserna från resan. När den ena hade berättat en kort episod avlöste den andra och så böljade föreläsningen fram och tillbaka mellan de två. De var koncentrerade och starkt fokuserade då de berättade om besöken i Warszawas getto, Treblinka, Lublin, Majdanek, Tykocin och Auschwitz- Birkenau. De berättade om vad de fick se, visade bilder från platserna samt berättade om hur de upplevde besöken. De varvade sina berättelser men visade också foton som förtäljde om en svunnen tid, om deras mor- och farföräldrar samt äldre generationer och vad de visste om den judisk-polska historien. De lyfte fram siffror över förlorade familjemedlemmar, eller andra som mördades under Förintelsen, och relaterade det till sådant som eleverna kunde känna igen, ta till sig och förstå. De jämförde med antalet personer i elevernas klasser och i skolan för att få dem att visualisera omfattningen av några av de förintelserrelaterade episoderna. Genom detta gjorde Ester och hennes kompis historien mer begriplig och mer tillgänglig.

Som ett led i föreläsningen berättade också Ester om den antisemitism som hon blev utsatt för och relaterade därmed också historien och den nazistiska ideologin till en vardag och en samtid som åhörarna kunde relatera till då de också är gymnasieungdomar. Föreläsningen avslutades med en öppen fråga, tillika en sång: *what will become of the memories?* Ungdomarna som hade fått lyssna på föreläsningen dröjde sig kvar och flockades runt Ester och hennes kompis. De hade många frågor och funderingar och sökte svar och kontakt. De unga kvinnorna lyssnade, pratade och svarade och bemödade sig om att möta eleverna.

Genom att berätta om morföräldrarnas historier, om sina egna upplevelser av att se platserna i Polen och de egna erfarenheterna av en samtida antisemitism skapade de ett sammanhängande föredrag. Detta kunde utgöra en grogrund för en reflektion kring frågor om alla människors lika värde samtidigt som ungdomarna ville, genom sitt berättande, bevara och förmedla minnet från den äldre generationen.

Som jag har lyft fram tidigare formas minneskonstruktionen utifrån en tidsaxel där historien vävs samman med nutiden och Ester och hennes väninnas utformande av sin berättelse är inget undantag. De utgår från historien och använder foton från platser och läger som de besökt för att gestalta den mytiska, onda forntiden. I berättelsen lyfter de också in samtiden och det som Ester blev utsatt för och koncentrerar sig kring en av nazismens historiska, mytiska symboler, hakkorset, för att gestalta och förtydliga sin berättelse. Men de blickar också in i framtiden då de, med hjälp av musiken, frågar sig vad som kommer att hända nu och när man lämnar föredraget går man därifrån med en känsla av vad som lurar härnäst. På det här sättet är den tredje generationen aktiva i en minnesproduktion så som den beskrivs i forskningen (Halbwachs, 1992:81, Aleida Assmann, 1999:114, Jan Assmann, 2011:28) men är samtidigt också aktörer i det Reynolds beskriver som utmärkande för hur barnbarnen skapar ett "post-postmemory" (2017:33).

Tredje Generationens minnen, i ett både privat och publikt sammanhang, centreras kring vad deras anhöriga fick uppleva. Några av forskningsdeltagarna vill inte uteslutande fastna i dessa berättelser utan menar också att historien har något att lära och påverka mänskligheten vilket nästa del ska behandla.

Minnets funktion

Deborah har, som jag skrev ovan, vuxit upp i en familj med en tydlig och uttalad vilja att leva ett judiskt liv. Mycket i hennes uppväxt och vardag har fyllts av judiska ritualer såsom kvällsböner, shabbesfirande, firande av de religiösa helgerna och kosherhållning. Det som dock inte har funnits med i Deborahs kärnfamilj har varit samtal om Förintelsen även om de stundtals har varit närvarande. De har inte kunnat prata om Förintelsen och hennes pappa har alltid hävdad att det har varit farmoderns sak eller uppgift. Farmodern har, i motsats till sin son, alltid sett det som en viktig uppgift att berätta om sina erfarenheter och upplevelser.

Deborah lyfter minnet av Förintelsen till en komplex nivå och för en problematiserad diskussion kring det under djupintervjuerna, vilket kan bero på hennes ålder samt att hon genomfört långvariga akademiska studier inom religionsvetenskap och angränsande områden. Hon ser minnesstrukturerna kring Förintelsen delvis som en företeelse som är allmängiltig för den judiska minneskulturen men också det problematiska i att minnet av Förintelsen ritualiseras på ett religiöst sätt vilket hon tycker är utmanande.

Det Deborah återkommande gör är att lyfta fram en allmängiltig och historisk aspekt av hur minnet hanteras inom den judiska gruppen. Hon menar att det är ett religiöst påbud att minnas (se Webber, 2007:75) och att mycket av den judiska ritualen är utformat efter detta påbud genom bland annat firandet av shabbaten, vilket alltså genomförs varje vecka. För Deborah är det religiösa påbudet något genomsyrar mycket av det liv hon lever och i en intervju den 7 maj 2013 diskuterar vi denna aspekt:

”Deborah: ... men det är ett bud, du ska berätta, du ska minnas sabbaten, du ska minnas uttåget ur Egypten, du ska berätta för dina barn och till och med om du tittar i en haggadah (den text som leder pesachfirandet, förf. anm.) så står det ju tydligt att du ska, det här är senare för det här är rabbinskt, men du ska se det som om du själv gick ut ur Egypten. Alltså, du tar på dig det som ett personligt minne, att föra berättelsen vidare, alltså jag var en slav i Egypten, och så där. Så att det sitter i alla judars bakhuvud att den där självidentifikationen, liksom, personligen med det judiska folket och med att minnas, minnas, minnas. Sen har man alla dessa minnesdagar, historiska helgdagar.”

Deborah lyfter fram det religiösa påbudet att minnas som utövas och formuleras kontinuerligt under året. När jag har frågat de andra forskningsdeltagarna om detta religiösa påbud så är det ingen av de andra som har denna typ av kunskap om de religiösa texterna utan svarar svävande att de inte riktigt vet.

Deborah upplever att ett samtida judiskt minne fokuseras primärt kring Förintelsen. Det här kan bero på att judar i Stockholm, i en samtid, inte ägnar sig åt ett religiöst åtagande som fokuserar på andra aspekter av judiska religiösa traditioner och ritualer. Deborah menar att det judiska religiösa påbudet att minnas gör sig gällande när det avser Förintelsen och lyfter fram ritualiseringen som en del av hur det transformeras in i en samtida minneskonstruktion och synliggörs under exempelvis den årligen återkommande minneshögtiden den 27 januari i synagogan. Under intervjun jämför hon ritualiseringen av pesach med ritualiseringen av Förintelsen för att påvisa vanan att ritualisera historiska händelser och forma dem i en minnenas kontext. Vid ett annat tillfälle, den 14 februari 2013, fördjupar hon resonemanget kring skilda komponenter vilka är med och bidrar till ritualiseringen:

”Deborah: Det här med ritualiseringen. Alla de här minneshögtiderna hålls i synagogan och ja, det är, i Stockholm är det en stor samlingslokal där man får plats med mycket folk, men jag ser, från år till år, det följer ett visst mönster, att man ska tända sex ljus som ska symbolisera de sex miljonerna, man ska ha, det är lite musik, gärna klassiskt, fiol eller harpa, och sen ska man ha de här bönerna....kaddish, en bön för de döda, det är ju en bön som man upprepar flera

gänger under en gudstjänst, så det har blivit en slags halvt gudstjänst, den hålls i en synagoga, den har en bön, den har hela det här inslaget, till skillnad från om man skulle göra en minnesceremoni, på en allmän plats med en tyst minut. Det är liksom en helt annan typ av minne. Så att det har blivit en ritualisering. Det håller på att bli som pesach. Nu är det liksom, man sitter där runt matbordet och berättar historien. Det här har ju också fått den formen. Och när det inte finns några överlevande kvar då blir det något annat. Ännu så länge kan man skicka fram dom, de håller tal. Det här med tal. Det är nästan som en predikan. Och nu har de tagit andra och tredje generationen som ska säga något, och tända ljusen.”

När Deborah reflekterar kring sina betraktelser över ceremonierna i samband med Förintelsens minnesdag lyfter hon fram de religiösa, rituella inslagen såsom hon uppfattar dem. Hon lyfter fram hållpunkterna såsom symbolerna, musiken och bönerna som tillsammans skapar en ordning som påminner henne om en gudstjänst. Det religiösa inslaget förstärks av att det genomförs i synagogan. När vi har pratat om hur hon uppfattar det säger hon att hon inte tycker om det just för att det har ritualiserats. Tidigare år har hon deltagit och till och med tänt något av de sex ljusen men eftersom det har antagit den form som hon upplever att det har gjort vill hon inte längre vara en del av det officiella högtidlighållandet. Det problematiska för henne är att minnesceremonin har antagit en religiös form vilket hon inte vill och hon värjer sig mot det faktum att minnesdagen har ritualiserats i en religiös riktning. För Deborah är synagogan en religiös plats som hon vill värna för just de religiösa aktiviteterna. Det är värt att notera att den judiska påskens höjdpunkt, sedermiddagen, då man högtidlighåller minnet av flykten från Egypten firas i hemmet och alltså inte i synagogan.

När det gäller minnet av Förintelsen vill hon hellre problematisera dess minne så att det ska handla om vad det är man kan lära sig:

” Deborah: Ja, och att det blivit just den här, alltså man pratar om att föra minnet vidare och det är också så här, vad då för minne? Vad är det man vill föra vidare egentligen? Är det bara att minnas? För att upprepa allt det hemska och så minns vi det eller är det, det här handlar om att vi ska lära oss något av det och det är ju något annat. Alla pratar om minnet. Jag vet inte vad de menar alltid. För mig är det två olika typer av minnen. Och jag sa det mycket bättre än vad jag kan komma på nu. Ja, men lärdomen. Är det kunskapen att föra vidare. Vi har lärt oss någonting, vad det nu är, vi har lärt oss att inte vara offer, vi har lärt oss att behandla människor väl. [...] Uttåget ur Egypten. Ja vi minns det. Och? Det är det vi lär oss av det här med att behandla främlingar väl för att du var en gång främling. Alltså, då är ju kunskapen, läxan man lär sig, att behandla andra väl. För mig är det två olika typer av minnet liksom. För mig handlar det om kunskapen. Vad man lär sig av det, får ut av det. Dels för oss själva och för andra. Det är klart

att du inte ska vara förövare, du ska inte vara åskådare, du ska inte vara offer. Allt det här måste man lära sig. Och det blir på något sätt att se sig själv som offer hela tiden och upprepar det. Jag ser inte att man kommer någonstans med det.”

För Deborahs eget vidkommande vill hon fokusera på vad minnet av Förintelsen kan föra med sig för lärdomar och lyfter exempelvis fram vad mänskligheten kan lära sig av hur individer under Andra världskriget hanterade exempelvis åskådarrollen eller hur vi ska behandla våra medmänniskor.

Under 2013 framträdde en varierad bild av hur samtliga forskningsdeltagare tänkte kring att ta på sig sina mor- och farföräldrars livshistorier och prata om dem i en offentlighet. Bland dem som har ingått i studien tyckte inte alla att det var helt oproblematiskt att ta på sig rollen som förmedlare av eller vittna om de överlevandes berättelser. Deborah var en av dem som var tveksam till denna typ av berättande och menade att hon upplevde det som att man transformerade de överlevandes berättelser till en egen judisk identitet. Under en intervju, den 7 maj 2013, resonerade vi kring frågan:

”Deborah: Jag tänker att det blir den här självidentifikationen. Att man tar på sig någon annans trauma och jag tror inte att det är hälsosamt.”

Det som bekymrade Deborah var att hon upplevde att det för det första blev en fråga om att man genom att bli vittnenas vittnen tog på sig en judisk identitet utifrån förintelsehistorierna samt att man därigenom gjorde sig själv till offer. Deborah menade att inte ens hennes förintelseöverlevande farmor såg sig själv som ett offer. Det fick Deborah klart för sig under ett samtal med sin farmor under en resa i Tyskland. Under resan ingick de i ett offentligt sammanhang där man under ett samtal kallade farmodern offer. När detta skedde reagerade farmodern starkt på denna kategorisering och vände sig emot det. Farmodern hade vid detta tillfälle reagerat mot hela tanken på att hon skulle vara ett offer för det hon utsattes för under Förintelsen utan menade istället att hon hade haft tur som hade överlevt. Farmodern framhöll att det var de som hade mördats som var offer, inte de som hade överlevt. Det här ställningstagandet har påverkat Deborah så till vida att hon har reflekterat kring sin egen roll och situation. Hon undrade om hon själv skulle och kunde se sig som offer när hennes farmor inte gjorde det. I detta sammanhang undrade hon om den tredje generationen ska och bör ta på sig att bli vittnenas vittnen och gå ut i en offentlighet och berätta om de överlevandes livshistorier.

Miriam bär på en snarlik tanke. Hon har en nära kontakt med sin farmor även om hon alltid har dåligt samvete för att hon inte ringer henne tillräckligt ofta. Så fort hon åker till sin hemstad ser hon till att besöka farmodern samt försäkrar sig om att de egna barnen också följer med. Farmodern pratar, enligt Miriam, konstant om Förintelsen och pratar om den med alla som finns i hennes närhet, oavsett vem det är; hemhjälp, vårdpersonal, barn, barnbarn och barnbarnsbarn.

Miriam tycker sig ha vuxit upp med berättandet och återger sina minnen från detta i en intervju, den 20 mars 2013:

”Jag är uppvuxen i X (namnet på platsen). Min farmor hamnade där efter kriget, min farmor kom med de vita bussarna efter Förintelsen, med Bernadottetransporterna, som många kom med, efter Auschwitz. Hon har gjort hela the big tour, the big camp tour. Hon satt i, jag har skrivit upp allt, jag har intervjuat henne flera gånger. Hon är från Tyskland, Frankfurt och sen flydde dom fel, och åkte till Polen och hamnade i Lodz. Och så blev det getto. Så var hon i gettot i Lodz och sen, ja, det är en lång historia, så blev de deporterade till Auschwitz och farmor och hennes syster togs ut som arbetskraft. Farmor har träffat Mengele. Han stod. Hon har alltid pratat väldigt mycket om Förintelsen. Oerhört mycket. Jag är uppvuxen med Förintelsen. Dom passade mig när jag var liten, alltid när mina föräldrar pluggade. Så jag tror så här, det var mina godnattsagor. Jag har hört Förintelsen. Jag har hört hur hon kom av på perrongen. Jag har hört. Därför kan jag känna så här kanske, känna så här att jag är lite avstängd ibland. För att jag har hört det så mycket. Jag vet hur de kom och satt på hästfilar, dom satt 18 flickor, hon var 16 – 17 år och satt på filtar och frös i baracken i Auschwitz och sen togs de ut och fick springa framför Mengele och vilka som var arbetskraft skickades till Kruppwerken i Berlin för att göra vapen, och hur hon skildes från sin lillasyster och sin mamma, hur de höll varandra i handen på perrongen och Mengele sa att du ska gå dit och du ska gå dit, så farmor och hennes syster överlevde och de andra gick till gasen. Och hur de skrek över varandra, det var packat med folk och hur de ropade hej då. Och så följde farmor och hennes syster varandra. Överlevde. Jobbade i Kruppwerken, ja, sen finns det ju hur de kom på bussarna och allting, historierna där med matpaketen, om hur vissa åt ihjäl sig, dom överlevande, alltid när jag intervjuar farmor så vill hon säga alla namn för att minnas, för att de ska finnas kvar liksom, hon kan leta i minnet liksom, äh och sen hamnade hon. De åkte via Malmö och var där på sånt rehab. Och så kom hon till ett konvalescenthem i Lia på landet. Då var hon där, hon hade TBC, hon hade allting, alla sjukdomar. Och hennes syster var friskare. ... Hon stannade i X och blev ihop med en fabriksarbetare som också var sjuk, på det där hemmet.”

Under intervjun om Miriams farmor går Miriam själv in i ett berättande och i ett processande av minnet av Förintelsen. Hon börjar snabbt och metodiskt återge delar av sin farmors historia även om hon inte orkar eller vill penetrera det till fullo under intervjuerna vilket hon gjorde regelbundet under det år vi träffades utan att helt och hållet fullfölja själva berättelsen. Men vid varje möte återgav hon brottstycken av farmoderns minnesbilder.

För Miriams del är dock minnet en privat och familjär angelägenhet och hon tycker mest att den officiella minnesdagen över Förintelsen är något av ett jippo. Hon använde ordet "Förintelsefestival" när vi pratade om den 27 januari. Miriam känner dock att hon har en skyldighet att berätta vidare även om hon vill göra det på sitt sätt och själv välja sammanhanget. Samtidigt tror hon att minnet över Förintelsen måste dö ut i samband med att de överlevande dör och hon säger "När alla överlevande har dött kan vi börja leva upp igen.". När vi genomförde intervjuerna 2013 undrade hon om det verkligen kommer att bli så att kungligheter och ministrar kommer att fortsätta att komma till synagogan om tio år i samband med Förintelsens officiella minnesdag. Miriam tror snarare att minnesdagen kommer att förpassas till det datum som högtidlighålls i Israel vilket sammanfaller med firandet av Warszawagettots uppror och sker i maj (se Handelman, 1998:197).

Parallellt med dessa två mer kritiska och ifrågasättande röster till hur man högtidlighåller minnet finns det andra röster inom forskningsgruppen som belyser andra dimensioner av minnet och dess betydelse för dem själva, sina familjer, judar i Sverige och det svenska samhället vilket ska diskuteras i den kommande delen. Men Deborahs och Miriams perspektiv behöver synliggöras för att belysa och visa på komplexiteten i hur man kan förstå den tredje generationens förhållningssätt till bearbetningen av minnet i ett publikt och privat sammanhang samt hur man kan se på minnets funktion: vad kan mänskligheten lära sig av det och hur kan den påverka individerna. Båda dessa forskningsdeltagare, och andra, vill i mångt och mycket fokusera på vad samtiden kan lära sig av de historiska händelserna vilket nästa del ska bearbeta.

Minnet som lärdom

När Miriam berättar om sina besök från Birkenau koncentrationsläger så handlar mycket av upplevelsen om att till fullo ta in det historiska skeendet och till fullo gå in i ett berättande som gestaltar detta. En av de andra personerna som ingått i studien, Eleonora, menar att det tog ganska lång tid för henne att förstå den faktiska innebörden av historierna om Förintelsen. När hon väl fick ta del av dem förändrade det hennes tillvaro och hennes person, vilket har fått konsekvenser för hur hon tänker kring, betar sig och agerar gentemot omgivningen, något som vi diskuterade under en intervju den 28 mars 2013. Den lärdom som redogörelserna om Förintelsen gav Eleonora har påverkat henne i en helt bestämd riktning vilket ska diskuteras i kommande del.

För Eleonora krävdes det en resa i Förintelsens fotspår, March of the Living, innan hon fullt ut förstod och kunde ta till sig de historiska förloppen och konsekvenserna trots att hon hört berättelserna under skolåren på den judiska låg- och mellanstadieskolan och högstadiet med en judisk profil. Innan resan var kunskapen och insikten ytlig men det blev verkligt när hon fick se, höra, känna och förstå innebörden och när hon fick resa och uppleva de historiska lämningarna tillsammans med andra. Samtidigt kände hon att ju mer de fick lära sig om det historiska förloppet desto mindre tycktes hon förstå. Efter resan tyckte hon inte att hon fungerade i skolan och undrade mycket över meningen med livet. Eleonora ansåg också att det var en utmaning att möta sina vänner och klasskamrater som inte kände till något, eller hade kunskap om Förintelsen på djupet, såsom hon gjorde. De upplevelser som hon fick under resan påverkade henne och intrycken från resan var omtumlande. Det var nästan som att hon hade kommit döden närmre och hon menade att hon under resan kände att ”Det var som att lukta på döden.” Hon insåg att det som skett hade påverkat hennes släkt och hennes folk och hon undrade över de mekanismer och de människor i Tyskland och Polen som utlöste hela händelseförloppet. Under resan var det som om dessa tankar fick Eleonora att helt tappa hoppet om mänskligheten och hon förstod inte hur människor kunde göra så som de gjorde mot andra människor. Innan hon åkte iväg och tog del av berättelserna så bar hon på något slags hopp och föreställning om hur saker och ting hängde ihop, hur mänskligheten fungerade, men efter resan var det som om hon tappade hoppet om hela mänskligheten. Hon upplevde att allt som hon någonsin trott på skakades om och hon blev chockerad av insikten och kunskapen. Historierna om Förintelsen, såsom de berättades för henne under resan, hade en avgörande påverkan på henne själv och på hennes judiska identitet.

Eleonora menade, under tiden för intervjuerna, att berättelserna och historierna från Förintelsen förändrade henne. Det fick henne att tänka att om hon kunde vara öppen med vem hon var och sin judiska identitet så hoppades hon på att personer i hennes omgivning skulle förstå vem hon var, var hon kommer från och vad det är som format henne. Eleonora trodde också att det var viktigt att visa för omgivningen att hon är precis som alla andra och att det judiska inte är något konstigt och främmande. Kanske skulle hennes vänner våga stå upp för det judiska och motverka antisemitism. Eleonora föreställde sig och hoppades att det skulle vara svårare att hata någon som man känner.

Under intervjun frågade jag henne om hon såg det som ett uppdrag att berätta om sin judiska tillhörighet. Eleonora tror inte att folk vet, att folk förstår, att det finns judar och därför tycker hon att det är viktigt att vara öppen. Berättelserna om Förintelsen har påverkat henne att inta den ståndpunkten. Det hon vill

motverka är att omgivningen och människor i allmänhet inte ska tycka att det är så konstigt med minoritetstillhörigheten. Eleonora vill inte att det ska vara något dåligt med att komma från en annan kultur, eller innebära något negativt att ingå i en annan kultur, och hon tror att just öppenheten kan vara en faktor som kan hjälpa och förändra. Eleonora bär på historien om Förintelsen men anser inte att just den berättelsen kan påverka andra i nuläget eftersom hon upplever att det finns en förintelseströtthet i hennes omgivning. Det primära för henne är just öppenheten kring sin judiska identitet.

Men historierna har också en annan dimension. För Eleonora handlar det om att när man berättar och pratar om personerna som mördades under Förintelsen så minns man dem vilket enligt Webbers teori handlar om att skapa mening och sammanhang i relation till ett obegripligt historiskt skeende (2007:75). Berättelserna om dem, som i Eleonoras fall oftast handlar om att hon och hennes familj talar om dem inom hemmets ramar, så visar man också att de har levt och existerat. För hennes farfar handlade det om att hans liv räddades med en hårsmåns marginal då han begav sig av från sin hemby precis innan tyskar och polacker likviderade byns judiska population. Farfadern saknade dock sin familj så intensivt att han valde att återvända till sin hemby och fann då att samtliga familjemedlemmar hade mördats. Eleonora tror att berättandet handlar om att släktingarnas liv inte var betydelselöst eller meningslöst.

