

ARTIKEL

OSYNLIGT FÖRTRYCK OCH VITA KROPPAR

Förhandlingar kring judiskhet i Sverige

Susanne Nylund Skog

Antalet judar i Sverige uppskattas till någonstans mellan 18 000 och 25 000. Svårigheten att ange exakta siffror beror på att endast cirka en