Reflektioner kring det muntliga traderandet, både det informella och det publika, är något som återkommer i flera av intervjuerna med informanterna samt i teorierna kring hur minnesskapandet konstrueras. Som jag har varit inne på tidigare i resonemangen så handlar berättandet om att minnas de enskilda människorna.

Minnet av Förintelsen är en parameter som påverkar informanternas identitetskonstruktion. En annan del är den antisemitism som påverkade de förintelseöverlevande far- och morföräldrarna tillsammans med ett samtida uttryck av antisemitism vilket nästa kapitel ska behandla.

Antisemitismens påverkan

Den tyska nazismens kärna handlade om en hårdför, extrem form av antisemitism som gick ut på att förinta den totala judiska befolkningen. Den genomfördes och iscensattes successivt och det sista steget i Förintelseprocessen var att bygga arbets- och koncentrationsläger runt om i det av Tyskland ockuperade Europa dit judar fördes och antingen jobbade ihjäl sig eller massavrättades i gaskammare (Friedländer, 2011b:440 – 441). När de allierade styrkorna besegrade den tyska militären och statsmakten fick man fullständig inblick i vad som hade pågått runtomkring i Europa och nazism och antisemitism bannlystes, även om vissa menar att den aldrig dog ut. Antisemitism kom att bli en idékonstruktion som uppfattades som tabu under årtionden efter kriget (Löow, 2004:329, Bachner 2004:148) men som från 1980-talet och framåt är tydlig och närvarande i Sverige igen (Bachner, 2004:450) och vilar på en lång, historisk tradition (Andersson, 2000:20).

Den Tredje generationens överlevande lever med sina mor- och farföräldrars historier och har skapat traditioner och rutiner kring bevarandet av minnet vilket levs och kommer till uttryck inom familjen och i vissa fall i publika sammanhang. Samtidigt som barnbarnen förvaltar sina familjeberättelser, vilka centreras kring teman såsom flykt, ofrihet, det systematiska mördandet, förlusterna och livet i koncentrationslägren, har de också kännedom om en samtida form för antisemitism, både den manifesta och latent. De har erfarenheter av detta från sin barndom men också från 2010-talets Stockholm och under intervjuerna har vi berört, och informanterna har själva berättat, om erfarenheterna. I följande avsnitt ska jag diskutera hur informanterna ser på antisemitism, relaterar till och reflekterar kring det. Avsnittet innehåller också en diskussion kring hur barnbarnen tar sig an en tillvaro där de blir konfronterade med tankegodset. Kapitlet innehåller också material från empirin som visar på hur olika judiska institutioner, och därmed också individer, påverkas av en både latent och manifest antisemitism.

Verbala påhopp i skolmiljön

Varje individ som jag har intervjuat bär på sin unika upplevelse från barndomen och uppväxten. Det är många dimensioner av en ung människas liv som präglar och formar tillvaron och en av de institutioner som kanske har mest betydelse och påverkan är skolan och skolgången. Under intervjuerna har det framkommit hur tillvaron i skolan har format personerna beroende på vilken skola de har valt att gå i. Jimmy, Eleonora och Lea har exempelvis alla gått på den judiska låg- och mellanstadieskolan inne i centrala Stockholm och har därför aldrig varit utsatta för antisemitiska påhopp under sin skolgång. Eleonora menar till och med, under en intervju den 12 januari 2013, att de som har gått i den judiska grundskolan har levt i en skyddad verkstad eftersom de aldrig levt med majoritetssamhällets institutioner och därmed inte utsatts för antisemitiska, verbala attacker som annars kan vara vanliga. Andra personer, såsom Ester och Deborah, har dock erfarenheter av detta vilket ska diskuteras härnäst. Som jag skrev om i metoddelen handlar denna redogörelse inte om att belysa utvecklingen av antisemitismen från ett tidsperspektiv under efterkrigstiden utan snarare om att lyfta fram olika typer av erfarenheter av antisemitism för de som identifierar sig som Tredje generationens överlevande. Dessa erfarenheter är en del av livsberättelserna.

En av de personer som har varit utsatt under skolgången i barndomen är Ester. Hon berättade, under en intervju den 30 november 2013, om en av de första gångerna hon upplevde ett direkt antisemitiskt utfall just för att hon var judinna. Vi kom in på ämnet när vi hade en intervju som framförallt behandlade den judiska församlingsgården i Roslagen och vilken betydelse det hade haft för Ester under uppväxten. Under resonemangets gång associerade Ester till sin barndoms skolgång som företrädesvis skedde i en kommunal, svensk, skola i en av Stockholms förorter. Hon kom att tänka på och berätta om sina minnen av ett antisemitiskt påhopp som skedde under tiden hon gick på mellanstadiet. Ester berättade att det skedde i skolan under vårterminen det år då hon var 12 år i samband med att de studerade Andra världskrigets historia. Under en av lektionerna hade en pojke, som gick i hennes klass, skrikit rakt ut att han önskade att Hitler hade dödat alla judar. Han hade vid detta tillfälle också pekat på Ester och gastat att han önskade att hon också hade blivit dödad. Den här episoden var chockerande och tumultartad för både henne men också för hennes föräldrar. Hon hade under en period blivit föremål för olika typer av trakasserier och påhopp men den här episoden fick henne att ta steget och byta skola.

Innan incidenten hade hon varit och besökt den judiska grundskolan för att se om hon skulle kunna trivas där och hon beskrev mötet med den nya klassen och skolan som rena rama himmelriket. Hon upplevde det som ett himmelrike just

för att hon skulle slippa uppleva antisemitiska trakasserier men också för att hon tyckte att hennes nya klass var så härlig och välkomnande. Bytet blev en vändpunkt för Ester då det var i samband med detta, och somrarna på kolonin i Roslagen, som hon tog ett självständigt steg in i en judisk umgängeskrets. Ester upplevde denna period som att hennes egna aktiva judiska fas i livet började på riktigt då det inte baserades på föräldrarnas och familjens sociala relationer, livsval och vanor.

Det är inte bara Ester som har upplevt liknande händelser. Det har även Deborah gjort vilket skildrades under en intervju den 12 februari 2013. Deborah berättade att hennes föräldrars uppfostran i mångt och mycket baserades på tanken att det viktigaste var att det judiska livet med dess traditioner, vanor, rutiner och ritualer följdes i hemmets sfär under den tid som Deborah var barn. Därför ansåg de inte att det var nödvändigt att Deborah gick på det judiska dagiset eller den judiska grundskolan inne i de centrala delarna av Stockholm. Deborah minns att hon alltid kände sig annorlunda under dagistiden eftersom hon höll kosher och därför hade speciell mat i jämförelse med de andra barnen. Hon var också ledig på dagar som inte de andra barnen var och hon firade inte jul som de andra barnen. Deborah insåg ganska tidigt att det liv hon levde på dagiset var annorlunda mot de liv som hon levde i hemmet men hon förstod och klarade av att särskilja de två världarna. När hon senare började i skolan kom problemen. När hon var ungefär tio år och gick i fyran började en systematisk mobbning av henne och den fick tidigt antisemitiska förtecken då hennes plågoandar kallade henne "jävla jude" och ritade hakkors på hennes skolbänk. När hon under en intervju berättade om denna period av skolgången framhöll hon att hon trodde att det egentligen inte handlade om att hon blev mobbad för att hon var judinna och öppen med sin identitet utan att det handlade om regelrätt mobbning mot henne som person, där mobbarna tog till varje möjlighet att försöka såra henne. De använde antisemitiska förtecken för att såra henne på det mest grundläggande sättet men hon tror inte att det handlade om regelrätt antisemitism. Hon minns att det var andra judar i hennes klass och på hennes skola som inte blev utsatta för antisemitiska, verbala eller fysiska, attacker. Samtidigt reagerade båda hennes föräldrar på det hon blev utsatt för och hennes pappa kom till skolan för att prata med klassen om den antisemitiskt färgade mobbningen. Han berättade bland annat för hennes klasskamrater att hans mamma, alltså farmodern, var överlevande från Förintelsen och förklarade vad detta innebar. Skolans rektor reagerade också och gjorde även besök i klassen för att försöka prata men situationen blev ohållbar och Deborah bestämde, efter femte klass, att sluta på skolan för att börja på det judiska alternativet. Innan hon började på den judiska skolan trodde hon att alla skulle bete sig och vara, som Deborah själv formulerade

sig, "superjudiska", men det visade sig att hon var den som allra mest följde vanorna och traditionerna helt i enlighet med hennes föräldrars tanke.

Under den här perioden på 1990-talet, menar Deborah, var det en stark våg av nazism i Stockholm och Sverige vilket ledde till att hennes farmor mer systematiskt började berätta för henne och hennes kusiner om vad hon hade upplevt. Till att börja med handlade det mycket om hur livet hade varit för farmodern innan nazisterna kom till makten för att långsamt övergå till att handla om vad hon hade genomlevt under Förintelsen. Det var i denna veva som farmodern, och flera andra överlevande, började resa runt i svenska och judiska skolor och delge sina minnen.

Esters och Deborahs minnesbilder från uppväxten är en avspeglning av tidsperioden i Stockholmsområdet där det fanns en närvarande antisemitism men de ingår också i en del av den väv, i det pussel, som formar deras egna livsberättelser. Samtidigt finns det, i det etnografiska materialet, tydliga indikationer på att skilda former för antisemitism kommer till uttryck i en samtid för de personer som identifierar sig som Tredje generationens överlevande vilket ska diskuteras i nästkommande del.

Erfarenheter av manifest antisemitism

I samband med att jag besökte minnesceremonin för Förintelsen i Stora synagogan i Stockholm den 27 januari 2013 kom jag för andra gången i kontakt med Tredje generationens överlevande och fick lyssna på ett tal av Ester. När Ester höll sitt tal var hon tonåring och gick på ett innerstadsgymnasium med hög popularitet. Hon återkom till denna händelse vid flera tillfällen under de intervjuer vi genomförde. I sitt tal berättade hon att hon en dag, efter en lektion, kom till sitt skåp. Framför det stod många av hennes klasskompisar och de var alla upprörda och pratade högljutt med varandra. Ester upplevde det som att det var svårt att komma fram till skåpet på grund av all uppståndelse men när hon väl gjorde det såg hon ett hakkors inristat på framsidan av just det som tillhörde henne. Hon berättade i sitt tal att hon upplevde att någon skickade ett budskap till henne om att hennes identitet var fel, precis som hennes farfar och farmor hade fått veta det genom ord och handlingar under 1930-talets Tyskland. Detta ledde till att farfadern flydde från Tyskland efter Kristallnatten och farmodern skickades till koncentrationsläger. Hon berättade också att hon kort efter att hon hade fått ett hakkors inristat på sitt skåp i skolan åkte på March of the Living för att se några av de mest betydelsefulla minnesplatserna i Polen såsom exempelvis Auschwitz -

Birkenau och Majdanek men också övergivna judiska gravplatser, synagogor och områden som tidigare varit judiska getton. När Ester kom hem från resan hade hon och en kompis bestämt sig för att göra något konstruktivt av sina erfarenheter och kunskaper från vistelsen i Polen och hakkorsincidenten. De bestämde sig för att berätta, till att börja med för de egna klasskamraterna men även för andra gymnasieelever, om Förintelsen och om sina upplevelser och erfarenheter för att, som hon sa i sitt tal, ge dem "möjligheten att se resan och Förintelsen speglade genom våra ögon som barnbarn och barnbarnsbarn till överlevande". Aarons och Berger menar att det är typiskt för vissa i den tredje generationen att medvetet välja att förmedla överlevandegenerationens minnen så att de bevaras in i en framtid (2017:15) vilket i sin tur är med och formar barnbarnens identitet (Ibid:25). I sitt tal förtydligade hon att hennes övergripande mål var att "Jag vill föra minnets kamp mot ondskan".

Under ett av de första mötena som vi hade pratade vi om vad hon egentligen hade upplevt under 2012 på sin gymnasieskola och vilka konsekvenser det inträffade hade fått för henne. Vi diskuterade, den 11 februari 2013, dels hur hon med lite perspektiv upplevde den antisemitiska attacken och dels vilka mått och steg hon hade tagit efter det inträffade.

Ester berättade att när hon kom till skåpet och såg hakkorset blev hon väldigt chockerad av själva inristningen men också av all uppståndelse som det skapade och att det var så många klasskamrater och lärare som skyndade fram. En av de framrusande lärarna var fransman och då incidenten skedde i direkt anslutning till en dödsskjutning av judiska barn på en skola i Toulouse gjorde det läraren extra engagerad och upprörd. I det direkta skeendet efter incidenten kände hon sig mest förvirrad och visste inte riktigt vad hon skulle göra. Den omedelbara reaktionen blev att hon ringde upp en av sina bästa vänner för att prata av sig. Först därefter var hon så samlad att hon kunde förmå sig att ringa till sina föräldrar. Men efter ett tag när saker och ting hade lagt sig, och hon hade pratat med skolans rektor och polisanmält det inträffade, kände hon en stark indignation över att just hon, som har en så stark personlig koppling till Förintelsen, genom sin förintelseöverlevande farmor, blivit utsatt för attacken. Det ledde till att hon ville agera på det inträffade och hon berättade, under en intervju den 30 november 2013 då vi pratade mer riktat om hennes engagemang, att hon vid flera tillfällen hade åkt runt och hållit föredrag i skolor. Det är fler delar som påverkar Ester i att fatta beslutet att börja åka runt i gymnasieskolor i Stockholmsområdet. Hon väver ihop händelser som hon själv upplevt såsom hakkorsincidenten och resan till Polen med det historiska arv hon bär på genom sin farmoders livshistoria vilket Friedman menar förekommer när man försöker skapa mening och sammanhang (1994:141) i en obegriplig värld. Dessa händelser och inspel får henne att

bestämma sig för att agera. Dessutom berättade Ester att det bekymrar henne att okunskapen om Förintelsens historia är så utbredd, vilket hon har märkt under besöken på gymnasieskolorna, tillsammans med okunskapen kring folkmorden i före detta Jugoslavien samt Rwanda. Det var också en av de drivande faktorerna bakom hennes vilja att åka runt och föreläsa: att påverka bildningsnivån bland skolungdomar.

Som jag har visat i denna del förekommer det handgripliga former för antisemitism vilket Ester fick uppleva under en alldeles vanlig skoldag våren 2012 i Stockholms innerstad. Men det etnografiska materialet synliggör också andra antisemitiska uttryck vilket ska diskuteras i följande del.

Erfarenheter av latent antisemitism

Vid upprepade tillfällen har jag återkommit till begreppen manifest och latent antisemitism. Den ena formen, den manifesta, är mer uppenbar och handgriplig än den andra, den latenta, för de som identifierar sig som Tredje generationens överlevande. Den latenta formen för antisemitism handlar mer om fördomar och åsikter om den judiska gruppen men också om attityder och konspirationsteorier av mer generell natur. Uttryck för latent antisemitism kan förekomma i situationer när man minst anar det vilket jag ska exemplifiera med ett utdrag från en av intervjuerna med Eleonora. Samtidigt har flera av forskningsdeltagarna strategier för hur de hanterar att vara offentliga med sin judiska identitet och för att parera och hantera potentiell antisemitism vilket intervjuerna med Jimmy och Lea visar. Dessa två aspekter av reaktioner på och förhållningssätt till samtida antisemitism ska diskuteras i följande del och först ut är Eleonoras berättelse om hur hon hanterar och förhåller sig.

Eleonora har alltid varit öppen med sin judiska identitet och har under sin skolgång, på gymnasiet, aldrig försökt skyla den. En av hennes strategier har handlat om att hon ska visa vem hon är och stå för den hon är och därigenom skapa kunskap och tolerans för judar på ett generellt plan, vilket jag diskuterade i det förra kapitlet. När jag ställde frågor kring detta undrade hon egentligen varför hon inte skulle kunna vara öppen med sin judiska identitet. Hon bär trots detta på en ambivalens och säger att hon inte berättar allt om sitt judiska liv och de traditioner och religiösa ritualer som hon följer för sina klasskamrater för att helt enkelt slippa alla frågor men också för att hon upplever att hon behöver vara försiktig. Ganska tidigt under sin gymnasieperiod nämnde hon för sina klasskamrater var hon hade gått på högstadiet och de kunde därmed räkna ut att

hon är judinna. Det var inte något Eleonora hade planerat utan något som snarare kom fram genom det samtal hon hade när de pratade om sin högstadietid. Men hon har ändå varit med om att de har gjort rejäla övertramp trots detta och hon berättade om en episod som hon egentligen vill se som någon form för skämt. Hon upplevde att det inte var riktat mot henne som person samtidigt som händelsen har påverkat henne i sådan omfattning att hon tog upp och diskuterade den under intervjun. Eleonora berättade om en episod i skolan där en grupp stod och pratade, skämtade och munhöggs såsom bara tonåringar kan göra. Eleonora berättade att samtalet böljade fram och tillbaka och vid ett tillfälle "heilade" en av killarna i gänget för att med gester förtydliga något som han ville ha sagt. Eleven gjorde alltså det tecken som Hitler införde under sitt maktövertagande som handlade om att signalera tillhörighet till och stöd för det nazistiska partiet. Han utförde denna gest mitt framför henne och alla andra som stod samlade. Eleonora visste inte riktigt hur hon skulle förhålla sig till det hon såg och upplevde. Samtidigt som hon såg sin klasskamrat göra hitlerhälsningen visste hon att personerna i gruppen, och personen som utförde gesten, att hon var judinna eftersom hon hade berättat det första dagen på gymnasiet. Men Eleonora visste inte hur hon där och då skulle hantera situationen, hur hon skulle reagera eller om hon skulle säga något. I slutändan blev det så att hon bara stod och stirrade på killen som hade gjort det. Efter ett ögonblick upptäckte han det och Eleonora upplevde att han blev förlägen och tyckte sig märka att han skämdes och insåg vad han gjort. Han började stammande be om hennes förlåtelse för att ursäktas och släta över sitt beteende.

Eleonora anser att hon, och hennes judiska kompisar, har levt i en skyddad miljö då de gått i judiska skolor under hela uppväxten och därmed skyddats från olika former av kränkande handlingar och antisemitiska yttringar under sin skolgång fram till i gymnasiet. Denna händelse har dock etsat sig fast i hennes minne samtidigt som hon menar att hon inte kommer ihåg så mycket mer av händelsen mer än att hon blev less och någonstans hoppades att klasskamraternas vetskap om hennes tillhörighet ska hindra dem från att agera på detta sätt och hindra dem från att bära på och ge uttryck för antisemitiska eller rasistiska värderingar och handlingar.

Alla förhåller sig inte på samma sätt till öppenhet kring sin judiska tillhörighet såsom Eleonora har gjort. Lea är en av forskningsdeltagarna som är restriktiv med var och till vem hon berättar om sin etnicitet. Lea håller sin tillhörighet och identitet som Tredje generationens överlevande mer för sig själv just för att hon inte riktigt vet vilken typ av reaktion som kommer, eller om det över huvud taget kommer någon reaktion. Det avvaktande förhållningssättet bidrar till en försiktighet som Lea, under en intervju den 10 april 2013, menar är något som

kan vara generellt för fler medlemmar i den Judiska församlingen, överlevandegenerationen och deras anhöriga:

”Lea: Jag tror också att det har varit den judiska gruppens förhållningssätt. Det har ju hetat den Mosaiska församlingen. Man har inte velat liksom. Vi sköter vårt och ute i samhället så har man varit lite inkognito. Man ska inte skylta med att man varit jude. Man ska anpassa sig till samhället och så och inte vara till besvär. Lite så upplever jag att det har varit. I alla fall min morfars generation, min mammas generation också. Det har varit lite det förhållningssättet. Man har varit rädd för att sticka ut av naturliga anledningar. Min morfar var inte så sugen på att sätta på sig judemössan när han kom till Sverige. Så vi har kanske inte varit så stridbara liksom på olika sätt utan man har fixat och joxat på sin egen hand för att få ihop det.”.

Lea menar att hon alltid är ytterst medveten om när hon tar steget och blir offentlig med sin tillhörighet. Hon menar också att hon följer i den tradition som tidigare generationer har anammat. Det är, enligt Lea, en försiktighet som har präglat den Judiska församlingens medlemmar och som baserats på en strategi av att förhålla sig till en potentiell fara. Den här känslan av att vilja vara försiktig med att berätta för sin omgivning vem man egentligen är delar Lea med en av de andra forskningsdeltagarna, Jimmy som berättar om en liknande inställning.

Jimmy menar att han älskar att vara jude, hans egen formulering under en intervju den 20 maj 2013, men han är samtidigt medveten om att han är selektiv när det gäller att berätta om sin etniska tillhörighet. Varje gång han hamnar i ett sammanhang, under sina studier, på praktik- och arbetsplatser och i okända sociala omgivningar, så får han ofta frågan var han kommer ifrån. Han svarar alltid att han kommer från Sverige och undanhåller allt som oftast att han är jude. Han känner sig ständigt medveten om att han väljer om han vill ta steget och berätta att han är jude trots att han också känner sig verkligen stolt över sin judiska tillhörighet. Jimmy menar att han aldrig vet hur det ska uppfattas och var det landar. Han vet heller inte, om han bestämmer sig för att berätta, vad personen som får kunskap om det uppfattar eller bär på för föreställningar om judar och judiskt liv. Medvetenheten om detta gör honom restriktiv samtidigt som han också vet att hans erfarenheter, som bottnas i det arbete han utför inom den Judiska församlingens ramar, skulle förstärka exempelvis hans meritförteckning. Han vet att vissa av de ideella uppdrag han har skulle påverka och gagna hans möjligheter när han söker jobb men han undviker allt som oftast ändå att framhålla dessa. Jimmy är dock medveten om att han i jobbsammanhang kommer att behöva söka ledigt under dagar då man i vanliga fall, i majoritetssamhällets kontext, inte behöver vara ledig vilket också kan och kommer att vara med och påverka synliggörandet av hans judiska identitet. Jimmy känner sig kluven inför

dessa utmaningar. Något senare förtydligar Jimmy, under en intervju den 11 september 2013, att han väljer att inte gå med kippa när han vistas utomhus eftersom han upplever den rådande, antisemitiska situationen i Stockholm som hotfull och att han alltid har i bakhuvudet att han måste vara uppmärksam på och försiktig i den miljö han befinner sig.

I resonemangen kring den samtida antisemitismen, och Jimmys ställningstaganden i samband med denna, lyfter han också fram de historiska dimensionerna som han menar alltid finns med och påverkar honom. Ur ett historiskt perspektiv vet Jimmy att judar inte bara blev förföljda under Andra världskriget utan att det har skett kontinuerligt under historiens gång. Jimmy kan berätta att delar av hans familj var tvungna att fly under 1800-talets början när man genomförde pogromer i de områden som i dag är Litauen och det var därifrån några av hans släktingar kom till Sverige. I ett samtida Stockholm menar han att han måste vara uppmärksam på den miljö han befinner sig i, precis som hans förfäder i 1800-talets Litauen eller hans morföräldrar under nazisternas regim i mitten av 1900-talet. När vi ses den 2 december 2013, för att genomföra ytterligare en intervju, har Jimmy reflekterat vidare kring denna fråga och utvecklar sitt resonemang då han har omvärderat några av sina tidigare ställningstaganden. Han förtydligar att hans avvaktande inställning grundar sig i att han aldrig vet vilka reaktioner man kan få när man berättar om sin judiska tillhörighet och att det handlar om att man ofta försöker gardera sig mot tänkbara reaktioner. Jimmy vill förtydliga att det inte handlar om att han inte är stolt över att vara jude och något inom honom får honom att känna att han måste stå för den han är. Han konkluderar resonemanget med att säga att han iakttar vilka strömningar som finns i samhället och konstaterar, med referens till den samtida situationen: "antisemitismen behöver inte judar för att finnas, antisemitismen behöver antisemiter". Jimmy menar att om han inte själv får gå ut och säga vem han är så kommer antisemiten få värdera och definiera vad en jude är eller inte är. Av den anledningen vill han vara öppen med sin identitet. Alla de fördomar som finns får stå för sig själva och han kan inte leva efter det eller styras av det. Jimmy känner att han vill definiera sig själv och att han inte vill att antisemiten ska göra det åt honom. Han avslutar resonemanget med att konstatera att det kommer att finnas sammanhang där han är restriktiv men han inte tänker låta sig kvävas av det.

Delar av det som Jimmy tog upp och diskuterade under intervjuerna handlade om hans strategier för att förhålla sig till en potentiell antisemitism och det rådande klimatet i Stockholm så som han uppfattar och tolkar det. Men han bär också på en bild av hur hans förfäder plågades av de antisemitiska våldsdåd som präglade deras historia vilket framkommer under intervjuerna. Det här är också

något som Deborah lyfter fram då hon menar att man inom den Judiska församlingen i Stockholm är påverkade av det historiska sammanhanget och hur detta influerar judars val av att offentliggöra sin judiska identitet. Hon menar, under en intervju den 14 februari 2013, att det är en stor del av den samtida judiska gruppen i Stockholm som är överlevande efter Förintelsen och de har varit, och är fortfarande, försiktiga med att prata om sin bakgrund eller judiska tillhörighet. Deborah menar att detta också kan ha färgat av sig på de överlevandes barn och barnbarn. Rädslan för att berätta är också något som Lea behandlar under en intervju den 10 april 2013 då hon också menar att rädslan är överförd från överlevandegenerationen till de efterkommande. Men hon bär också på en ängslan inför hur omgivning ska uppfatta, kommentera och förhålla sig:

Lea (L): Nej. Och det tror jag också bottnar i en rädsla för många, att man vill inte.... Och det gör jag inte heller, säger till vem som helst att jag är jude liksom.

Anna (A): Du gör inte det?

L: Nej, inte om jag inte tycker att det är relevant. Alltså, det är inte så att jag håller inne på det. Är det i ett sammanhang där det är av intresse och är relevant så säger jag det ju men.... det är alltid en tanke, det är aldrig så att jag gör det oreflekterat. Jag tänker alltid så här, att nu säger jag här, nu, okej, nu säger jag det. Det är inte så här att "Jag bor i förorten X. Jag är jude." Det är inte samma sak.

A: Det är olika nivåer.

L: Ja, det är olika nivåer för mig.

A: Och vad handlar det om tror du? Det är ingen annan som har kommit in på det. Jag har samma standardfrågor men ingen annan har kommit in på det ännu. Så vad handlar det om?

L: Det handlar ju dels om att jag inte vill bli etiketterad, så, dels, jag vet inte. Och sen så. Ibland kan det handla om en viss rädsla. Liksom. I vissa sammanhang. Man vet inte hur folk är. Man vet inte. Hur dom uppfattar hur det är att vara jude. Och så kommer de, och så kan de börja undra över Israel och Palestinakonflikten. Alltså, det kan komma massa saker liksom så. Att. Det handlar också om vad jag lägger in i hur mottagaren uppfattar det. Det är inte alltid helt naturligt vem man säger det till också. Ibland är det, jaha, så då firar du chanukka snart, ibland blir jag förvånad över vad de kan, och då blir jag så här men shit. Medan ibland så blir folk bara "jaha" och man vet inte riktigt vad man ska säga eller liksom så just för att kunskapen är ibland ganska dålig."

Här framhåller forskningsdeltagarna att de historiska dimensionerna och de överlevande far- och morföräldrarnas upplevelser och minnen av nazisternas antisemitism, och tidigare former för pogromer och judehat, påverkar dagens förhållningssätt för den judiska gruppen och deras möjligheter till och vilja att leva

ett öppet, judiskt liv i Stockholm 2013 samtidigt som de upplever ett potentiellt hot.

En gemensam nämnare för forskningsdeltagarna är att alla har reflektioner och tankar kring latent och manifest antisemitism därför att den är en allestädes närvarande parameter för den grupp som identifierar sig som Tredje generationens överlevande i Stockholm. De egna erfarenheterna och familjehistorierna vävs samman och formar den tredje generationen. Men tankegodset drabbar inte bara de enskilda individerna utan också judiska institutioner vilket nästa del ska beröra.

Påverkan på institutionerna

Empirin har synliggjort hur både individer och institutioner påverkas av en samtida antisemitism. Under 2013 genomförde jag en intervju med en representant från den Judiska församlingen som kunde berätta om hur man på ett organisatoriskt plan förhåller sig till ett potentiellt och faktiskt hat och hot. Jag fick också själv erfarenhet av detta under året då jag regelbundet besökte Stora Synagogan i Stockholm för att delta i shabbesgudstjänsterna och fick förhålla mig till säkerhetsarrangemangen. Under 2014 utsattes en högstadieskola i centrala Stockholm, vilken har en judisk inriktning, för en antisemitisk attack och jag genomförde, kort efter skadegörelsen, en intervju med en av företrädarna för skolan. Dessa exempel belyser i vilken omfattning och på vilket sätt antisemitismen gestaltas, uppfattas och påverkar det judiska livet som levs i Stockholm ur ett institutionellt perspektiv.

Den Judiska församlingen i Stockholm är den största judiska församlingen i Sverige. Den har några tusen medlemmar och bedriver ett rikt och aktivt både religiöst och kulturellt liv. Som jag har nämnt tidigare är fokus för arbetet inom församlingen bland annat att jobba med utbildningsfrågor för barn och ungdomar samt sociala aktiviteter för de äldre. Det handlar också om att värna om och bevara judiska traditioner samt att driva, exempelvis, en helårsverksamhet på en församlingsgård utanför Stockholm, där man har sommarverksamhet för de yngre församlingsmedlemmarna samt pensionärs- och familjeträffar på våarna och höstarna.

En av de personer, Lena, som jag har intervjuat hade under 2013 en framträdande roll i församlingen. Lena har valt att inte vara anonym i undersökningen. Hon har kunskap om, och nära insyn i dess arbete och institutioner. I hennes roll inom församlingen fungerar hon som talesperson och

representant för församlingens medlemmar gentemot olika typer av svenska politiska institutioner och myndigheter. Hon identifierar sig inte som Tredje generationens överlevande därför att hon helt enkelt inte är det. Men hon definierar sig som andra generationens överlevande och hennes pappa samt svärföräldrar är överlevande. Hennes egna barn identifierar sig som Tredje generationens överlevande. Frågorna jag ställde under intervjun handlade primärt om församlingens organisation, säkerhetsläget för judar i Stockholm, antisemitism och tankar kring begreppet Tredje generationens överlevande. Under intervjun med Lena kom det fram att judiska institutionerna är utsatta för både manifest och latent antisemitism och den kommande delen belyser hur den Judiska församlingen bemöter och hanterar detta på en institutionell nivå.

I den djupintervju jag genomförde med Lena, den 13 mars 2013, berättade hon att många av de judiska institutionerna skyddas av den svenska polisen och olika typer av säkerhetsarrangemang. Församlingen är tvungen att ständigt relatera till och hantera de uttryck för potentiell och reell manifest antisemitism. Det här påverkar det totala säkerhetsläget för samtliga judiska institutioner i Stockholm oavsett dess inriktning: idrottsföreningar, kolloverksamheten, kulturevenemang i församlingshuset, de pedagogiska institutionerna bara för att nämna några. En av de institutionerna som Lena hämtar sitt exempel från är en av de judiska skolorna i Stockholm och hon berättade hur församlingen hanterar den antisemitiska verkligheten och hotbilden:

”Jag brukar säga så här när vi har uppvaktat myndigheterna och berättat om hur det är att leva som jude i Sverige och brukar då göra en liknelse, bara för att man ska förstå vilken verklighet vi lever i.

När barnen kommer till skolan på mornarna och det står en polisbil där då tycker de att Gud vad skönt, åh vad skönt, allt är som vanligt, föräldrarna, alla känner sig lugna och nöjda och man känner att man går till skolan och man vet att polisen står där ute och det är lugnt. Dom dagar när polisen av något skäl inte står där, eller om man har en, som man säger, omålad bil, du vet, en civil bil istället för en målad polisbil då undrar alla: vad är det som har hänt? Polisen är inte här. Vi lever med en fullständigt omvänd bild av verkligheten. Därför att om du skulle se en polisbil utanför dina barns skola skulle du undra: Gud vad är det som har hänt. När vi ser en polisbil vet vi att allt är som normalt. Och det är den verklighet vi lever med.”

Jag frågade henne vad hon tycker om att judiska skolbarn lever under ständig bevakning och hon svarade:

”Jag tycker naturligtvis att det är fullständigt absurt att vi år 2013, i modern tid, i Sverige, i dag ska behöva ha extra bevakning på alla judiska institutioner därför att det är människor som helst av allt vill se oss döda. Och det är helt absurt,

helt absurt. Och det är ingenting som tyder på att det här klimatet kommer att mattas av utan vi ser ett ökat hat. Det är märkligt. Vi lär oss leva med det men vi lär ju oss aldrig att acceptera det. Och det ska vi ju heller inte.”

Det här utdraget från intervjun visar hur den Judiska församlingen bemöter och hanterar den hotbild som är deras verklighet. De har, förutom ett statligt skydd, en egen säkerhetsavdelning som hanterar säkerhetsläget kring alla judiska institutioner i Stockholm. Detta finansieras dels genom egna medel och dels genom statsbidrag. När vi diskuterar de ekonomiska aspekterna av säkerhetsarrangemangen framkommer det att Lena känner frustration över att det är så mycket av församlingens medel som läggs på säkerhetsfrågan istället för att satsa dem på annat som känns mer angeläget såsom de äldre, verksamheten för barnen och utbildning för ungdomarna. Men säkerhetsåtgärderna och säkerhetsarrangemangen är massiva och alltid närvarande därför att de är nödvändiga och man är tvungen att avsätta medel till detta.

Säkerhetsåtgärderna är ständigt närvarande för de judiska institutionerna och ändå är det människor i det svenska samhället som når fram och genomför antisemitiska attacker på institutionerna vilket en av de judiska högstadieskolorna i Stockholm fick uppleva. Attacken mot skolan handlade om att någon eller några, i skydd av mörkret nattetid, sprayade skällsord såsom ”judesvin” och ”judeäckel” och hakkors på skolbyggnadens hela baksida. På högstadieskolan, som ligger centralt inne i Stockholm, går sammanlagt 800 elever där några av klasserna har musikprofil och några av klasserna har judisk profil med fördjupade studier i hebreiska och studier i det judiska folkets historia samt nutida tillvaro, tro och religiös praktik. Skolan hade under 2014 en ledning som bestod av en rektor och tre biträdande rektorer samt 70 undervisande lärare och 20 personer inom andra områden såsom exempelvis elevhälsa och bibliotek.

Den 2 juni 2014 genomförde jag en intervju med en av företrädarna för skolan, Berith, och vi diskuterade den antisemitiska attacken som hade skett några månader innan. Berith har själv valt att inte vara anonym i detta sammanhang. De frågor som jag hade förberett fokuserade i huvudsak på Beriths upplevelse av det som skett, de juridiska konsekvenserna av det inträffade, hur personal, elever och föräldrar reagerat samt hur man tog sig an och hanterade värdegrundsfrågorna efter förloppet. Händelsen fick ett betydande genomslag i massmedia och på sociala medier. Jag valde därför medvetet att inte kontakta Berith i direkt anslutning till händelsen då jag bedömde det som osannolikt att hon skulle ha tid att prata med en forskare i det mest akuta skedet efter det inträffade. Det hade alltså gått cirka tre månader mellan händelsen och intervjun.

Berith beskrev händelseförloppet i samband med attacken och berättade att hon tidigt på morgonen blev uppringd av en medarbetare som informerade om att det

hade skett en skadegörelse på skolbyggnaden. Medarbetaren uttryckte sin avsky och chock över skadegörelsen och sa till Berith att Berith skulle förbereda sig på det värsta innan hon kom till skolan. Ändå menade hon att hon blev chockerad då hon såg skadegörelse eftersom fasaden på baksidan av skolan var täckt med ljusblå och ljusrosa hakkors och glåpord. Hon begrep omedelbart att det var en antisemitisk attack mot skolan och mot dess judiska elever. Berith ansåg initialt att hennes primära uppgift i ett inledande skede blev att ha fullt fokus på att skapa en fungerande och säker skolmiljö för eleverna på skolan och att omedelbart skapa fungerande rutiner. Målet var att så fort som möjligt få till ett sådant lugn på skolan att man kunde genomföra ordinarie lektioner. Samtidigt blev några av eleverna så chockerade och upprörda av det inträffade att de inte kunde tänka sig att vara kvar på skolan utan bestämde sig för att istället vara i sina hem. Hon försökte inte hindra elevernas att åka hem men hon försökte så snabbt som möjligt att möjliggöra en fungerande skolvardag. Hon lade också stort fokus på att informera alla elevers föräldrar samt att bearbeta händelsen med skolpersonalen. Berith sa, under intervjun, att hon primärt hade fokus på skolans 800 elever, föräldrar och personal som berördes av den antisemitiska attacken.

Parallellt med att Berith skapade rutiner på skolan i det akuta skedet hade hon ett nära samarbete med säkerhetsavdelningen i Stockholms stad för att undersöka vad som hade hänt. Man arbetade med att bearbeta och analysera säkerhetsrutinerna på skolan och närmiljön. En liknande dialog skedde med Judiska församlingens säkerhetsavdelning. Man fattade beslutet att sätta in extra säkerhetsbevakning nattetid för att hindra liknande attacker mot skolan. Händelsen polisanmäldes omgående men utredningen lades ner i brist på bevis då skolan inte hade någon kameraövervakning vid tiden för skadegörelsen och förövarna kunde verka ostörda då de befann sig i skydd av mörkret på skolbyggnadens baksida.

Ett av de förhållningssätt Berith intog var att helt ignorera massmedia. Händelsen spreds blixtnabbt på sociala medier och innan hon hade hunnit reagera hade skolan fyllts med mediafolk som alla försökte komma åt att få en intervju. Berith bestämde sig omgående för att inte prata med massmedia utan hänvisade konsekvent till Stockholms stads kommunikationsavdelning som var behjälplig under de mest intensiva och omtumlande veckorna direkt efter attacken. Under en manifestation, den 4 april 2014, vilken initierats av eleverna själva, bestämde sig dock Berith för att ge sin syn på saken. I sitt tal tog hon fasta på grundskolans läroplans uttryckliga krav på att alla, inom ramen för skolans verksamhet, ska behandlas likvärdigt. I sitt tal lyfte Berith fram skolans specifika uppdrag att skapa förutsättningar för alla elevers lika rättigheter oavsett vem eller vad man är. Hon specificerade också vad hon som företrädare för verksamheten

tycker är viktigt, det vill säga att känna gemenskap och glädje oavsett hur den enskilda elevens bakgrund ser ut. Beriths kärnuppdrag är att verka i och skapa en inkluderande skolmiljö och attacken mot skolan var chockerande och omtumlande både för henne, personalen, eleverna och föräldrarna.

Som nämns är säkerhetsarrangemangen många och omfattande kring institutionerna. Ibland når dock gärningsmän igenom skyddet. Den form för manifest antisemitism som skolan var utsatt för handlar i första hand om skadeverkan på egendom då hela skolans baksida blev nedklottrad med hakkors och glåpord men den påverkade mer än tvåtusen personer. Utöver att byggnaden skadas och personer blir kränkta skapar det också en stor turbulens inom rättsväsendet då polisen blir involverad. Det framkallar också ett massmedialt genomslag eftersom det är en antisemitisk attack mot en skola i de centrala delarna av Stockholm. Dessutom får den konsekvenser inom Stockholms stad då administrativ personal engageras i händelsen samt personer inom den Judiska församlingen. Denna enskilda attack får stora och omfattande följder på ett både institutionellt plan men, till syvende och sist, de individer som berörs.

Det bör dock påpekas att det inte är en lätt manöver att närma sig de judiska institutionerna och vem som helst kan inte ta del av, exempelvis, religiösa ceremonier vilket jag fick uppleva under det etnografiska arbetet. För mig som utomstående blev detta uppenbart varje gång jag närmade mig någon av institutionerna vid de tillfällen då jag skulle ta del av någon typ av ceremoni. Under det år som jag bedrev det etnografiska arbetet besökte jag synagogan vid flertalet tillfällen vid exempelvis ordinarie fredagsgudstjänster men även vid firande av specifika högtider, som exempelvis Simchat Tora då man firar att man läst klart Toran och kan börja läsa den från början igen, samt specifika firanden, exempelvis Bat mitzva då man firar att en flicka har nått religiös myndighetsålder. Vid alla dessa tillfällen anmälde jag mig alltid innan till församlingen eftersom man annars inte har eller kan få tillträde och fick alltid samma svar: att jag kan tillåtas eller nekas inträde om säkerhetsavdelningen gör en sådan bedömning. Proceduren var alltid snarlik och inleddes alltid av en vänlig men bestämd utfrågning om mina förehavanden och avslutades med att jag alltid blev insläppt och välkommen.

Det etnografiska materialet belyser hur manifest och latent antisemitism påverkar och hanteras av de judiska institutionerna, det svenska samhället och de enskilda individerna. Den närvarande och omfattande antisemitismen påverkar den Tredje generationen överlevandes vardag och fest. Samtidigt lever de med det närvarande minnet av överlevandegenerationens livshistorier som i mångt och mycket centreras kring Nazitysklands antisemitiska handlingar mot den judiska gruppen.

Avslutande diskussion

I december 2012 läste jag för första gången om en grupp personer som identifierade sig som Tredje generationens överlevande. Vid den tiden hade jag under flera år studerat Förintelsens historiska skeende samt arbetat med förintelseförnekande ungdomar i den svenska gymnasieskolan. Dessa två utgångspunkter fick mig att ta steget och undersöka följande frågeställningar: Hur påverkar minnet av Förintelsen och en samtida antisemitism Tredje generationens överlevandes identitetskonstruktion? Samt ytterligare två underliggande frågor: Hur förhåller sig minne och identitet till varandra för Tredje generationens överlevande? Hur påverkas den Tredje generationens överlevandes identitetskonstruktion av de judiska institutionerna?

Judars tillvaro och liv är formade av dels de vanor, traditioner och religiösa påbud som under århundraden mejslats fram och dels av de premisser som historien tvingat fram i form av pogromer, förskingring och 1900-talets folkmord. I dag lever och verkar forskningsdeltagarna ett judiskt liv utifrån sina egna premisser och livsval. Empirin kan visa att de har klara och tydliga åsikter om vad en jude är samt hur man lever ett judiskt liv även om det efterlevs på ett helt och hållet individuellt sätt. Några av dem har valt att följa en väg i livet där de fördjupar sig i studier av de religiösa texterna, är aktiva i de olika synagogorna och följer kosherreglerna till punkt och pricka. Andra har valt att engagera sig i ungdomsverksamheten, och alla dess olika typer av organisationer, samtidigt som de inte är så väl förankrade i de judiska religiösa texterna eller religiöst bevandrade. Informanterna formar sina liv utifrån den judiska livscykeln även om detta sker utifrån ett individuellt ställningstagande. De formar vidare sina liv utifrån den judiska kalendern även om också denna dimension styrs helt och hållet av de individuella behoven och livsvalen. De tar del i och följer de traditioner som de själva vill och i en omfattning som passar de enskildas behov och önskemål samtidigt som de tar del i de aktiviteter som församlingens både utåtriktade- och inåtriktade verksamhet driver. De gör sina val och fattar sina beslut inom både de institutionella ramarna och utifrån de individuella förutsättningarna och behoven. Den senmoderna reflexiva samtiden skapar möjligheter att själva välja hur den judiska tillvaron ska och kan levas på ett sätt som passar den enskilda individen.

Det finns egentligen inte någon generell bild av hur man ska eller bör leva judiskt. Det tycks handla om hur den samtida människan gestaltar sig själv på olika sätt i skilda sammanhang. I det empiriska materialet framkommer att det ständigt finns en valbarhet i hur mycket eller lite man vill följa kosherreglerna, i vilken omfattning man vill, eller inte vill, ta del av minnesceremonierna kring Förintelsens minnesdag eller om man vill, eller inte vill, delta i ett publikt och offentligt berättande om sin familjs historia. En av forskningsdeltagarna anser sig inte ens vara jude även om han identifierar sig som tillhörandes den tredje generationen. Jag menar att reflexiviteten är närvarande för forskningsdeltagarna när de identifierar sig och den livsstil de väljer. När jag granskade vilka traditioner och vanor som informanterna följde kunde det konstateras att den person som inte identifierade sig som jude inte följde påbuden, traditionerna eller de kalendariska hållpunkterna. Utöver denna dimension finns det inga uppenbara faktorer som påverkar såsom huruvida forskningsdeltagarnas föräldrar har konverterat eller inte, eller om båda är judar.

Jag menar att empirin visar att varje forskningsdeltagare själv väljer utformningen av sitt judiska liv. Men de beslut som man de facto tar formar i förlängningen en livsstil. Giddens menar att denna livsstil är kopplad till en eller flera miljöer vilka skapar förutsättningar att modellera fram och konstruera den egna identiteten i ett cykliskt förlopp (2008:104). Reflexiviteten kan ses som grundvalen för den samtida, judiska identitetskonstruktionen. Men själva identiteten, den Tredje generationens överlevande, kan dock ses som ett uttryck för den senmoderna företeelsen där en grupp människor identifierar sig utifrån en tillhörighet som vilar på en historisk, släktbaserad grund, dock inte nödvändigtvis etniskt baserad, och det är en identifikation som kommer till uttryck tillsammans med andra identitetsmarkörer såsom hur man exempelvis befinner sig i relation till sin familj, vilken yrkes- eller studietillhörighet man har eller könstillhörighet. Men samtliga deltagare i denna studie använder sig dock av identiteten och menar att den är djupt sammanflätad med de överlevandes livshistorier. Den blir en markör, och det post-postmemory som Reynolds diskuterar (2017:33), för hur barnbarnen hanterar, processar och förhåller sig till det historiska förloppet.

När det gäller just den Tredje generationens överlevande har de en familjehistoria som i mångt och mycket baseras på deras far- och morföräldrars överlevnad under Förintelsen och nazisternas antisemitiska ideologi. Det är naturligtvis så att en stark koppling och relation mellan de Förintelseöverlevande mor- och farföräldrar och deras barnbarn är en viktig komponent för att en medvetenhet och kunskap om historien ska finnas hos den tredje generationen vilket också annan aktuell forskning visar (Aarons, Berger, 2017, Reynolds, 2017, Gorrara, 2018, Mihailescu, 2018). I intervjuerna framträder en samstämmig bild

av just den personliga kopplingen mellan de överlevande och deras barnbarn som avgörande för att kunna och vilja identifiera sig som den tredje generationen och detta gäller för samtliga forskningsdeltagare. Vissa grundförutsättningar behöver därför vara närvarande för att identiteten ska vara giltig.

Identitetstillhörigheten kan möjligtvis stärkas genom att judar är identifierade av den svenska statsmakten som tillhörandes en nationell minoritet genom ett fördrag som ratificerades år 2000. En av punkterna i detta ramverk angav rätten att tillhöra en minoritet och rätten välja bort den. Minoritets- och därmed också identitetstillhörigheten blir härigenom en spegling av de nationella, politiska och institutionella ramarna och hanteras utifrån dagens självklara rättighet att förhålla sig reflexivt till denna.

Minnet av Förintelsen är en närvarande komponent i det svenska samhället och kommer till uttryck vid vissa givna hållpunkter under ett år, framförallt i samband med dess minnesdag. Behovet att minnas Förintelsen finns inte bara hos den Tredje generationens överlevande eller inom den Judiska församlingen utan också hos det officiella Sverige: representanter från dess regering, riksdag och kungahus. Genom det allmängiltiga behovet att minnas har man skapat en samhällelig samhörighet där den cykliska, rituella traditionen utgör en avgörande bärande funktion och hållpunkt.

Minnen processas och omformuleras för individer, familjer och samhället. Det finns något allmängiltigt över detta och samtidigt något specifikt judiskt som vilar på en lång, historisk tradition. När processandet av minnesbilderna från Förintelsen pågår bearbetas dels de historiska aspekterna och dels vilken bäring historierna kommer att ha i en nutid och i en framtid. Framtiden framstår som, och är naturligtvis, oviss och det finns en undran kring vad som komma skall. Resultaten från intervjuerna med forskningsdeltagarna kan visa att när de berättar om sina släktingars livshistorier, och sina egna upplevelser av både latent och manifest antisemitism (Benz, 2004:15), väver de in den tidsaxel som centreras kring en dåtid, nutid och framtid vilket vissa menar sker för att forma en struktur där man skapar och bibehåller minnet bland samhällen, grupper och individer (Halbwachs, 1992:81, Aleida Assmann, 1999:114, Jan Assmann, 2011:28). Det finns en ömsesidig dialog och diskurs mellan den judiska gruppen och det svenska majoritetssamhället vilket Halbwachs framhåller som en del av minnesskapandet. Det som sker inom familjens ramar är också något som påverkar det omgivande samhället och det kollektiva minnet (1992:81). Det här blir bland annat synligt när några från den tredje generationen berättar om de överlevandes, och de egna historierna, i gymnasieskolor runtom i Stockholm. Det blir också tydligt när Förintelsens minnesdag högtidlighålls och det muntliga traderandet tar plats i Stockholms Stora synagoga, och genomförs av de överlevande och deras familjer,

i närvaro av det svenska majoritetssamhällets representanter från det politiska och kungliga Sverige samt dess allmänhet. Det är för övrigt just minnesdagarna som står som garant för bevarandet av minnet för samhällen och individer enligt Nora (1989:12). Jag vill påstå att genom de minnesskapande strukturerna, som i mångt och mycket centreras kring den historiska, nazistiska, antisemitismen, formas dels de offentliga och dels de familjära berättelserna om Förintelsen men också de enskilda individernas identitet som Tredje generationens överlevande.

Den årligt återkommande minnesceremonin utgör grunden för de publika och specifikt judiska ritualer som omgärdar dagen och visar hur ett minne skapas och återskapas i en repetitiv cykel (se Kidron, 2010a:207). Under dagen flätas minnet, ritualen och berättandet samman i ett mönster utifrån några givna hållpunkter där både representanter från den judiska församlingen och den svenska politiska sfären håller tal. Det ska också noteras att man samtidigt väver in en religiös sorgebearbetning för de överlevande, deras familjer och anhöriga.

I det politiska talet av Stefan Löfvén fokuserar han på tre delar, dels ett tillbakablickande på det historiska skeendet där han i sitt tal från 2013 berättar om hur han besökte Barnens minnesplats på förintelsemuseet Yad Vashem i Israel och lyfter därmed fram det historiska skeendet ur barnens perspektiv. I talet från 2015 skapar han en historisk återblick till hur massmördandet tog form i Auschwitz-Birkenau och vad som hände när det ändrade karaktär år 1941 och det renodlade industriella skeendet inträdde. Dels gör Löfvén ett nedslag i samtiden och diskuterar den utbredda antisemitismen och hur den tar form i Europa. Dels gör han ett nedslag i hur Sverige och dess invånare bör och kan agera i en framtid där han identifierar och lyfter fram sin politiska ambition och vilka politiska initiativ han har tagit för att häva antisemitismens utbredning. I båda sina tal uppmanar han samtliga åhörare att minnas eftersom, som han säger, det är mänsklighetens ansvar. Den judiska församlingens ordförande gör liknande nedslag i det historiska förloppet och skeendet i Auschwitz för att därefter prata om hur det är att vara jude i en samtid i Stockholm. Hon lyfter fram det faktum att judar återigen, år 2014 och 2015, blir mördade på Europas gator just för att de är judar. Därefter för ordföranden fram en vision om vad man från församlingens sida förväntar sig och kräver av majoritetssamhället i en framtid. Men ordföranden vänder sig också till och tilltalar de närvarande politikerna och uppmanar dem att verka för ett Sverige där alla kan leva i trygghet och säkerhet.

Posner-Körösis och Löfvéns tal gör nedslag i de tre tidsaxlarna; dåtiden, nutiden och framtiden, där Förintelsen och antisemitismen blir den röda tråden genom tiden. En slutsats som kan dras utifrån materialet är att när en representant från den Judiska församlingens styrande organ, i form av dess ordförande, och den svenska statsministern lyfts fram för att hålla anföranden får konstruktionen av

minneskulturen kring Förintelsen en officiell, politisk prägel som har bäring på ett både övergripande, samhälleligt plan men också på den specifika minoritetsgruppens utformning av minnesskapandet. Det skapas en politisk och publik legitimitet genom statsministerns närvaro och en tydlig koppling till majoritetssamhället och dess ansvar för att bibehålla minnet. Statsministern och ordförandens gemensamma ambition utgör en samlande enhet vilket ger tyngd åt ceremonin och förstärks genom kungligheternas närvaro och de kan förstås som symboler för kontinuitet genom den svenska historien. Posner-Körösis och Löfvéns tal blir en del av ett ritualiserande av en minnestradition utifrån ett politiskt perspektiv där minoritetsgruppen och majoritetssamhället definierar rättigheter, skyldigheter samt tillhörighet och utanförskap genom ritualerna, symbolhandlingarna och talen.

Under minnesdagen den 27 januari söker det offentliga Sverige och den Judiska församlingen svaret i en meningslöshet och i en brutal historia. Här skiljer sig Posner-Körösi och Löfvéns deltagande åt. Posner-Körösi håller sina tal i egenskap av ordförande och den positionens förmåga att förtydliga minoritetsgruppens rättigheter visavi majoritetssamhället samtidigt gör hon också det i egenskap av att tillhöra en överlevandefamilj. Hon ingår därmed också i ett traditionellt judiskt minnesskapande. Men Löfvén gör det av helt andra anledningar. Han håller sitt tal av politiska skäl för att markera avstånd till det förgångna och visa politiskt initiativ att stoppa en samtida antisemitism. Han framställer sig som ”vän” med den judiska minoriteten till skillnad från hur det såg ut historiskt.

Sverige har inte många fysiska fotspår av Förintelsen men ratificerandet av ramkonventionen innebär ett politiskt ställningstagande för den judiska minoritetsgruppen och dess historia som kanske vilar på de svenska politiska, historiska spåren under 1930-talets exkluderande lagstiftning specifikt riktad mot den judiska gruppen. I förlängningen kan minoritetsstatusen, i kombination med ramkonventionen, vara det som faktiskt förändrat tillvaron på ett politiskt plan för den judiska gruppen. Som ett resultat av detta, anser jag, blir identitetskonstruktionen, i alla fall en del av den, en spegel av ett politiskt sammanhang i kombination med självbiografin som Giddens nämner (2008:23). Studien kan visa att när den politiska och privata gestaltningen av konstruktionen blir allra tydligast är när man högtidlighåller minnet av Förintelsen den 27 januari. När processandet sker kan man förstå det som att berättelserna blir en politisk manifestation och seger över antisemitismen och förtrycket. Man kan föreställa sig att Göran Perssons agerande under 1990-talet, då han initierade bildandet av myndigheten Forum för Levande Historia och initierade högtidlighållandet av befrielsen av Auschwitz-Birkenau i form av en minnesdag över Förintelsen (Bruchfeld, 2008:32), ingår i just en politisk manifestation. Göran Perssons

initiativ har i mångt och mycket påverkat ett svenskt politiskt och publikt offentliggörande av berättelserna från Förintelsen och därmed också bidragit till en mytologisering av det historiska skeendet. Samtidigt som Göran Perssons parti var i regeringsposition under 1930-talet och styrde Sveriges lagstiftning som konsekvent hindrade ett judiskt undsättande och en möjlighet till invandring (Åmark, 2007:57, Åmark, 2011:486). När det historiska skeendet ska studeras och förstås, vilket Göran Persson också tog initiativ till under 1990-talet (Åmark, 2011:11), kan man förstå själva forskningsinitiativet som en både frälsnings- och reningsprocess. Offentliggörandet av berättelserna om Förintelsen kan ses som en politisk manifestation där den Tredje Generationen blir en politisk pusselbit i de offentliga sammanhangen men också som en samhällelig mytologisering av det historiska skeendet. Det handlar i grund och botten om vad mänskligheten kan lära sig av den historiska epoken.

En konklusion som kan dras utifrån empirin är att man kan förstå det som att det specifika datumet har formats till att bli symbolen för befrielse från nazisternas brutalitet samt den definitiva början på slutet på kampen mellan demokrati och diktatur, mellan de allierade styrkorna och den kapitulerande nazityska statsmakten. När Göran Persson tog initiativ till att högtidlighålla minnet av Förintelsen på just denna dag kan man tolka det som en önskan att distansera sig från det förflutna och symboliskt sälla sig till den sida som kämpade för de värderingar som varje sann demokrati vill gestalta. Han har som ambition att, genom sitt ledarskap, synliggöra hur nationen ska och kan uppfattas. När företrädare från både det svenska kungahuset, regeringen och riksdagen samlas tillsammans med de överlevande och deras familjer i Stockholms Stora synagoga för att minnas, inom ramen för en ritualiserad ceremoni, kan man hävda att de gör det i en anda av att levandegöra en politisk idé och ambition. Det är möjligt att det är så att kungligheter och politiker deltar under dagen för att synliggöra och förkroppsliga vilka värderingar som är centrala både ur ett politiskt, nationellt perspektiv, men också enskilt och individuellt. Samtidigt har personer som identifierar sig som Tredje generationens överlevande trätt fram med sin identitet just denna dag och ses, för vissa, som de som nu ska förvalta och berätta om minnet av Förintelsens fasor. Några personer som identifierar sig som Tredje generationens överlevande har bestämt sig för att berätta om sina mor- och farföräldrars livshistorier och de blir därigenom vittnenas vittnen, ett begrepp lånat av Feldman (2010:257) som också Kverndokk använder (2007:92). Deras identitet blir därmed också en viktig komponent i den samtida, publika och offentliga diskussionen om Förintelsen i Sverige. Identiteten spelar roll, fyller en funktion och blir, några gånger per år, en del av det offentliga samtalet och det offentliga Sverige.

Studien kan också visa att Peter Wolodarski, Dagens Nyheter, Micael Bindefeld, Teater Galeasen och Liljevalchs konsthall på samma sätt är aktörer i traditionen att minnas Förintelsen. Genom sitt agerande, engagemang och deltagande är de tillsammans med och skapar en berättelse som centreras kring vad som historiskt pågick under nazisternas maktutövande och Förintelsens förlopp, vad som sker i en samtid och formulerar sig kring vad som kan hända i en framtid. De blir, på samma sätt som Posner-Körösi och Löfvén, medverkanden i det minnesskapandet som utmärker hur samhällen, och dess politiska och kulturella institutioner, bibehåller och reproducerar minnet.

Parallellt med att det pågår en minnesreproduktion inom minoritetsgruppen och av representanter från majoritetssamhället innefattar också Förintelsens minnesdag en sorgebearbetning eftersom många av de närvarande under ceremonin har släktingar som mördades. Enligt Jan Assmann kan ett bevarande av minnet av släktingarna innebära en känsla av att de inte ska ha dött förgäves (2006:21). Här spelar minnesceremonin en viktig roll för att, som Ricoeur menar, visa respekt inför det förgångna och att påvisa att det inträffade de facto skett (2005:59) och fungerar som en kamp mot glömskan (Ibid:68). Webber för ett liknande resonemang som direkt fokuserar på den judiska traditionen och menar att minnets funktion är att skapa någon form för mening i den brutala historien. Strategin för att göra detta är helt enkelt åminnelsen (2007:75).

Den Tredje generationen överlevande ingår i högtidlighållandet av minnet av Förintelsen som aktörer, iakttagare och deltagare och levandegör en produktion och reproduktion av minnet inom familjen men också i den judiska gruppen. Utifrån empirin kan man urskilja tre teman som berör hur just det individuella minnet produceras och reproduceras:

- en judisk minnestradition
- mytologiska inslag i berättandet
- minnets betydelse för identiteten

Den första, den judiska minnestraditionen, är ett återkommande tema i empirin vilket synliggör att det pågår en familjär, släktbaserad berättelse om Förintelsen. Flera av forskningsdeltagarna har återkommit till att de bär på en känsla av att alltid ha vetat om och känt till vad som hände med deras mor- och farföräldrar samt haft kunskap och kännedom om epoken. Forskningsdeltagare har under intervjuerna bekräftat att de haft många samtal med de överlevande under uppväxtåren, men också som vuxna, där mycket av samtalen har cirkulerat kring erfarenheter, episoder, detaljer och specifika händelser. Undersökningen visar att det har pågått ett samtal och en minnenas överföring mellan generationerna och

kanske kan man förstå det så att det handlar om att erfarenheterna från Förintelsen inte ska gå förlorade vilket också Reynolds forskning om det tredje generationen visar (2017:28). De teorier som diskuterats rörande minnets funktion berör just detta. Webber framhåller vikten av att minnas och dess påverkan på självet för att skapa en känsla av både "continuity and consistency" (2007:74) men också för att skapa någon mening i det historiska skeendets vansinne (Ibid:75) vilket också den tredje generationens erfarenheter från resor till Polen vittnar om när de inser vad som egentligen skett i samband med det historiska förloppet. Samtidigt menar Webber också att minnesskapandet är en religiös plikt (2007:75) som skapades i samband med pesachfirandet vilket bibehållits sedan dess (Ibid:80) och Jan Assmann kan i sin forskning visa att den judiska minnestraditionen skapades just under flykten från Egypten (2006:19). Studien visar att det i dag har skett en förflyttning från den religiösa plikten, som få av forskningsdeltagarna har kunskap om, till att ha transformerats mer till en kulturell företeelse inom familjerna men också i ett publikt sammanhang. Några av forskningsdeltagarna ifrågasätter dock det publika högtidlighållandet och menar att det transformerats till en högtid med en religiös ton vilket de inte är bekväma med. Några av dem framhåller att de tycker att hela begivenheten har fått en jippoliknande ansats och kallar det för "Förintelsefestival".

De återkommande samtalen mellan generationerna skapar förutsättningar för ett kulturellt minnesskapande. Empirin synliggör också att det finns en vana hos de överlevande, och deras familjer, att nämna de som förintades med namn och detta sker också under ceremonin i synagogan i samband med minnesdagen men också under helt vanliga samtal mellan de överlevande och deras barnbarn. De vittnar exempelvis om att de ständigt återkommer till och repeterar sina förintade familjemedlemmars namn. Assmann menar att den vanan och traditionen handlar om att befästa att de som mördats under Förintelsen inte har levt förgäves samtidigt som det ingår i en sorgebearbetning efter förlusten av människor som man aldrig fått lov att möta (2006:21). Micha Balf har visat hur viktigt det har varit för överlevandefamiljerna i kibbutzer i Israel att skriva upp sina anförvantes namn i både böcker och på stenar för att på detta sätt bekräfta att de har existerat och att deras minne bevaras (2012:172). Paul Ricoeur tolkar denna minnestradition som ett sätt för människan att skapa "trohet mot det förgångna" och för att synliggöra att något faktiskt skett (2005:59) även om allt som berättas inte nödvändigtvis behöver vara historiskt korrekt återgivet.

Det andra temat, det mytologiska berättandet, kan utläsas av intervjuerna där det berättande som träder fram i empirin formuleras utifrån en mytologisk struktur. Studien kan belysa att när minnet processas av de överlevande, deras barn och barnbarn, görs det utifrån ett regelbundet mönster: berättelserna börjar

med vad som hände under Förintelsen och kan inledas med hur det var när de överlevande ankom till Birkenau eller vad som skedde när de flydde från dödsmarschen eller sin hemby eller någon liknande minnesbild som är förankrad i det historiska skeendet under förföljelsen av judar runtom i Europa. Därefter formuleras en beskrivning av hur livet och tillvaron tedde sig under livet i lägren och flera av forskningsdeltagarna kan exempelvis exakt återge vad som skedde vid vissa givna situationer och förlopp, exempelvis vid ankomsten till Birkenau och mötet med Mengele. Men berättelserna cirkulerar inte bara kring den misär som de överlevande utsattes för utan det framhålls samtidigt också goda aspekter av händelserna: när de överlevande blev räddade och fick komma till freden och friheten i Sverige där de fick vård och mat. Dessa komponenter ingår i berättelsen som det som symboliserar det goda. Men berättelserna om befrielsen från fångenskapen kan också återges som ganska besvärlig även om friheten naturligtvis var livsavgörande. Den tredje generationens berättelser handlar om att de överlevande skulle fortsätta att orka överleva i en tillvaro som var fylld av utmaningar och umbäranden i Sverige då de skulle skapa en helt ny tillvaro i ett helt nytt land. Berättelserna centreras också kring livet för de överlevanden som inte satt i koncentrationsläger utan som levde ett liv som gick ut på att hålla sig undan nazisternas härjningar. Informanterna kan berätta om de överlevandes flykt samtidigt som det pågick en likvideringen av de kvarvarande släktingarna i hembyarna. När den tredje generationen återger sina mor- och farföräldrars tillvaro tydliggörs ett berättande som centreras kring ytterligheter och man kan identifiera några skilda motsatser:

- livet före och livet under Förintelsen
- livet i koncentrationsläger och befrielsen
- livet på flykt och vägen mot frihet
- livet i koncentrationsläger och livet i frihet

Slutsatsen är att det finns utmärkande drag i tredje generationens berättelser som tangerar mytens struktur. En komponent i detta återfinns i den polarisering som Kingsepp menar utgör en aspekt av myten (2012:15) och som skapar spänning och dynamik. I berättandet vävs det faktiska historiska skeendet med mytologiska drag. En av de komponenterna är när den tredje generationen, i sitt berättande, formulerar sig kring mytologiska arketyper och symboler (Kingsepp, 2008:63). När de berättar mor- och farföräldrarnas historia framhåller de, naturligtvis, dem konsekvent som de goda i tillvaron som klarar sig igenom extrema förhållanden och de återkommer ständigt till vilken beundran och kärlek de hyser för dem. I berättandet framhåller de också de umbäranden som de överlevande utsattes för,

hur livet gick från frihet till ofrihet, hur tillfångatagandet skedde, om livet i Auschwitz, hur det kändes när de skulle separeras från sina släktingar innan släktingarna fördes till gaskamrarna, hur de upplevde mötet med Mengele, vad som skedde under dödsmarschen och vad som hände under flykten. Man kan förstå av deras berättelser att mor- och farföräldrarna gestaltas som de goda och symboliserar därmed de mytologiska arketyper i kontrast till förövarna, ofriheten och misären vilket symboliserade det onda. I deras berättande återfinns alltså både de arketyper och polarisering som Kingsepp diskuterar (2012:15). Nylund Skog menar att just Mengele är vanligt förekommande som mytologisk karaktär i Förintelseberättelserna (2010:40). I barnbarnens framställningar formulerar de sig kring mytologiska arketyper, i kombination med en spänningsskapande polarisering, och i det muntliga traderandet får berättelserna därmed mytiska drag.

Man kan se de överlevandes och barnbarnens relation, och berättande, som att det har skett en överföring "transference" av traumat mellan generationerna (Ofer, 2004:105). Men man kan också tolka traderandet som ett återgivande av en mytisk händelse, när det formuleras utifrån specifika aspekter såsom arketyper, symboler och en polarisering, som vittnesmål och, enligt Lévi-Strauss, som försök att förstå och tolka människans och samhällets historia (1983:33). Man kan dra slutsatsen att den tredje generationens berättande och processande är ett sätt att skapa mening och sammanhang med hjälp av mytens grundstruktur.

Det tredje temat, minnets påverkan på identiteten, blir tydligt när man analyserar minnesbilderna och historierna som den tredje generationen förvaltar och formar till egna berättelser. Det framgår att forskningsdeltagarna har olika strategier; vissa använder de överlevandes berättelser i ett publikt sammanhang där de också sätter in sig själva och sin egen historia i berättandet. En av de yngsta ägnar sig åt ett publikt berättande samt den äldsta. Båda är kvinnor. De andra vill förvalta historierna som en privat angelägenhet som synliggörs i privata sammanhang och några har gjort ett aktivt val att inte prata om det i en offentlighet. De två kvinnor som har egna barn poängterar dock att de inte pratar om Förintelsen med dem, om vad de överlevande fick utstå, eftersom de inte vill att det ska ha påverkan på deras upplevelse av det judiska och den egna judiska identiteten. Men empirin kan visa att det centrala i Förintelsehistorierna är dock att de påverkar den egna identiteten dels då de använder sig av identitetsmarkören "Tredje generationens överlevande" och därmed internaliserar överlevandet i sin egen identitet och dels då berättelserna utgör en del av den biografi som den tredje generationen formulerar sig kring. De överlevandes historier blir en del av den egna berättelsen om självet (Giddens, 2008:69) genom identifikationen med både historien och överlevandegenerationen och det överförda, egna berättandet: publikt och privat vilket formuleras i repetitiva, månatliga och årliga, cykler i

avgränsade livsstilssektorer (Ibid:104), alltså miljöer där identiteten gestaltas vilket sker i samklang med det omgivande, lilla eller stora, samhället. Friedman menar just att det centrala i identitetsskapandet är att man speglar sig i både sitt sociala och geografiska sammanhang men också i sin historia (1994:141). Det avgörande är att samtliga forskningsdeltagare menar att historierna är betydelsefulla genom den konstanta närvaro från barndomen och in i det vuxna livet. Här skiljer sig informanternas åsikter inte åt. De menar också att historierna skapar mening och lärdom som de för med sig för dem själva, för den judiska gruppen specifikt och samhället generellt.

Några av informanterna ser också sig själva som överlevande eftersom Hitlers plan var att förinta jordens alla judar. Det faktum att de lever gör dem till överlevande i förhållande till Hitlers ideologi.

En av de mest framträdande ideologiska aspekterna av den tyska nazismens var antisemitismen. Det är kring denna som de överlevandes historier centreras kring och som barnbarnen relaterar till och återberättar. Parallellt med minnena från den historiska antisemitismen är den samtida antisemitismen närvarande i det svenska samhället och i den tredje generationens liv. Antisemitism kommer till uttryck i två olika former: manifest och latent och riktas mot den judiska befolkningen och institutioner kopplade till det judiska livet. Tankekonstruktionen kommer till uttryck genom och präglas av åsikter, tankar och förhållningssätt men också som ett regelrätt, fysiskt utövande. Som jag tidigare har påvisat när jag har diskuterat Bachner (2004) och Lööws (2000, 2004, 2015) forskning så har det funnits nazistiska organisationer och politiska partier och därmed antisemitiska tendenser i Stockholm och Sverige sedan 1800-talets slut men också under efterkrigstiden, trots att man kanske skulle kunna föreställa sig att den upphörde i samband med Nazitysklands fall. Bachner menar att antisemitismen under efterkrigstiden framförallt blev tydlig under 1980-talet i samband med Libanonkriget och då blossade upp i det offentliga samtalet (2004:450). Den har därefter varit synlig och närvarande sedan dess.

I studien har jag kunnat se att en avgörande del av minnet från Förintelsen handlar om hur den nazistiska formen av antisemitism tog sig uttryck gentemot den europeiska judiska befolkningen i form av förföljelse, förnedring, folkmord och förintelse. Samtidigt bär barnbarnen till de överlevande på en egen erfarenhet av ett samtida uttryck för latent och manifest antisemitism. I det etnografiska materialet framkommer det hur antisemitismen påverkar de personer som i dag identifierar sig som Tredje generationens överlevande. Under intervjuerna med informanterna som själva upplevt en riktad antisemitism under barndomen framträder minnesbilderna från respektive persons barndom- och ungdomsupplevelser från 1980- och 1990-talet. Minnena ger en bild av hur det

var för individer med judisk identitet att växa upp under dessa decennier i närförorter till Stockholm. Det etnografiska materialet visar hur två av kvinnorna, en av de yngsta och en av dem som passerat 30-års gränsen när studien genomfördes, valde att avsluta sin skolgång i majoritetssamhällets kontext, i sina ordinarie svenska klasser och skolor, för att välja att gå det judiska alternativet. De gjorde detta val för att undkomma de antisemitiska påhoppet och trakasserierna, alltså den typ av både manifest och latent antisemitism. Dessa erfarenheter finns med i den självbiografi som forskningsdeltagarna återkommer till. I sammanhanget är det värt att notera att den svenska skolan inte förmådde att hindra trakasserierna och därmed följa de grundläggande mänskliga rättigheterna.

Under 2010-talet har antisemitism riktats mot den judiska gruppen som kollektiv och både synagogor och individer har attackerats både fysiskt och verbalt i Stockholm och ett stort antal europeiska länder. Våldet har trappats upp med dödsskjutningar av judar i både Toulouse, Köpenhamn och Paris de senaste åren. Det tycks som om den antisemitiska våldsspiralen har fått förnyad kraft och styrka i Sverige och Europa. De lever i och påverkas av ett sammanhang med våldsamma utbrott av, ibland dödlig, antisemitism. Det empiriska materialet synliggör i vilken omfattning forskningsdeltagarna blir påverkade av detta i livets både vardagliga och festliga skeenden. Det här är också något som jag har kunnat konstatera i observationer när jag tagit del av arrangemang i Stockholms Stora synagoga samt församlingshus och andra arenor för judiskt liv. Men det är ingen ny företeelse utan vilar på en tusenårig tankekonstruktion vars idéarv reproduceras i Sverige.

Empirin visar att några av forskningsdeltagarna bär på förhållningssätt och strategier för att förhålla sig till den samtida antisemitismen. Under intervjuerna lyfter forskningsdeltagarna fram en koppling mellan vad de upplever i en samtid och vad far- och morföräldrar genomlevde under Förintelsen och menar att det finns uppenbara paralleller. De konstaterar i sina resonemang, när det gällde det avvaktande förhållningssättet gentemot majoritetssamhället, att de undviker att berätta om sin etniska tillhörighet på grund av den rådande, samtida antisemitismen. Men de menar också att de undviker det eftersom de också vet att judar har en lång historia av att bli utsatta för antisemitism. När de pratade om sin egen rädsla gjorde de det i ljuset av vad deras mor- och farföräldrar blev utsatta för på 1900-talet samtidigt som de också drog paralleller till det deras förfäder blev utsatta för på 1800-talet. Samtidigt väver de in den samtida situationen. Det görs alltså nedslag i 1800-talet, 1900-talets mitt och 2000-talets början när de resonerar om hur det är att leva som jude och att vara öppen kring sin identitet och etniska tillhörighet i förhållande till majoritetssamhället och de

antisemitiska strukturer och strömningar som existerar. Här skiljer sig forskningsdeltagarnas erfarenheter åt. Två av personerna, den äldsta och yngsta kvinnan, som deltar i ett publikt samtal om Förintelsen är öppna med sin judiska tillhörighet. Tre av forskningsdeltagarna, en av de yngsta kvinnorna, en i åldern 25 – 30 som är man och en i åldern 30 – 35 som är kvinna, är inte öppna kring sin etnicitet eller restriktiv och periodvis avvaktande. Den ena personen som inte identifierar sig som jude är inte alls berörd av denna typ av ställningstagande. Det är svårt att se en bakomliggande systematik eller förklaring utan det tycks handla om ett individuellt förhållningssätt och ställningstagande.

Under intervjuerna lyfter de fram, när vi resonerade om vilka strategier de har i förhållande till öppenheten kring sin judiska identitet, de historiska kopplingarna genom att referera till hur de överlevande var försiktiga med att lyfta fram sin etniska tillhörighet när de väl kom till Sverige. De menade att deras mor- och farföräldrar kände en stark tvekan inför detta och baserade sina ställningstagande på det de själva hade fått uppleva i Europa under 1900-talets mitt. Flera av forskningsdeltagarna menar att det var många i den äldre överlevandegenerationen som bar på samma tvekan och skylde sin judiskhet när de väl etablerade sig i Sverige efter kriget. De menar att de bär på samma tveksamhet eftersom de aldrig kan förutse hur den eller de personer som de möter och pratar med om sin judiskhet möjligtvis kan reagera eller formulera sig.

För forskningsdeltagare är de överlevandes historieberättande ständigt närvarande. De återkommer gång på gång till far- och morföräldrarnas levnadsöden med anekdoter från de små byar i de östeuropeiska områden där det bodde en judisk majoritet, getton och koncentrationsläger runtom i det ockuperade Europa. De berättar också om vad som hände med de överlevandes släktingar, hur befrielsen togs emot under våren 1945 och hur omställningen till livet i Sverige förflöt för de överlevande. Berättelserna formar den bas utifrån hur minnet av Förintelsen kommer till uttryck, levandegörs och bearbetas i en samtida kontext. Här skiljer sig inte det empiriska materialet åt bland forskningsdeltagarnas utan samtliga återkommer till vad överlevandegenerationen fick utstå och synliggör detta i form av ett muntligt traderande i en publik eller privat kontext. Men den egna erfarenheten av en latent och manifest antisemitism har också betydelse. Emanuel är den enda som formar sin identitet utifrån en minnets dimension, den självbiografiska, eftersom han inte har erfarenheter av antisemitism. Man kan också se att han inte deltar i några traditioner eller ritualer som är kopplade till det judiska livet samtidigt som han har ett starkt band till sin förintelseöverlevande farmor vilket påverkar honom så pass mycket att han identifierar sig som en Tredje generationens överlevande. Men jag vill ändå mena att det är i spänningsfältet mellan minnet av de förintelseöverlevande mor- och

farföräldrarnas historia i kombination med en närvarande svensk, samtida antisemitism, som det uppstår en identifikationsprocess. Samtliga Tredje generationens överlevande har en stark och nära relation till de överlevande mor- och farföräldrarna och lyfter regelbundet fram denna i intervjuerna. De överlevande är, genom sin egen historia, med och påverkar barnbarnen till att se sig själva utifrån denna specifika och unika, historiska, dimension. Det kommer till uttryck då barnbarnen koncentrerar sitt minnesskapande kring den historiska antisemitismen och drar paralleller till den samtida antisemitismen. Det påverkar deras identitetskonstruktion och utgör en gränsdragning, eller "social boundaries" för att låna begreppet av Barth (1969:15) där familjens och den egna biografien blir de signaler som gruppen använder sig av för att markera tillhörighet samt avståndstagande (Barth, 2000:15).

Studiet av Förintelsen och dess konsekvenser domineras framförallt av historiker inom forskningsvärlden men det är socialantropologin som möjliggör en ingående förståelse och analys av samtiden och dess komplexitet då den skapar förutsättningar att studera den enskilda individen för att förstå det stora sammanhanget. Det finns i dag människor i Stockholm, och flera andra städer och länder, som identifierar sig som överlevande efter en historisk företeelse som inträffade för över 70 år sedan. I dag tycker jag att jag har en bild av hur några personer tänker kring identitetskonstruktionen samtidigt som jag har fått ta del av tankar kring hur de förhåller sig till sina familjer, vilka traditioner de följer, vad som är viktigt och oviktigt för dem, hur de tänker kring Förintelsen både som historiskt faktum men också som en närvarande aspekt i vardagen. Tredje generationens överlevande är en identitetskonstruktion som de personer som ingår i studien stundtals och i vissa sammanhang väljer att använda. Det har uppkommit i en specifik situation och kontext då det är ett resultat av en ständigt närvarande antisemitism, en tillvaro där minnet är en aktiv komponent och där Tredje generationens överlevandes berättelser fyller en funktion för både den Judiska församlingen, deras familjer och ett publikt samtal om Förintelsen. Men den kan också existera utifrån en självbiografisk dimension vilken baseras på den nära relationen som finns till de överlevande. Identiteten är en spegel av vad som händer på ett övergripande samhällsligt plan, ett makroperspektiv, men också något som gestaltar vad som sker inom den judiska gruppen och bland överlevandefamiljerna, ett mikroperspektiv vilket kan sägas vara socialantropologins kärnuppgift att belysa.

Referenser

- Aarons, V, Berger, A, L, 2017, *Third-Generation Holocaust Representation Trauma, History and Memory*, Evanston: Northwestern University Press
- Adelswärd, V, 1997, Berättelser från älgpassen Om metoder för att analysera jaktberättelsers struktur, poäng och sensmoral i (red) Hydén, M, Hydén, L-C, *Att studera berättelser Samhällsvetenskapliga och medicinska perspektiv*, Stockholm: Liber, sid. 198 – 235
- Adorján, J, 2017, *En alldeles särskild kärlek*, Stockholm: Norstedts
- Ambjörnsson, F, 2010, *I en klass för sig: genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*, Stockholm: Ordfront
- Andersson, L M, 2000, *En jude är en jude är en jude: representationer av "juden" i svensk skämtpress omkring 1900-1930*, Lund: Nordic Academic Press
- Andersson, L, M, Tydén, M, 2007, *Sverige och Nazityskland Skuldfrågor och moraldebatt*, Stockholm: Dialogos
- Andersson, L, M, Tydén, M, 2007, Historikerna och moralen i (red) Andersson, L, M, Tydén, M, 2007, *Sverige och Nazityskland Skuldfrågor och moraldebatt*, Stockholm: Dialogos, sid. 9 - 25
- Andersson, L, M, Carlsson, C, H, 2013, *Från sidensjalar till flyktmottagning Judarna i Sverige – en minoritets historia*, Uppsala: Opuscula Historica Upsaliensia 50
- Assmann, A, 1999, *Tid och tradition Varaktighetens kulturella strategier*, Nora: Nya Doxa
- Assmann, J, 2006, *Religion and Cultural Memory*, Stanford: Stanford University Press
- Assmann, J, 2011, *Cultural memory and early civilization Writing, Remembrance and Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press
- Aull Davies, C, 2008, *Reflexive Ethnography A guide to researching selves and others*, London: Routledge
- Bachner, H, 2004, *Återkomsten Antisemitism i Sverige efter 1945*, Stockholm: Natur och kultur
- Bachner, H, Ring, J, 2005, *Antisemitiska attityder och föreställningar i Sverige*, Stockholm: Forum för levande historia och BRÅ, (www.levandehistoria.se, besökt 2012-01-22)

- Bachner, H, 2009, *"Judefrågan": debatt om antisemitism i 1930-talets Sverige*, Stockholm: Atlantis
- Balf, M, 2012, Holocaust Survivors on Kibbutzim Resettling Unsettled Memories i (red) Ofer, D, et al., *Holocaust Survivors Resettlement, Memories, Identities*, New York: Berghahn Books, sid. 165 – 183
- Bar-On, D, 1995, *Fear and Hope Three Generations of the Holocaust*, Cambridge: Harvard University Press
- Barth, F, 1969, Introduction i *Ethnic Groups and Boundaries The Social Organization of Culture Difference*, Oslo: Scandinavian University Press, sid. 9 – 38
- Barth, F, 2000, Boundaries and connections i (red) Cohen, A, P, *Signifying Identities Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, London: Routledge, sid. 17 - 36
- Barthes, R, 2007, *Mytologier*, Lund: Arkiv förlag
- Bauer, Y, 2009, *The Death of the Shtetl*, New Haven: Yale University Press
- Bauman, Z, 1989, *Auschwitz och det moderna samhället*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos
- Bauman, Z, 2000, *Globalisering*, Lund: Studentlitteratur
- Beller, S, 2009, *Antisemitism: en aktuell genomlysning*, Stockholm: Hillelförlaget
- Bennet, R, E, 2015, Staging Auschwitz, Making Witnesses: Performances between History, Memory and Myth i (red) Dean, D, et al., *History, Memory, Performance*, Hampshire: Palgrave Macmillan, sid. 153 – 168
- Benz, W, 2004, *Anti-Semitism in Europe: traditions, structures, manifestations*, Uppsala: Uppsala Programme for Holocaust and Genocide Studies, sid. 13 - 36
- Benz, W, 2013, Antisemitismforskning som akademiskt ämne och allmän uppgift, i (red) Deland, M, Fuehrer, P, Hertzberg, F, *Det vita fältet II*, Lund: Arkiv Tidskrift för samhällsanalys nr 2, sid. 167 – 183
- Berggren, L, 1999, *Nationell upplysning Drag i den svenska antisemitismens idéhistoria*, Stockholm: Carlssons
- Bredfeldt, R, 2013, De judiska minoriteterna i Sverige och Finland – olika men ändå lika i (red) Andersson, L, M, Carlsson, C, H, *Från sidensjalar till flyktningmottagning Judarna i Sverige – en minoritets historia*, Uppsala: Opuscula Historica Upsaliensia 50, sid. 49 – 74
- Browning, C, 1998, *Ordinary Men Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*, London: Penguin
- Bruchfeld, S, 2008, Är det dags att göra sig av med "Förintelsen"? Reflektioner kring ett begrepp, i (red) Lars M Andersson, Karin Kvist Geverts, *En problematisk relation? Flyktningpolitik och judiska flyktingar i Sverige 1920 – 1950*, Uppsala: Uppsala universitet, Opuscula Historica Upsaliensia, sid. 31 - 70

- Bruchfeld, S, Levine, P, A, 2009, *...om detta må ni berätta....*, Stockholm: Forum för Levande Historia
- Byström, M, Kvist Geverts, K, 2007, Från en aktivism till en annan. Hur ska Sveriges agerande i flyktingfrågan under andra världskriget förklaras? i (red) Andersson, L, M, Tydén, M, *Sverige och Nazityskland*, Stockholm: Dialogos Förlag, sid. 148 – 167
- Byström, M, 2008, En talande tystnad? Ett antisemitiskt bakgrundsbrus i riksdagsdebatterna 1942 – 1947 i (red) Andersson, L, M, Kvist Geverts, K, *En problematisk relation? Flyktingpolitik och judiska flyktingar i Sverige 1920 – 1950*, Uppsala: Uppsala universitet, Opuscula Historica Upsaliensia, sid. 119 – 137
- Carlsson, C, H, 2004, *Medborgarskap och diskriminering Östjudar och andra invandrare i Sverige 1860 – 1920*, Uppsala: Uppsala universitet, Studia Historica Upsaliensia 215
- Cowan, J, K, 2001, Ambiguities of an emancipatory discourse: the making of a Macedonian minority in Greece i (red) Cowan J, K, et al. *Culture and Rights Anthropological Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, sid. 152 - 176
- Dahlström, C, Esaiasson, P, 2013, Invandringsfrågan och möjligheter för invandringsfientliga partier att lyckas i Sverige i (red) Deland, M, Fuehrer, P, Hertzberg, F, 2013, *Det vita fältet II*, Lund: Arkiv Tidskrift för samhällsanalys nr 2, sid. 15 - 43
- Dalsbro, A, 2014, Nazister storsatsar inför valet i *Intolerans 2013 Expo Årsrapport*, Stockholm: Stiftelsen Expo (www.research.expo.se, besökt 2014-07-01)
- Das, V, 2000, Violence and the work of time i (red) Cohen, A, P, *Signifying Identities Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, London: Routledge, sid. 59 - 73
- Deland, M, Hertzberg, F, Hvitfeldt, T, 2010, *Det vita fältet*, Upsaliensis 41 Opuscula Historica
- Deland, M, Fuehrer, P, Hertzberg, F, 2013, *Det vita fältet II*, Lund: Arkiv Tidskrift för samhällsanalys nr 2
- Dencik, L, 2006, *Judendomen i Sverige En sociologisk belysning*, Uppsala: Studier av interreligiösa relationer 24
- Dencik, L, 2011, Den judiska integrationsvägen i Sverige i (red) Müssener, H, *Judarna i Sverige – en minoritets historia. Fyra föreläsningar*, Uppsala: Hugo Valentin-centrum, Uppsala universitet, sid. 77 - 98
- Eban, A, 1984, *Heritage: Civilization and the Jews*, London: Weidenfeld and Nicolson
- Einhorn, L, 2005, *Ninas resa*, Stockholm: Prisma

- Ekholm Friedman, K, 1998, *Trubbel i paradiset Hawaiianernas återkomst*, Stockholm: Carlssons
- Ellen, R, F, 1984, *Ethnographic Research A Guide to General Conduct*, London: Academic Press
- Emerson, R, M et al., 2007, Participant Observation and Fieldnotes i (red) Atkinson, P, et al., *Handbook of Ethnography*, London: SAGE publications, sid. 352 – 368
- Epstein, H, 1988, *Children of the Holocaust Conversations with Sons and Daughters of Survivors*, New York: Penguins Books
- Eriksen Berg et al., 2008, *Judehatets svarta bok: antisemitismens historia från antiken till i dag*, Stockholm: Bonnier
- Fein, H, 1987, Dimensions of Antisemitism: Attitudes, Collective Accusations, and Actions i (red) Fein, H, *The Persisting Question, Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*, Berlin: De Gruyter, sid. 67 - 85
- Feldman, J, 2010, *Above the death pits, beneath the flag Youth voyages to Poland and the performance of Israeli national identity*, New York: Berghahn Books
- Finkelstein, N, G, 2001, *Förintelseindustrin Exploateringen av nazismens offer*, Stockholm: Ordfront
- Fischer, D, 1996, *Judiskt liv En undersökning bland medlemmar i Stockholms Judiska Församling*, Spånga: Megilla-Förlaget
- Foer, Safran, J, 2017, *Allt är upplöst*, Stockholm: Norstedts
- Friedländer, 2011a, *Förföljelsens år 1933 - 39*, Stockholm: Natur och Kultur
- Friedländer, 2011b, *Utrokningens år 1939 – 1945*, Stockholm: Natur och Kultur
- Friedman, J, 1994, *Cultural Identity & Global Process*, London: Sage Publications
- Fröhlig, F, 2013, *Painful legacy of World War II: Nazi forced enlistment*, Stockholm: Stockholm University: Dept of Ethnology, History of Religions and Gender Studies
- Fuglesang, M, 1994, *Veils and videos*, Stockholm: Stockholm universitet
- Giddens, A, 1996, *Modernitetens följder*, Lund: Studentlitteratur
- Giddens, A, 2008, *Modernitet och självidentitet Självet och samhället i den senmoderna epoken*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos
- Glück, D, Neuman, A, Stare, J 1997, *Sveriges Judar Deras historia, tro och traditioner*, Stockholm: Judiska museet
- Goertz, K, 1998, Transgenerational Representations of the Holocaust From Memory to "Post-memory", *World literature today*, Vol. 72 No. 1, sid. 33 – 38
- Goodale, M, 2009, Introduction: Human Rights and Anthropology i (red) Goodale, M, *Human Rights An Anthropological Reader*, Oxford: Wiley-Blackwell, sid 1 – 19

- Gorrara, C, 2018, Not seeing Auschwitz: memory, generation and representations of the Holocaust in twenty-first century French comics i *Journal of Modern Jewish Studies*, vol. 17, no. 1, sid. 111 - 126
- Gren, N, 2009, *Each Day Another Disaster Politics and Everyday Life in a Palestinian Refugee Camp in the West Bank*, Göteborg: University of Gothenburg
- Grosin, M, Orzolek, U, 2009, *Barnens judiska ö*, Stockholm: Hillelförlaget
- Gross, J, T, 2002, *Neighbors*, New York: Penguin Books
- Groth, B, 2002, *Judendomen, kultur, historia, tradition*, Stockholm: Natur och kultur
- Halbwachs, M, 1992, *On Collective Memory*, Chicago: University of Chicago Press
- Handelman, D, 1998, *Models and Mirrors towards an anthropology of public events*, New York: Berghahn Books
- Hannerz, U, 2001, Introduktion: när fältet blir translokalt i (red) Hannerz, U, *Flera fält i ett Socianropologer om translokala fältstudier*, Stockholm: Carlssons, sid. 7 - 35
- Hannerz, U, 2006, Studying Down, Up, Sideways, Through, Backwards, Forwards, Away and at Home: Reflections on the Field Worries of an Expansive Discipline i (red) Coleman, S, Collins, P, *Locating the field Space, place and context in anthropology*, Oxford: New York, sid. 23 - 41
- Henriksson, Ö, Liljevalchs konsthall, 2015, *Auschwitz KZ I-II*, Stockholm: Liljevalchs katalog nr 501
- Hilberg, R, 1961, *The Destruction of the European Jews*, Chicago: Quadrangle Books
- Hirsch, M, Miller, N, K, 2011, Introduction i (red) Hirsch, M, Miller, N, K, *Rites of return Diaspora Poetics and the Politics of Memory*, New York: Columbia University Press, sid. 1 - 20
- Hirsch, M, 2012, *The Generation of Post-Memory Writing and visual culture after the Holocaust*, New York: Columbia University Press
- Holm, H, 2010, *Knowledge as action an anthropological study of Attac Sweden*, Lund: Lund University
- Holmlöv, A, 1995, *Dala Nyakwaka – tre generationer kvinnors arbete*, opubl. c-uppsats, Lund: Lund universitet
- Hylland Eriksen, T, 1993, *Ethnicity & Nationalism Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press
- Hylland Eriksen, T, 1996, *Historia, myt och identitet*, Stockholm: Bonnier Alba Essä
- Hylland Eriksen, T, 2004, *Rötter och fötter Identitet i en ombytlig tid*, Nora: Bokförlaget Nya Doxa
- Illman, K-J, Harviainen, T, 2002, *Judisk historia*, Religionsvetenskapliga skrifter nr 14, Åbo: Åbo akademi

- Irwin-Zarecka, I, 1994, *Frames of Remembrance The Dynamics of Collective Memory*, New Brunswick: Transaction Publishers
- Jakobsson, J, 2014, Upptrappat våld i *Intolerans 2013 Expo Årsrapport*, Stockholm: Stiftelsen Expo (www.research.expo.se, besökt 2014-07-01)
- Jakulyte-Vasil, 2011, *Lithuanian Holocaust Atlas*, Vilnius: Vilna Gaon State Jewish Museum
- Judiska församlingen, www.jfst.se
- Kapferer, B, 1997, *The Feast of the Sorcerer Practices of Consciousness and Power*, Chicago: The University of Chicago Press
- Kaplan, S, 2003, *Barn under Förintelsen – då och nu*, Stockholm: Natur och Kultur
- Karlsson, K-G, 2010, *Europeiska möten med historien Historiekulturella perspektiv på andra världskriget, förintelsen och den kommunistiska terrorn*, Stockholm: Atlantis
- Kasselas Wiltgren, L, 2014, *Stolt! Om ungdomar, etniciteter och gemenskaper*, Linköping: Linköpings Universitet
- Kertesz, I, 2013, *Mannen utan öde*, Stockholm: Norstedts
- Kidron, C, A, 2009, Toward an Ethnography of Silence The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of the Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel, *Current Anthropology*, Vol. 50, Nr 1, sid. 5 - 27
- Kidron, C, A, 2010a, Silent Legacies of Trauma: A Comparative Study of Cambodian Canadian and Israeli Holocaust Trauma Descendant Memory Work i (red) Argenti, N, Schramm, K, *Remembering Violence Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*, New York: Berghahn Books, sid. 193 – 228
- Kidron, C, A, 2010b, Embracing the lived memory of genocide: Holocaust survivor and descendant renegade memory work at the House of Being, *American Ethnologist*, Vol. 37, No. 3, sid. 429 - 451
- Kidron, C, A, 2014, Inheriting Discontinued Bonds: Trauma-Descendant Relations With the Genocide Dead, *Death Studies*, 39, sid. 322 - 334
- Kidron, C, A, 2015, Survivor Family Memory Work at Sites of Holocaust Remembrance Institutional Enlistment or Family Agency?, *History & Memory*, Vol. 27, No. 2, sid. 45 - 73
- Kingsepp, E, 2008, *Nazityskland och populärkulturen Minne, myt och medier*, Stockholm: Stockholms universitet
- Kingsepp, E, 2012, Populärkulturen och förhållandet till Nazityskland i (red) Kingsepp, E, Schult, T, *Hitler för alle Populärkulturella perspektiv på Nazityskland, andra världskriget och Förintelsen*, Stockholm: Carlssons, sid. 11 – 28
- Kingsepp, E, Schult, T, 2012, *Hitler för alle Populärkulturella perspektiv på Nazityskland, andra världskriget och Förintelsen*, Stockholm: Carlssons

- Kirshenblatt-Gimblett, B, Shandler, J, 2012, Introduction: Anne Frank, the Phenomenon i (red), Kirshenblatt-Gimblett, B, Shandler, J, *Anne Frank Unbound Media Imagination Memory*, Bloomington: Indiana University Press, sid. 1 – 22
- Koblik, S, 1988, *The stones cry out Sweden's response to the persecution of the Jews. 1933 – 1945*, New York: Holocaust Library
- Krantz, Sarri, A, 2016, Antisemitism and the Swedish school system, *Journal for the study of antisemitism*, JSA, volume 7 no. 2, sid. 101 - 120
- Kugelmass, J, 1988, Introduction i (red) Kugelmass, J, *Between Two Worlds Ethnographic Essay on American Jewry*, Ithaca: Cornell University Press, sid. 1 – 29
- Kverndokk, K, 2007, *Pilegrim, turist og elev Norske skoleturer til døds- och konsentrasjonsleirer*, Linköping: Linköping Studies in Arts and Science No. 403
- Kvist Geverts, K, 2008, "Fader Byråkratius" rädsla för antisemitism Attityder mot judiska flyktingar inom Socialstyrelsens utlänningsbyrå i (red) Andersson, L, M, Kvist Geverts, K, *En problematisk relation? Flyktingpolitik och judiska flyktingar i Sverige 1920 – 1950*, Uppsala: Uppsala universitet, Opuscula Historica Upsaliensia, sid. 73 - 94
- Kvist Geverts, K, 2013, Stockholm: Mellem antisemitisme, ambivalens og handling, i (red) Stokholm Banke, C, E, Jerichow, A, *Holocaust og civilsamfundets reaktion*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, sid. 150 – 162
- Larkin, C, 2012, *Memory and conflict in Lebanon Remembering and forgetting the past*, London: Routledge
- Larsson, S, 1993, Radio Islam: Språkrör för extremhögern i (red) Ahlmark, P, et al., *Det eviga hatet Om nynazism, antisemitism och Radio Islam*, Stockholm: Albert Bonniers Förlag och SKMA, sid. 63 - 79
- Leeds-Hurwitz, W, 2006, "Be a mensch": Judaism as Ethnic and Religious Identity i (red) Leeds-Hurwitz, W, *From generation to generation Maintaining Cultural Identity Over Time*, New Jersey: Hampton Press Inc, sid. 139 - 169
- Levi, P, 2013, *Är detta en människa?*, Stockholm: Albert Bonniers Förlag
- Lévi-Strauss, C, 1955, The structural study of myth, *The Journal of American folklore*, Vol 68, No. 270, sid. 428 – 444
- Lévi-Strauss, C, 1983, *Det vilda tänkandet*, Lund: Arkiv förlag
- Lévi-Strauss, C, 1991, *Lodjurets historia*, Stockholm: Norstedts
- Lévi-Strauss, C, 1995, *Myth and Meaning*, New York: Schocken Books
- Levy, S, Sznajder, N, 2006, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Philadelphia: Temple University Press

- Liljefors, M, 2004, Från jordbävning till byggnadsgrund Mytiska inslag i minnet av Förintelsen i (red) Berggren, Å, et al., *Minne och myt Konsten att skapa det förflutna*, Lund: Nordic Academic Press, sid. 23 - 38
- Lomfors, I, 1996, *Förlorad barndom – återvunnet liv De judiska flyktningbarnen från Nazityskland*, Göteborg: Göteborgs universitet
- Lomfors, I, 2015, Tystnaden var inte längre ett alternativ i (red) Lomfors, I, et al., *I skuggan av Förintelsen De överlevandes barn och barnbarn*, Stockholm: Judiska museet, sid. 53 - 62
- Lothe, J, Rubin Suleiman, S, Phelan, J, 2012, Introduction: "After" Testimony i (red) Lothe, J, et al., *After Testimony The Ethics and Aesthetics of Holocaust Narrative for the Future*, Columbus: The Ohio State University Press, sid. 1 - 19
- Lööw, H, 2000, *Nazismen i Sverige 1980 – 1989*, Stockholm: Ordfront förlag
- Lööw, H, 2004, *Nazismen i Sverige 1924 – 1979*, Stockholm: Ordfront förlag
- Lööw, H, 2015, *Nazismen i Sverige 2000 – 2014*, Stockholm: Ordfront förlag
- Maccoby, H, 2006, *Antisemitism and Modernity Innovation and continuity*, London: Routledge
- Macdonald, S, 2010, Making Ethics i (red) Melhuus M et al., *Ethnographic Practice in the Present*, New York: Berghahn Books, sid. 80 - 94
- Mattsson, C, Hermansson Adler, M, 2008, *Ingen blir nazist över en natt: om hur skolan kan möta intoleranta elever*, Stockholm: Natur och kultur
- Mihailescu, D, 2018, Mapping transgenerational memory of the Shoah in third generation graphic narratives: on Amy Kurzweil's Flying Couch (2016) i *Journal of Modern Jewish Studies*, vol 17, no. 1, sid. 93 - 110
- Mulinari, D, Neergaard, A, 2010, Sverigedemokraterna och det teoretiska fältet i (red) Deland, M, Hertzberg, F, Hvitfeldt, T, *Det vita fältet*, Upsaliensis 41 Opuscula Historica, sid. 45 – 72
- Murphy, E, Dingwall, R, 2007, The Ethics of Ethnography i (red) Atkinson, P, et al., *Handbook of Ethnography*, Longon: SAGE publications, sid. 339 - 351
- Nisbett, N, 2006, The Internet, Cybercafés and the New Social Spaces of Bangalorean Youth, i (red) Coleman, S, Collins, P, *Locating the field Space, place and context in anthropology*, Oxford: New York, sid. 129 - 147
- Nora, P, 1989, Between Memory and History, Les Lieux de Mémoires, *Representations* 26, Special issue: Memory and Counter-memory, sid. 7 – 24
- Norman, K, Från Dalarna till Kosovo: att följa "fältet" i hälarna i (red) Hannerz, U, *Flera fält i ett Socianthropologer om translokala fältstudier*, Stockholm: Carlssons, sid. 36 - 64

- Ofer, D, 2004, *Tormented Memories The Holocaust Memory in Israel: A Case Study i* (red) Karlsson, K-G, Zander, U, *Holocaust Heritage Inquiries into European Historical Cultures*, Malmö: Sekel Bokförlag, sid. 105 – 125
- Opitz, C, 2015, "Vår klass". Hyllade pjäsen får nypremiär på årsdagen av Auschwitz befrielse, *Dagens Nyheter* (www.dn.se, besökt 2015-01-28)
- Peterson Royce, A, 1982, Symbols, Stereotypes, and Styles i Peterson Royce, A, *Ethnic Identity Strategies of Diversity*, Bloomington, Indiana University Press, sid. 145 - 183
- Pieren, K, 2004, "Being Jewish is more than the Holocaust experience": What visitors see at the Jewish Museum Berlin, i *Social history in museums 29* (2004), sid. 79 - 86
- Piper, F, Swiebocka, T, 2007, *Auschwitz Nazi Death Camp*, Oswiecim: The Auschwitz-Birkeanu State Museum in Oswiecim
- Pleijel, A, 1993, Radio Islam och yttrandefriheten i (red) Ahlmark, P, et al., *Det eviga hatet Om nynazism, antisemitism och Radio Islam*, Stockholm: Albert Bonniers Förlag och SKMA, sid. 15 - 26
- Quensel, A-S, 2014, Färre organisationer men fler aktiviteter i *Intolerans 2013 Expo Årsrapport*, Stockholm: Stiftelsen Expo (www.research.expo.se, besökt 2014-07-01)
- Reading, A, 2002, *The Social Inheritance of the Holocaust Gender, Culture and Memory*, New York: Palgrave Macmillan
- Reynolds, M, 2017, Constructing the Imaginative Bridge: Third-Generation Holocaust Narratives i *American Journal of Undergraduate Research*, Volume 14, Issue 1, sid. 25 - 34
- Ricoeur, P, 2005, *Minne, historia, glömska*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos
- Riessmann, C, 1993, *Narrative analysis*, London: SAGE Publications
- Riessmann, C, 1997, Berätta, transkribera, analysera – en metodologisk diskussion om personliga berättelser i samhällsvetenskaper i (red) Hydén, M, Hydén, L-C, *Att studera berättelser Samhällsvetenskapliga och medicinska perspektiv*, Stockholm: Liber, sid. 30 - 62
- Ring, J, Morgentau, S, 2007, *Intolerans Antisemitiska, homofobiska, islamofobiska och invandrarfientliga tendenser bland unga*, Stockholm: Forum för Levande Historia och BRÅ
- Rosenberg, G, 2012, *Ett kort uppehåll på vägen från Auschwitz*, Stockholm: Bonniers förlag

- Rosenthal, G, Dasberg M, Moore, Y, 1998, The collective trauma of the Lodz Ghetto: the Goldstern family i (red) Rosenthal, G, *The Holocaust in Three Generations Families of victims and perpetrators of the Nazi regime*, London: Cassell, sid. 51 - 68
- Rudberg, P, 2013, Flyktingpolitik, främlingslagstiftning och tillämpning. Förutsättningar för judiskt flyktingmottagande i Sverige 1933 – 1945 i (red) Andersson, L, M, Carlsson, C, H, *Från sidensjalar till flyktingmottagning Judarna i Sverige – en minoritets historia*, Uppsala: Opuscula Historica Upsaliensia 50, sid. 101 – 143
- Sachs, N, 2001, *Samlade dikter*, Stockholm: Månocket
- Sandelind, C, 2015, Hur förhåller man sig till ondska? i (red) Lomfors, I, et al., *I skuggan av Förintelsen De överlevandes barn och barnbarn*, Stockholm: Judiska museet, sid. 73 – 83
- Schreiber, J, 2015, Brev till min farfar i (red) Lomfors, I, et al., *I skuggan av Förintelsen De överlevandes barn och barnbarn*, Stockholm: Judiska museet, sid. 85 – 91
- Schult, T, 2013, Susanne, Eva och Anna Berglind Två konstnärsgenerationer och Förintelsens trauma i (red) Andersson, L, M, Carlsson, C, H, *Från sidensjalar till flyktingmottagning Judarna i Sverige – en minoritets historia*, Uppsala: Opuscula Historica Upsaliensia 50, sid. 195 - 238
- Schult, T, 2015, Raoul Wallenberg on Stage – or at Stake? Guilt and Shame as Obstacles in the Swedish Commemoration of their Holocaust Hero i (red) Dean, D, et al., *History, Memory, Performance*, Hampshire: Palgrave Macmillan, sid. 135 - 152
- Sjögren, K, 2004, Landskap och plats mellan minne och myt i (red) Berggren, Å, et al., *Minne och myt Konsten att skapa det förflutna*, Lund: Nordic Academic Press, sid.175 – 194
- Somers, M, R, 1994, The narrative constitution of identity: A relational and network approach i *Theory and Society* 23, sid. 605 - 649
- Spencer, D, 2010, Introduction Emotional Labour and Relational Observation, i (red) Spencer, D, Davies, J, *Anthropological fieldwork A relational process*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, sid. 1 – 47
- Skog, Nylund, S, 2006, Med davidstjärnan under tröjan. Upplevelser av diskriminering och judiskt ursprung i Sverige 2005 i *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige. Antisemitism och islamofobi 2005*, Integrationsverkets rapportserie 2006:2
- Skog, Nylund, S, 2010, "Don't give me away Mummy" Message and emotion in a Jewish woman's Holocaust narrative, *Elore*, vol. 17 – 2/2010, sid. 30 - 48
- Skog, Nylund, S, 2012, *Livets vägar: svenska judinnors berättelser om förskingring, förintelse, förtryck och frihet*, Uppsala: Institutet för språk och folkminnen

- Skog, Nylund, S, 2014, Osynligt förtryck och vita kroppar Förhandlingar kring judiskhet i Sverige, *Elore*, vol. 21 – 1/2014, sid. 1 – 20
- Smith, A, D, 1991, *National Identity*, Reno: University of Nevada Press
- Stokholm Banke, C, F, 2006, "Eleverna skal laere at skelne", *DIIS report 2006:4*, Copenhagen: Danish Institute For International Studies, (www.diis.dk, besökt 2014-07-01)
- Stokholm Banke, C, F, 2013, Epilog: Dette var Europa i (red) Stokholm Banke, C, F, Jerichow, A, *Holocaust og civilsamfundets reaction*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, sid. 176 - 190
- Teater Galeasen, (www.teatergaleasen.se, besökt 2015-08-10)
- Tydén, M, 1986, *Svensk antisemitism 1880- 1930*, Uppsala: Centrum för multietnisk forskning
- Tydén, M, 1995, Judiska invandringar i svensk historia i (red) Wroblewski R, *6 tusen av 6 miljoner ett requiem*, Stockholm: FFÖ, sid. 7 – 23
- Tydén, M, 2007, Att inte lägga sig i. Till frågan om Sveriges moraliska skuld till Förintelsen i (red) Andersson, L, M, Tydén, M, *Sverige och Nazityskland*, Stockholm: Dialogos Förlag, sid. 123 – 147
- Utrikesdepartementet, SÖ 2000:2 *Ramkonvention om skydd för nationella minoriteter*, www.regeringen.se, besökt 2016-12-15
- Valentin, H, 2013, *Judarna i Sverige Från 1774 till 1950-talet*, Stockholm: Judiska museet och Natur och Kultur
- Vetenskapsrådet, 2011, *God forskningssed*, (www.vr.se, besökt 2016-04-14)
- Vincent, A, M, 2013, Making Memory Jewish and Christian Explorations in *Monument, Narrative, and Liturgy*, Eugene: Pickwick Publications
- Waxman, Z, V, 2006, *Writing the Holocaust, Identity, Testimony, Representation*, Oxford: Oxford University Press
- Webber, J, 2007, Making sense of the past: Reflection on Jewish historical consciousness i (red) Fahy Bryceson, D, et al., *Identity and Networks Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, New York: Berghahn Books, sid. 73 - 90
- Wibaeus, Y, 2010, *Att undervisa om det ofattbara*, Stockholm: Stockholms universitet
- Wiederer, R, 2013, En kartläggning av det högerextrema nätverket på internet – strukturella mönster 2006 – 2011, i (red) Deland, M, Fuehrer, P, Hertzberg, F, *Det vita fältet II*, Lund: Arkiv Tidskrift för samhällsanalys nr 2, sid. 101 – 137
- Wiesel, E, 2006, *Night*, New York: Hill & Wang Inc.
- Wolff, S, 2006, *Ethnic Conflict A Global Perspective*, Oxford: Oxford University Press

- Wolodarski, P, Signerat De föste in grannarna i ladan och tände på., *Dagens Nyheter* (www.dn.se besökt 2015-02-01)
- Yerushalmi, Y, H, 1996, *Zakhor Jewish History and Jewish Memory*, Seattle: University of Washington Press
- Young, J, 2003, Memory, Counter-memory, and the End of the Monument i (red) Hornstein, S, Jacobowitz, F, *Image and Remembrance Representation and the Holocaust*, Bloomington: Indiana university Press, sid. 59 - 78
- Young, J, 2004, Holocaust Museums in Germany, Poland, Israel and the United States i (red) Kwiet, K, Matthäus, J, *Contemporary Responses to the Holocaust*, London: Praeger, sid. 249 – 276
- Zangl, V, 2011, Remigration and Lost Time: Resuming Life after the Holocaust i (red) Creet, J, Kitzmann, A, *Memory and Migration Multidisciplinary Approaches to Memory Studies*, Toronto: University of Toronto Press, sid. 52 - 67
- Zeitlin, I, M, 2012, *Jews The Making of a Diaspora people*, Cambridge: Polity Press
- Zielinski, K, Dulik, L, 2015, *The Lost World Polish Jews*, Lublin – Warszawa: Boni Libri
- Åmark, K, 2007, Demokratin, neutraliteten och moralen. Sverige under Andra världskriget i (red) Andersson, L, M, Tydén, M, *Sverige och Nazityskland Skuldfrågor och moraldebatt*, Stockholm: Dialogos, sid. 45-65
- Åmark, K, 2011, *Att bo granne med ondskan*, Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Åsbrink, E, 2011, *Och i Wienerwald står träden kvar*, Stockholm: Natur och kultur

Publikationer från Sociologiska institutionen Lunds universitet

Beställning och aktuella priser på:
bokshop.lu.se
Böckerna levereras mot faktura eller kortbetalning.

Lund Dissertations in Sociology (ISSN 1102-4712)

13. Neergaard, Anders *Grasping the Peripheral State: A Historical Sociology of Nicaraguan State Formation* 401 sidor ISBN 91-89078-00-4 (1997)
14. Jannisa, Gudmund *The Crocodile's Tears: East Timor in the Making* 328 sidor ISBN 91-89078-02-0 (1997)
15. Naranjo, Eduardo *Den auktoritära staten och ekonomisk utveckling i Chile: Jordbruket under militärregimen 1973-1981* 429 sidor ISBN 91-89078-03-9 (1997)
16. Wangel, Arne *Safety Politics and Risk Perceptions in Malaysian Industry* 404 sidor ISBN 91-89078-06-3 (1997)
17. Jönhill, Jan Inge *Samhället som system och dess ekologiska omvärld: En studie i Niklas Luhmanns sociologiska systemteori* 521 sidor ISBN 91-89078-09-8 (1997)
18. Lindquist, Per *Det klyvbara ämnet: Diskursiva ordningar i svensk kärnkraftspolitik 1972-1980* 445 sidor ISBN 91-89078-11-X (1997)
19. Richard, Elvi *I första linjen: Arbetsledares mellanställning, kluvenhet och handlingsstrategier i tre organisationer* 346 sidor ISBN 91-89078-17-9 (1997)
20. Einarsdotter-Wahlgren, Mia *Jag är konstnär! En studie av erkännandeprocessen kring konstnärskapet i ett mindre samhälle* 410 sidor ISBN 91-89078-20-9 (1997)
21. Nilsson-Lindström, Margareta *Tradition och överskridande: En studie av flickors perspektiv på utbildning* 165 sidor ISBN 98-89078-27-6 (1998)
22. Popoola, Margareta *Det sociala spelet om Romano Platso* 294 sidor ISBN 91-89078-33-0 (1998)
23. Eriksson, Annika *En gangster kunde kanske älska sin mor... Produktionen av moraliska klichéer i amerikanska polis- och deckarserier* 194 sidor ISBN 91-89078-36-5 (1998)
24. Abebe Kebede, Teketel *'Tenants of the State': The Limitations of Revolutionary Agrarian Transformation in Ethiopia, 1974-1991* 364 sidor ISBN 91-89078-38-1 (1998)

25. Leppänen, Vesa *Structures of District Nurse – Patient Interaction* 256 sidor ISBN 91-89078-44-6 (1998)
26. Idof Ståhl, Zeth *Den goda viljans paradoxer: Reformers teori och praktik speglade i lärares erfarenheter av möten i skolan* 259 sidor ISBN 91-89078-45-4 (1998)
27. Gustafsson, Bengt-Åke *Symbolisk organisering: En studie av organisatorisk förändring och meningsproduktion i fyra industriföretag* 343 sidor ISBN 91-89078-48-9 (1998)
28. Munk, Martin *Livsbaner gennem et felt: En analyse af eliteidrætsudøveres sociale mobilitet og rekonversioner af kapital i det sociale rum* 412 sidor ISBN 91-89078-72-1 (1999)
29. Wahlin, Lottie *Den rationella inbrottstjuven? En studie om rationalitet och rationellt handlande i brott* 172 sidor ISBN 91-89078-85-3 (1999)
30. Mathieu, Chris *The Moral Life of the Party: Moral Argumentation and the Creation of meaning in the Europe Policy Debates of the Christian and Left-Socialist Parties in Denmark and Sweden 1960-1996* 404 sidor ISBN 91-89078-96-9 (1999)
31. Ahlstrand, Roland *Förändring av deltagandet i produktionen: Exempel från slutmonteringsfabriker i Volvo* 165 sidor ISBN 91-7267-008-8 (2000)
32. Klintman, Mikael *Nature and the Social Sciences: Examples from the Electricity and Waste Sectors* 209 sidor ISBN 91-7267-009-6 (2000)
33. Hultén, Kerstin *Datorn på köksbordet: En studie av kvinnor som distansarbetar i hemmet* 181 sidor ISBN 91-89078-77-2 (2000)
34. Nilsén, Åke *”en empirisk vetenskap om duet”: Om Alfred Schutz bidrag till sociologin* 164 sidor ISBN 91-7267-020-7 (2000)
35. Karlsson, Magnus *Från Jernverk till Hjärnverk: Ungdomstidens omvandling i Ronneby under tre generationer* 233 sidor ISBN 91-7267-022-3 (2000)
36. Stojanovic, Verica *Unga arbetslösas ansikten: Identitet och subjektivitet i det svenska och danska samhället* 237 sidor ISBN 91-7267-042-8 (2001)
37. Knopff, Bradley D. *Reservation Preservation: Powwow Dance, Radio, and the Inherent Dilemma of the Preservation Process* 218 sidor ISBN 91-7267-065-7 (2001)
38. Cuadra, Sergio *Mapuchefolket – i gränsernas land: En studie av autonomi, identitet, etniska gränser och social mobilisering* 247 sidor ISBN 91-7267-096-7 (2001)
39. Ljungberg, Charlotta *Bra mat och dåliga vanor: Om förtroendefulla relationer och oroliga reaktioner på livsmedelsmarknaden* 177 sidor ISBN 91-7267-097-5 (2001)
40. Spännar, Christina *Med främmande bagage: Tankar och erfarenheter hos unga människor med ursprung i annan kultur, eller Det postmoderna främlingskapet* 232 sidor ISBN 91-7267-100-9 (2001)

41. Larsson, Rolf *Between Crisis and Opportunity: Livelihoods, diversification, and inequality among the Meru of Tanzania* 519 sidor Ill. ISBN 91-7267-101-7 (2001)
42. Kamara, Fouday *Economic and Social Crises in Sierra Leone: The Role of Small-scale Entrepreneurs in Petty Trading as a Strategy for Survival 1960-1996* 239 sidor ISBN 91-7267-102-5 (2001)
43. Höglund, Birgitta *Ute & Inne: Kritisk dialog mellan personalkollektiv inom psykiatri* 206 sidor ISBN 91-7267-103-3 (2001)
44. Kindblad, Christopher *Gift and Exchange in the Reciprocal Regime of the Miskito on the Atlantic Coast of Nicaragua, 20th Century* 279 sidor ISBN 91-7267-113-0 (2001)
45. Wesser, Erik *"Har du varit ute och shoppat, Jacob?" En studie av Finansinspektionens utredning av insiderbrott under 1990-talet* 217 sidor ISBN 91-7267-114-9 (2001)
46. Stenberg, Henrik *Att bli konstnär: Om identitet, subjektivitet och konstnärskap i det senmoderna samhället* 219 sidor ISBN 91-7267-121-1 (2002)
47. Copes, Adriana *Entering Modernity: The Marginalisation of the Poor in the Developing Countries. An Account of Theoretical Perspectives from the 1940's to the 1980's* 184 sidor ISBN 91-7267-124-6 (2002)
48. Cassegård, Carl *Shock and Naturalization: An inquiry into the perception of modernity* 249 sidor ISBN 91-7267-126-2 (2002)
49. Waldo, Åsa *Staden och resandet: Mötet mellan planering och vardagsliv* 235 sidor ISBN 91-7267-123-8 (2002)
50. Stierna, Johan *Lokal översättning av svenskhet och symboliskt kapital: Det svenska rummet i Madrid 1915-1998* 300 sidor ISBN 91-7267-136-X (2003)
51. Arvidson, Malin *Demanding Values: Participation, empowerment and NGOs in Bangladesh* 214 sidor ISBN 91-7267-138-6 (2003)
52. Zetino Duarte, Mario *Vi kanske kommer igen, om det låser sig: Kvinnors och mäns möte med familjerådgivning* 246 sidor ISBN 91-7267-141-6 (2003)
53. Lindell, Lisbeth *Mellan 'frisk och sjuk: En studie av psykiatrisk öppenvård* 310 sidor ISBN 91-7267-143-2 (2003)
54. Gregersen, Peter *Making the Most of It? Understanding the social and productive dynamics of small farmers in semi-arid Iringa, Tanzania* 263 sidor ISBN 91-7267-147-5 (2003)
55. Oddner, Frans *Kafékultur, kommunikation och gränser* 296 sidor ISBN 91-7267-157-2 (2003)
56. Elsrud, Torun *Taking Time and Making Journeys: Narratives on Self and the Other among Backpackers* 225 sidor ISBN 91-7267-164-5 (2004)
57. Jørgensen, Erika *Hållbar utveckling, samhällsstruktur och kommunal identitet: En jämförelse mellan Västervik och Varberg* 242 sidor ISBN 91-7267-163-3 (2004)

58. Hedlund, Marianne *Shaping Justice: Defining the disability benefit category in Swedish social policy* 223 sidor ISBN 91-7267-167-X (2004)
59. Hägerström, Jeanette *Vi och dom och alla dom andra på Komvux: Etnicitet, genus och klass i samspel* 234 sidor ISBN 91-7267-169-6 (2004)
60. Säwe, Filippa *Att tala med, mot och förbi varandra: Samtal mellan föräldrar och skolledning på en dövskola* 215 sidor ISBN 91-7267-173-4 (2004)
61. Alkvist, Lars-Erik *Max Weber och kroppens sociologi* 271 sidor ISBN 91-7267-178-5 (2004)
62. Winsvold, Aina *När arbeidende barn mobiliserer seg: En studie av tre unioner i Karnataka, India* 300 sidor ISBN 91-7267-183-1 (2004)
63. Thorsted, Stine *IT-retorik og hverdagsliv: Et studie af fødevarerhandel over Internet* 219 sidor ISBN 91-7267-186-6 (2005)
64. Svensson, Ove *Ungdomars spel om pengar: Spelmarknaden, situationen och karriären* 308 sidor ISBN 91-7267-192-0 (2005)
65. Lundberg, Anders P. *Om Gemenskap: En sociologisk betraktelse* 248 sidor ISBN 91-7267-193-9 (2005)
66. Mallén, Agneta *Trygghet i skärgårdsmiljö: En studie om rädsla för brott i Åland* 218 sidor ISBN 91-7267-1955 (2005)
67. Ryding, Anna *Välviljans variationer: Moraliska gränsdragningar inom brottsofferjourer* 222 sidor ISBN 91-7267-188-2 (2005)
68. Burcar, Veronika *Gestaltningar av offere rfa renheter: Samtal med unga män som utsats för brott* 206 sidor ISBN 91-7267-207-2 (2005)
69. Ramsay, Anders *Upplysningens självreflexion: Aspekter av Theodor W. Adornos kritiska teori* 146 sidor ISBN 91-7267-208-0 (2005)
70. Thelander, Joakim *Mutor i det godas tjänst: Biståndsarbetare i samtal om vardaglig korruption* 194 sidor ISBN 91-7267211-0 (2005)
71. Henecke, Birgitta *Plan & Protest: En sociologisk studie av kontroverser, demokrati och makt i den fysiska planeringen* 272 sidor ISBN 91-7267-213-7 (2006)
72. Ingestad, Gunilla *Dokumenterat utanförskap: Om skolbarn som inte når målen* 180 sidor ISBN 91-7267-219-6 (2006)
73. Andreasson, Jesper *Idrottens kön: Genus, kropp och sexualitet i lagidrottens vardag* 267 sidor ISBN 91-628-7009-2 (2007)
74. Holmström, Ola *Skolpolitik, skolutvecklingsarena och sociala processer: Studie av en gymnasieskola i kris* 249 sidor ISBN 91-7267-229-3 (2007)
75. Ring, Magnus *Social Rörelse: Begreppsbildning av ett mångtydigt fenomen* 200 sidor ISBN 91-7267-231-5 (2007)
76. Persson, Marcus *Mellan människor och ting. En interaktionistisk analys av samlandet* 241 sidor ISBN 91-7267-238-2 (2007)
77. Schmitz, Eva *Systerskap som politisk handling: Kvinnors organisering i Sverige 1968 1982* 362 sidor ISBN 91-7267-244-7 (2007)
78. Lundberg, Henrik *Filosofisociologi: Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande* 225 sidor ISBN 91-7267-245-5 (2007)

79. Melén, Daniel *Sjukskrivningssystemet: Sjuka som blir arbetslösa och arbetslös som blir sjukskrivn* 276 sidor ISBN 91-7267-254-4 (2007)
80. Kondrup Jakobsen, Klaus *The Logic of the Exception: A Sociological Investigation into Theological Foundation of Political with specific regard to Kirekegaardian on Carl Schmitt* 465 sidor ISBN 91-7267-265-X (2008)
81. Berg, Martin *Självets gardiobiär: Självreflexiva genuslekar och queer socialpsykologi* 230 sidor ISBN 91-7267-257-9 (2008)
82. Fredholm, Axel *Beyond the Catchwords: Adjustment and Community Response in Participatory Development in Post-Suharto Indonesia* 180 sidor ISBN 91-7267-269-2 (2008)
83. Linné, Tobias *Digitala pengar: Nya villkor i det sociala livet* 229 sidor ISBN 91-7267-282-X (2008)
84. Nyberg, Maria *Mycket mat, lite måltider: En studie av arbetsplatsen som måltidsarena* 300 sidor ISBN 91-7267-285-4 (2009)
85. Eldén, Sara *Konsten att lyckas som par: Populärterapeutiska berättelser, individualisering och kön* 245 sidor ISBN 91-7267-286-2 (2009)
86. Bjerstedt, Daniel *Tryggheten inför rätta: Om rätten till förtidspension enligt förvaltningsdomstolarna under tre decenier* 240 sidor ISBN 91-7267-287-0 (2009)
87. Kähre, Peter På *AI-teknikens axlar: Om kunskapssociologin och stark artificiell intelligens* 200 sidor ISBN 91-7267-289-7 (2009)
88. Loodin, Henrik *Biografier från gränslandet: En sociologisk studie om psykiatrins förändrade kontrollmekanismer* 118 sidor ISBN 91-7267-303-6 (2009)
89. Eriksson, Helena *Befolkning, samhälle och förändring: Dynamik i Halmstad under fyra decenier* 212 sidor ISBN 91-7267-313-3 (2010)
90. Espersson, Malin *Mer eller mindre byråkratisk: en studie av organisationsförändringar inom Kronofogdemyndigheten* 182 sidor ISBN 91-7267-315-X (2010)
91. Yang, Chia-Ling *Othering Processes in Feminist Teaching – A case study of an adult educational institution* 184 sidor ISBN 91-7267-318-4 (2010)
92. Anna Isaksson *Att utmana förändringens gränser – En studie om förändringsarbete, partnerskap och kön med Equal-programmet som exempel* 206 sidor ISBN 91-7267-321-4 (2010)
93. Lars-Olof Hilding *”ÄR DET SÅ HÄR VI ÄR” – Om utbildning som normalitet och om produktionen av studenter* 200 sidor ISBN 91-7267-326-5 (2011)
94. Pernille Berg *The Reluctant Change Agent – Change, Chance and Choice among Teachers Educational Change in The City* 196 sidor ISBN 91-7267-331-1 (2011)
95. Mashiur Rahman *Struggling Against Exclusion – Adibasi in Chittagong Hill Tracts, Bangladesh* 202 sidor ISBN 91-7267-334-6 (2011)

96. Lisa Eklund *Rethinking Son Preference – Gender, Population Dynamics and Social Change in the People's Republic of China* 218 sidor ISBN 978-91-7473-108-8 (2011)
97. Klas Gutavsson *Det vardagliga och det vetenskapliga – Om sociologins begrepp* 260 sidor ISBN 91-7267-336-2 (2011)
98. Daniel Sjödin *Tryggare kan ingen vara – Migration, religion och integration i en segregerad omgivning* 268 sidor ISBN 91-7267-337-0 (2011)
99. Jonas Ringström *Mellan sanning och konsekvens – En studie av den tredje generationens kognitiva beteendeterapier* 268 sidor ISBN 921-7267-338-9 (2011)
100. Maria Norstedt *Berättelser om stroke och arbetsliv – Att upptäcka styranderelationer* 204 sidor ISBN 978-91-7473-182-8 (2011)
101. Terese Anving Mältidens *Paradoxer – Om klass och kön i vardagens familjepraktiker* 228 sidor ISBN 91-7267-339-2 (2012)
102. Goran Basic *Samverkan blir kamp – En sociologisk analys av ett projekt i ungdomsvården* 287 sidor ISBN 91-7267-346-X (2012)
103. Zettervall, Charlotta *Reluctant Victims into Challengers – Narratives of a Kurdish Political Generation in Diaspora in Sweden* 315 sidor ISBN 978-91-7473-412-6 (2013)
104. Apelmo, Elisabet *Som vem som helst – Kön, funktionalitet och idrottande kroppar* 272 sidor ISBN 978-91-7473-408-9 (2012) Utgivare: Bokförlaget Daidalos, Bergsjödalen 54b, 415 23, Göteborg, www.daidalos.se
105. Sandgren, Mikael *Europa som nation – En ny stil i nationalismens genre* 242 sidor ISBN 91-7267-356-7 (2013)
106. Sandberg, Johan *Social Policy of Our Time? – An Inquiry into Evidence, Assumptions, and Diffusion of Conditional Cash Transfers in Latin America* 182 sidor ISBN 91-7267-365-6 (2014) Kan ej beställas av Media-Tryck. Beställs av författaren.
107. Frees Esholdt, Henriette *Når humor, leg og lyst er på spil – Social interaktion på en multietnisk arbejdsplads* 260 sidor ISBN 978-91-7623-215-6 (2015).
108. Vaide, Johan, *Contact Space: Shanghai, The Chinese Dream and the Production of a New Society* 215 sidor ISBN 978-91-7623-231-6 (2015)
109. Kolankiewicz, Marta *Anti-Muslim Violence and the Possibility of Justice* 226 sidor ISBN 978-91-7623-257-6 (2015)
110. Boethius, Susanne *Män, våld och moralarbete -Rapporter från män som sökt behandling för våld i nära relationer.* 262 sidor ISBN 978-91-7623-450-1 (2015)
111. Görtz, Daniel *Etnifierade polispraktiker Hur etnicitet görs i polisens vardag* 337 sidor ISBN 978-91-7267-380-9 (2015)
112. Stjärnhagen, Ola *Ekonomisk tillväxt i välfärdskapitalismen -En jämförande studie av BNP per capita-tillväxten i rika OECD-länder 1970-2000.* 168 sidor ISBN 978-91-7623-490-7 (2015)

113. Hedman, Karl *Managing Medical Emergency Calls*. 281 sidor ISBN 978-91-7623-690-1 (2016)
114. Solano, Priscilla *Assisting in the Shadows - Humanitarianism, Shelters and Transit Migration Politics*. 250 sidor ISBN 978-91-7753-102-9 (2017)
115. Ennerberg, Elin *Destination employment? Contradictions and ambiguities in Swedish labour market policy for newly arrived migrants* 232 sidor ISBN 978-91-7753-204-0 (2017)
116. Sunnercrantz, Liv *Hegemony and the Intellectual Function Medialised Public Discourse on Privatisation in Sweden 1988-1993*. 338 sidor ISBN 978-91-7753-471-6 (2017)
117. Kaya, Gökhan *Aspirations, Capital and Identity: Four studies on the determinants of life chances for young Swedes with an immigrant background*. 163 sidor ISBN 978-91-7753-771-7 (2018)

Licentiate's Dissertations in Sociology (ISSN-1403-6061)

- 1996:1 Forsberg, Pia *Välfärd, arbetsmarknad och korporativa institutioner: En studie av Trygghetsrådet SAF/PTK* 147 sidor ISBN 91-89078-07-1
- 1996:2 Klintman, Mikael *Från "trivialt" till globalt: Att härleda miljöpåverkan från motiv och handlingar i urbana sfärer* 171 sidor ISBN 91-89078-46-2
- 1996:3 Höglund, Birgitta *Att vårda och vakta: Retorik och praktik i en rättspsykiatrisk vårdkontext* 215 sidor ISBN 91-89078-68-3
- 1997:1 Jacobsson, Katarina *Social kontroll i dövvärlden* 148 sidor ISBN 91-89078-18-7
- 1997:2 Arvidsson, Adam *Den sociala konstruktionen av "en vanlig Människa": Tre betraktelser kring reklam och offentlighet* 122 sidor ISBN 91-89078-26-8
- 1998:1 Lundberg, Magnus *Kvinnomisshandel som polisärende: Att definiera och utdefiniera* 136 sidor ISBN 91-89078-40-3
- 1998:2 Stojanovic, Verica *Att leva sitt liv som arbetslös... Svenska och danska ungdomars relationer, ekonomi, bostadssituation och värdesättning av arbete* 148 sidor ISBN 91-89078-54-3
- 1998:3 Wesser, Erik *Arbetsmarknad och socialförsäkring i förändring: En studie av långtidssjukskrivning och förtidspensionering på 90-talet* 150 sidor ISBN 91-89078-57-8
- 1999:1 Radmann, Aage *Fotbollslandskapet: Fotboll som socialt fenomen* 167 sidor ISBN 91-89078-81-0
- 1999:2 Waldo, Åsa *Vardagslivets resor i den stora staden* 288 sidor ISBN 91-89078-88-8
- 1999:3 Säwe, Filippa *Om samförstånd och konflikt: Samtal mellan föräldrar och skolledning på en specialskola* 159 sidor ISBN 91-89078-93-4

- 1999:4 Schmitz, Eva *Arbetarkvinnors mobiliseringar i arbetarrörelsens barndom: En studie av arbetarkvinnors strejkaktiviteter och dess inflytande på den svenska arbetarrörelsen* 138 sidor ISBN 91-89078-99-3
- 2000:1 Copes, Adriana *Time and Space: An Attempt to Transform Relegated Aspects in Central Issues of the Sociological Inquiry* 177 sidor ISBN 91-7267-003-7
- 2000:2 Gottskalksdottir, Bergthora *Arbetet som en port till samhället: Invandrarakademikers integration och identitet* 89 sidor ISBN 91-7267-012-6
- 2000:3 Alkvist, Lars-Erik *Max Weber och rationalitetsformerna* 176 sidor ISBN 91-7267-019-3
- 2001:1 Bergholtz, Zinnia *Att arbeta förebyggande: Tankar kring ett hälsoprojekt* 50 sidor ISBN 91-7267-043-6
- 2005:1 Bing Jackson, Hannah *Det fragmenterede fællesskab: Opfattelser af sociale fællesskabers funktion og deres udvikling i det senmoderne samfund* 162 sidor ISBN 91-7267-190-4
- 2005:2 Lundberg, Henrik *Durkheim och Mannheim som filosofisociologer* 88 sidor ISBN 91-7267-200-5

Lund Studies in Sociology (ISSN 0460-0045)

- 1 Goodman, Sara & Mulinari, Diana (red) *Feminist Interventions in Discourses on Gender and Development: Some Swedish Contributions* 250 sidor ISBN 91-89078-51-9 (1999)
- 2 Ahlstrand, Roland *Norrköpingsmodellen – ett projekt för ny sysselsättning åt personalen vid Ericsson Telecom AB i Norrköping* 114 sidor ISBN 91-7267-026-6 (2001)
- 3 Djurfeldt, Göran & Gooch, Pernille *Bondkäringar – kvinnoliv i en manlig värld* 60 sidor ISBN 91-7267-095-9 (2001)
- 4 Davies, Karen *Disturbing Gender: On the doctor – nurse relationship* 115 sidor ISBN 91-7267-108-4 (2001)
- 5 Nilsson, Jan Olof & Nilsson, Kjell *Old Universities in New Environments: New Technology and Internationalisation Processes in Higher Education* 116 sidor ISBN 91-7267-174-2 (2004)

Research Reports in Sociology (ISSN 1651-596X)

- 1996:1 Ahlstrand, Roland *En tid av förändring: Om involvering och exkludering vid Volvos monteringsfabrik i Torslanda 1991-1993* 116 sidor ISBN 91-89078-15-2
- 1997:1 Lindbladh, Eva, et al *Unga vuxna: Berättelser om arbete, kärlek och moral* 192 sidor ISBN 91-89078-14-4

- 1997:2 Lindén, Anna-Lisa (red) *Thinking, Saying, Doing: Sociological Perspectives on Environmental Behaviour* 103 sidor ISBN 91-89078-13-6
- 1997:3 Leppänen, Vesa *Inledning till den etnometodologiska samtalsanalysen* 76 sidor ISBN 91-89078-16-0
- 1997:4 Dahlgren, Anita & Ingrid Claezon *Nya föräldrar: Om kompisföräldraskap, auktoritet och ambivalens* 117 sidor ISBN 91-89078-08-X
- 1997:5 Persson, Anders (red) *Alternativ till ekonomismen* 71 sidor ISBN 91-89078-22-5
- 1997:6 Persson, Anders (red) *Kvalitet och kritiskt tänkande* 67 sidor ISBN 91-89078-25-X
- 1998:1 Isenberg, Bo (red) *Sociology and Social Transformation: Essays by Michael Mann, Chantal Mouffe, Göran Therborn, Bryan S. Turner* 79 sidor ISBN 91-89078-28-4
- 1998:2 Björklund Hall, Åsa *Sociologidoktorer: Forskarutbildning och karriär* 84 sidor ISBN 91-89078-31-4
- 1998:3 Klintman, Mikael *Between the Private and the Public: Formal Carsharing as Part of a Sustainable Traffic System – an Exploratory Study* 96 sidor ISBN 91-89078-32-2
- 1998:4 Lindén, Anna-Lisa & Annika Carlsson-Kanyama *Dagens livsstilar i framtidens perspektiv* 74 sidor ISBN 91-89078-37-7
- 1998:5 Ahlstrand, Roland *En tid av förändring: Dominerande koalitioner och organisationsstrukturer vid Volvo Lastvagnars monteringsfabriker i Tuve 1982-1994* 94 sidor ISBN 91-89078-37-3
- 1998:6 Sahlin, Ingrid *The Staircase of Transition: European Observatory on Homelessness. National Report from Sweden* 66 sidor ISBN 91-89078-39-X
- 1998:7 Naranjo, Eduardo *En kortfattad jämförelse mellan den asiatiska och chilenska socioekonomiska erfarenheten* 42 sidor ISBN 91-89078-42-X
- 1998:8 Bosseldal, Ingrid & Johanna Esseveld *Bland forskande kvinnor och teoretiserande män: Jämställdhet och genus vid Sociologiska institutionen i Lund* 103 sidor ISBN 91-89078-59-4
- 1998:9 Bosseldal, Ingrid & Carl Hansson *Kvinnor i mansrum: Jämställdhet och genus vid Sociologiska institutionen i Umeå* 82 sidor ISBN 91-89078-60-8
- 1998:10 Bosseldal, Ingrid & Merete Hellum *Ett kvinnligt genombrott utan feminism? Jämställdhet och genus vid Sociologiska institutionen i Göteborg* 83 sidor ISBN 91-89078-61-6
- 1998:11 Morhed, Anne-Marie *Det motstridiga könet: Jämställdhet och genus vid Sociologiska institutionen i Uppsala* 103 sidor ISBN 91-89078-62-4
- 1998:12 Bosseldal, Ingrid & Sanja Magdalenic *Det osynliga könet: Jämställdhet och genus vid Sociologiska institutionen i Stockholm* 71 sidor ISBN 91-89078-63-2
- 1998:13 Bosseldal, Ingrid & Stina Johansson *Den frånvarande genusteorin: Jämställdhet och genus vid Sociologiska institutionen i Linköping* 62 sidor ISBN 91-89078-64-0

- 1998:14 Hydén, Håkan & Anna-Lisa Lindén (red) *Lagen, rätten och den sociala tryggheten: Tunnelbygget genom Hallandsåsen*
154 sidor ISBN 91-89078-67-5
- 1998:15 Sellerberg, Ann-Mari (red) *Sjukdom, liv och död – om samband, gränser och format* 165 sidor ISBN 91-89078-66-7
- 1999:1 Pacheco, José F. (ed.) *Cultural Studies and the Politics of Everyday Life: Essays by Peter Dahlgren, Lars Nilsson, Bo Reimer, Monica Rudberg, Kenneth Thompson, Paul Willis. Introductory comments by Ron Eyerman and Mats Trondman* 105 sidor ISBN 91-89078-84-5
- 1999:2 Lindén, Anna-Lisa & Leonardas Rinkevicius (eds.) *Social Processes and the Environment – Lithuania and Sweden* 171 sidor ISBN 91-7267-002-9
- 2000:1 Khalaf, Abdulhadi *Unfinished Business – Contentious Politics and State-Building in Bahrain* 120 sidor ISBN 91-7267-004-5
- 2000:2 Pacheco, José F. (red.) *Kultur, teori, praxis: Kultursociologi i Lund*
238 sidor ISBN 91-7267-015-0
- 2000:3 Nilsson, Jan Olof *Berättelser om Den Nya Världen*
92 sidor ISBN 91-7267-024-X
- 2001:1 Alkvist, Lars-Erik *Max Webers verklighetsvetenskap*
147 sidor ISBN 91-7267-099-1
- 2001:2 Pacheco, José F. (red) *Stadskultur: Bidrag av Eric Clark, Richard Ek, Mats Franzén, Camilla Haugaard, Magnus Carlsson, Charlotte Kira-Kimby, José F. Pacheco, Margareta Popoola, Ingrid Sahlin, Catharina Thörn, Magnus Wennerhag, Niklas Westberg* 125 sidor ISBN 91-7267-115-7
- 2002:1 Wendel, Monica *Kontroversen om arbetstidsförkortning: En sociologisk studie av tre försök med arbetstidsförkortning inom Malmö kommun*
209 sidor ISBN 91-7267-166-5
- 2002:2 Thelander, Joakim *"Säker är man ju aldrig": Om riskbedömningar, skepsis och förtroende för handel och bankärenden via Internet*
58 sidor ISBN 91-7267-117-3
- 2002:3 Dahlgren, Anita *Idrott, motion och andra fritidsintressen: En enkätundersökning bland 17-åriga flickor och pojkar i Landskrona, Kävlinge och Svalöv* 39 sidor ISBN 91 7267-123-8 (2002)
- 2002:4 Wendel, Monica *Mot en ny arbetsorganisering: En sociologisk studie av några försöksprojekt med flexibla arbetstider och distansarbete inom Malmö kommun*
144 sidor ISBN 91-7267-129-7
- 2002:5 Sörensen, Jill *Utvärderingsmodell för flexibla arbetstider inom Malmö kommun* 76 sidor ISBN 91-7267-132-7
- 2003:1 Klintman, Mikael & Mårtensson, Kjell med Johansson, Magnus *Bioenergi för uppvärmning – hushållens perspektiv* 98 sidor ISBN 91-7267-148-3
- 2004:1 Johnsdotter, Sara *FGM in Sweden: Swedish legislation regarding "female genital mutilation" and implementation of the law*
68 sidor ISBN 91-7267-162-9

- 2004:2 Carlsson-Kanyama, Annika, Lindén, Anna-Lisa & Eriksson, Björn
Hushållskunder på elmarknaden: Värderingar och beteenden
133 sidor ISBN 91-7267-166-9
- 2005:1 Lindén, Anna-Lisa et al *Mat, hälsa och oregelbundna arbetstider*
216 sidor ISBN 91-7267-187-4
- 2006:1 Lindén, Anna-Lisa et al *Miljöpolitik och styrmedel – Två fallstudier: Kött och kläder* 90 sidor ISBN 91-7267-220-X
- 2006:2 Heidegren, Carl-Göran *FOSS-galaxen – En empirisk undersökning kring fri och öppen programvarurörelsen* 93 sidor ISBN 91-7267-218-8
- 2006:3 Apelmo, Elisabet & Sellerberg, Ann-Mari *"Shit, jag kan också lyckas" – Om genus, funktionshinder och idrottande kroppar*
43 sidor ISBN 91-7267-225-0
- 2007:1 Sellerberg, Ann-Mari *Världsbäst och i periferin – Om att vara funktionshindrad kvinna i idrotten* 40 sidor ISBN 91-7267-248-X
- 2007:2 Thorsted, Stine *Måltidet i tidsfällan – Måltidspraxis og brug af færdigmat i vardagen* 56 sidor ISBN 91-7267-250-1
- 2008:1 Klintman, Mikael, Boström, Magnus, Ekelund, Lena & Anna-Lisa Lindén
Maten märks – Förutsättningar för konsumentmakt
134 sidor ISBN 91-7267-266-8
- 2008:2 Anving, Terese *"Man måste ligga steget före" – Måltidsarbetets planering och organisering i barnfamiljen* 56 sidor ISBN 91-7267-267-6
- 2008:3 Sellerberg, Ann-Mari *En het potatis – Om mat och måltider i barn- och tonårsfamiljer* 96 sidor ISBN 91-7267-268-4
- 2008:4 Nyberg, Maria, Lindén, Anna-Lisa, Lagnevik, Magnus *Mat på arbetet dygnet runt? Arbete – Tid – Måltid Inventering av kunskap genom svensk forskning* 49 sidor ISBN 91-7267-275-7
- 2008:5 Lindén, Anna-Lisa *Hushållsel – Effektivisering i vardagen*
84 sidor ISBN 91-7267-280-3
- 2009:1 Lindén, Anna-Lisa *Klimat och konsumtion – Tre fallstudier kring styrmedel och konsumtionsbeteende* 72 sidor ISBN 91-7267-294-3
- 2009:2 Lindén, Anna-Lisa, Jørgensen, Erika, Thelander, Åsa *Energianvändning – Konsumenters beslut och agerande* 264 sidor ISBN 91-7267-298-6

Working Papers in Sociology (1404-6741)

- 1997:1 Sjöberg, Katarina (red) *Vetenskapsteori* 92 sidor ISBN 91-89078-10-1
- 1997:2 Lindholm, Jonas & Vinderskov, Kirstine *Generationen der blev kulturpendlere: Et kvalitativt studie af unge muslimers hverdag*
171 sidor ISBN 91-89078-19-5
- 1999:1 Jørgensen, Erika *Perspektiv på social hållbarhet i Varberg och Västervik* 65 sidor ISBN 91-89078-75-6
- 1999:2 Holmström, Ola *En utvärdering av en utvärdering eller Berättelsen om*

- hur jag förlorade min sociologiska oskuld*
93 sidor ISBN 91-89078-91-8
- 2000:1 Kimby, Charlotte Kira & Camilla Haugaard *Kroppen i den computermedierede kommunikation* 93 sidor ISBN 91-7267-007-X
- 2000:2 Bing Jackson, Hannah *Forandringer i arbejdslivet og i familjelivet: Om kvinders livsformer ved årtusindeskiftet* 43 sidor ISBN 91-7267-017-7
- 2000:3 Bing Jackson, Hannah *Family and Fertility Patterns in Denmark – a “Postmodern” Phenomenon: On the relationship between women’s education and employment situation and the changes in family forms and fertility* 52 sidor ISBN 91-7267-018-5
- 2002:1 Henecke, Birgitta & Jamil Khan *Medborgardeltagande i den fysiska planeringen: En demokratiteoretisk analys av lagstiftning, retorik och praktik* 38 sidor ISBN 91-7267-134-3
- 2003:1 Persson, Marcus & Thelander, Joakim *Mellan relativism och realism: Forskarstudenter om vetenskapsteori* 89 sidor ISBN 91-7267-146-7
- 2003:2 Barmark, Mimmi *Sjuka hus eller sjuka människor? Om boenderelaterad ohälsa bland malmöbor* 46 sidor ISBN 91-7267-151-3
- 2004:1 Persson, Marcus & Sjöberg, Katarina (red) *Om begrepp och förståelse: Att problematisera det enkla och förenkla det svåra* 61 sidor ISBN 91-7267-171-8
- 2007:1 Lindén, Anna-Lisa *Sociala dimensioner i hållbar samhällsplanering* 30 sidor ISBN 91-7267-236-6

Evaluation Studies

- 1997:1 Persson, Anders *Räddningstjänstutbildning för brandingenjörer – en utvärdering* 37 sidor ISBN 91-89078-12-8
- 1997:2 Björklund Hall, Åsa *På spaning efter tillvaron som doktorand – med hjälp av forskarstuderandes röster* 72 sidor ISBN 91-89078-21-7
- 1998:1 Bierlein, Katja, Leila Misirli & Kjell Nilsson *Arbetslivsrehabilitering i samverkan: Utvärdering av Projekt Malmö Rehab 2000* 63 sidor ISBN 91-89078-30-6
- 1998:2 Mulinari, Diana *Reflektioner kring projektet KvinnoKrami/MOA* 84 sidor ISBN 91-89078-55-1
- 1998:3 Mulinari, Diana & Anders Neergard *Utvärdering av projektet ”Steg till arbete”* 72 sidor ISBN 91-89078-56-X
- 1998:4 Misirli, Leila & Monica Wendel *Lokal samverkan – till allas fördel?: En utvärdering av Trelleborgsmodellen – ett arbetsmarknadspolitiskt försök med ”friår”, inom Trelleborgs kommun* 45 sidor ISBN 91-89078-58-6
- 1998:5 Bierlein, Katja & Leila Misirli *Samverkan mot ungdomsarbetslöshet: Utvärdering av projekt Kompassen i Helsingborg* 80 sidor ISBN 91-89078-69-1

- 1999:1 Bierlein, Katja & Ellinor Platzer *Myndighetssamverkan i projekt Malmö Rehab 2000: Utvärdering 1997-98* 75 sidor ISBN 91-89078-74-8
- 1999:2 Ahlstrand, Roland & Monica Wendel *Frågor kring samverkan: En utvärdering av Visionsbygge Burlöv – ett myndighetsövergripande projekt för arbetslösa invandrare* 51 sidor ISBN 91-89078-82-9
- 1999:3 Nilsson Lindström, Margareta *En processutvärdering av projektet Trampolinen: Ett vägledningsprojekt riktat till långtidsarbetslösa vid Arbetsförmedlingen i Lomma* 104 sidor ISBN 91-89078-94-2
- 1999:4 Nilsson Lindström, Margareta *En processutvärdering av projektet New Deal: Ett vägledningsprojekt för långtidsarbetslösa kvinnor inom kontor och administration* 107 sidor ISBN 91-89078-95-0
- 1999:5 Wendel, Monica *Utvärdering av projekt arbetsLÖSningar: En arbetsmarknadsåtgärd i samverkan för långtidssjukskrivna och långtidsarbetslösa* 63 sidor ISBN 91-7267-000-2
- 2005:1 Nilsson Lindström, Margareta *Att bryta traditionella könsmönster i arbetslivet: En grupp långtidsarbetslösa kvinnors erfarenheter av kursen "Teknik för kvinnor med begränsat utbud"* 50 sidor ISBN 91-7267-209-9

Afrint Working Paper (ISSN 1651-5897)

- 1 Larsson, Rolf, Holmén, Hans & Hammarskjöld, Mikael *Agricultural Development in Sub – Saharan Africa* 48 sidor ISBN 91-7267-133-5
- 2 Djurfeldt, Göran & Jirstrom, Magnus *Asian Models of Agricultural Development and their Relevance to Africa* 47 sidor ISBN 91-7267-137-8

Studies in Bodies, Gender and Society (ISSN 1652-1102)

- 1 Hansson, Adam *Det manliga klimakteriet: Om försöker att lansera ett medicinsk begrepp* 50 sidor ISBN 91-7267-158-0 (2003)
- 2 Norstedt, Maria *Att skapa dikotomier och bibehålla genusordningar: An analys av tidningen Taras berättelser om kropp, kön och medelålder* 52 sidor ISBN 91-7267-159-9 (2003)

Lund Monographs in Social Anthropology (ISSN 1101-9948)

- 3 Pérez-Arias, Enrique *Mellan det förflutna och framtiden: Den sandinistiska revolutionen i Nicaragua* 322 sidor ISBN 91-89078-01-2 (ak. avh. 1997)
- 4 Karlsson, B. G. *Contested Belonging: An Indigenous People's Struggle for Forest and Identity in Sub-Himalayan Bengal*

- 318 sidor ISBN 91-89078-04-7 (ak. avh. 1997)
- 5 Lindberg, Christer (red) *Antropologiska porträtt 2*
342 sidor ISBN 91-89078-05-5 (1997)
- 6 Gooch, Pernille *At the Tail of the Buffalo: Van Gujjar pastoralists between the forest and the world arena* 391 sidor ISBN 91-89078-53-5 (ak. avh. 1998)
- 7 Persson, Johnny *Sagali and the Kula: A regional systems analysis of the Massim*
245 sidor ISBN 91-89078-87-X (ak. avh. 1999)
- 8 Malm, Thomas *Shell Age Economics: Marine Gathering in the Kingdom of Tonga, Polynesia* 430 sidor ISBN 91-89078-97-7 (ak. avh. 1999)
- 9 Johansson Dahre, Ulf *Det förgångna är framtiden: Ursprungsfolk och politiskt självbestämmande i Hawai'i* 228 sidor Ill. ISBN 91-7267-107-6 (ak. avh. 2001)
- 10 Johnsdotter, Sara *Created by God: How Somalis in Swedish Exile Reassess the Practice of Female Circumcision* 301 sidor ISBN 91-7267-127-0 (ak. avh. 2002)
- 11 Andersson, Oscar *Chicagoskolan: Institutionaliseringen, idétraditionen & vetenskapen* 336 sidor ISBN 91-7267-153-X (ak. avh. 2003)
- 12 Carlbom, Aje *The Imagined versus the Real Other: Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden*
234 sidor ISBN 91-7267-154-8 (ak. avh. 2003)
- 13 Antoniusson, Eva-Malin *Överdosisens antropologi: En kontextuell studie*
232 sidor ISBN 91-7267-161-0 (ak. avh. 2003)
- 14 Parker, Peter *How Personal Networks Shape Business: An Anthropological Study of Social Embeddedness, Knowledge Development and Growth of Firms*
156 sidor ISBN 91-7267-182-3 (ak. avh. 2004)
- 15 Lindberg, Crister (red) *Nya antropologiska porträtt*
355 sidor ISBN 91-7267-182-3 (2005)
- 16 Sliavaite, Kristina *From Pioneers to Target Group: Social change, ethnicity and memory in a Lithuanian power plant community*
206 sidor ISBN 91-7267-202-1 (ak. avh. 2005)
- 17 Göransson, Kristina *Conflicts and Contracts – Chinese Intergenerational Relations in Modern Singapore* 187 sidor ISBN 91-7167-202-1 (ak. avh. 2006)
- 18 Bourgoquin, France *The Young, the Wealthy, and the Restless: Trans-national Capitalist Elite Formation in Post-Apartheid Johannesburg*
342 sidor ISBN 91-7267-249-8 (ak. avh. 2007)
- 19 Matsson, Anna *The Power to do Good: Post-Revolution, NGO Society, and the Emergence of NGO-Elites in Contemporary Nicaragua*
208 sidor ISBN 91-7267-251-X (ak. avh. 2007)
- 20 Holm, Hilma *Knowledge as Action – An Anthropological Study of Attac Sweden*
144 sidor ISBN 91-7267-317-6 (ak. avh. 2010)
- 21 Wittrock, Hanna *Säg inte mötesplats! – Teater och integration i ord och handling*
268 sidor ISBN 91-7267-332-X (ak. avh. 2011)
- 22 Hedlund, Anna *Exile Warriors: Violence and Community among Hutu Rebels in the Eastern Congo* 244 sidor ISBN 978-91-7473-983-1 (ak. avh. 2014)

- 23 Capelán Köhler, Annika *Fibre Formations: Wool as an anthropological site* 260 sidor ISBN 978-91-7753-202-6 (ak. avh. 2017)
- 24 Granbom Lotta, *The Second Wave: The Urak Lawoi After the Tsunami in Thailand.* 356 sidor ISBN 978-91-7753-397-9 (ak. avh. 2017)
- 25 Krantz Anna Sarri, *Tredje generationens överlevande – En socialantropologisk studie om minne, antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen* 194 sidor ISBN 978-91-7753-852-3 (ak. avh. 2018)

Licentiate's Dissertation in Social Anthropology (ISSN 1404-7683)

- 1999:1 Parker, Peter *Cognition and Social Organisation: A Framework* 125 sidor ISBN 91-89078-76-4
- 1999:2 Johansson Dahre, Ulf *Politik med andra medel: En antropologisk betraktelse av rättens politiska och ideologiska förhållanden* 137 sidor ISBN 91-7267-006-1

Research Reports in Social Anthropology

- 2006:1 Johansson Dahre, Ulf (ed.) *The Reconstruction of Good Governance in the Horn of Africa – Proceedings of the 4th SIRC Conference on the Horn of Africa, October 14-16, 2005* 232 sidor ISBN 91-7267-216-1
- 2007:1 Johansson Dahre, Ulf (ed.) *The Role of Diasporas in Peace, Democracy and Development in the Horn of Africa* 226 sidor ISBN 91-7267-237-4
- 2008:1 Johansson Dahre, Ulf (ed.) *Post-Conflict Peace-Building in the Horn of Africa: A Report of the 6th Annual Conference on the Horn of Africa, Lund, August 24-26, 2007* 288 sidor ISBN 91-7267-256-0
- 2009:1 Svensson, Nicklas (ed.) *Initiative Report Horn of Africa: Co-operation Instead of Wars and Destruction, 11-12 May, 2002 Lund, Sweden* 106 sidor ISBN 91-7267-290-0
- 2009:2 Svensson, Nicklas (ed.) *Final Report Conference Horn of Africa: II No Development without Peace, 23-25 May, 2003 Lund, Sweden* 136 sidor ISBN 91-7267-291-9
- 2009:3 Svensson, Nicklas (ed.) *Horn of Africa: Transforming Itself from a Culture of War into a Culture of Peace, 27-29 August 2004 Lund, Sweden* 312 sidor ISBN 91-7267-292-7
- 2009:4 Sthlm Policy Group (ed.) *Faith, Citizenship, Democracy and Peace in the Horn of Africa: A Report of the 7th Annual Conference on the Horn of Africa, Lund, October 17-19, 2008* 216 sidor ISBN 91-7267-293-5

- 2004:1 Göransson, Kristina *Filial Children and Ageing Parents: Intergenerational Family Ties as Politics and Practice among Chinese Singaporeans*
26 sidor ISBN 91-7267-175-0
- 2005:1 Granbom, Ann-Charlotte *Urak Lawoi: A Field Study of an Indigenous People in Thailand and their Problems with Rapid Tourist Development*
98 sidor ISBN 91-7267-206-4

Övrigt

- Från seminarium till storinstitution: Sociologi i Lund 1947-1997* (Sociologiska institutionens Årsbok 1996) 105 sidor
- Institution i rörelse: Utbildning och forskning inför år 2000* (Sociologiska institutionens Årsbok 1997) 153 sidor ISBN 91-89078-29-2

Tredje generationens överlevande



Förintelsen är ett historiskt skeende som lever vidare i samtidens medvetande i form av minnesmonument, museala utställningar, forskningsinstitutioner och myndigheter. I familjer där det finns överlevande lever minnet också kvar. Vissa av barnbarnen i dessa familjer identifierar sig nu som Tredje generationens överlevande och har tagit på sig uppdraget att förvalta minnet. Studien lyfter fram att

minnes-bearbetningen kring Förintelsen av den Tredje generationens överlevande i mångt och mycket baseras på en generationell minnesöverföring som pågått under barnbarnens uppväxt i samtal med den överlevande generationen. Samtidigt florerar en både latent och manifest antisemitism i det svenska samhället vilket formar och påverkar både den judiska gruppen och barnbarnen. Denna socialantropologiska studie visar på dessa samband, att minnet av Förintelsen, i de publika och i de familjära sammanhangen, tillsammans med den samtida antisemitismen, påverkar den judiska identiteten.

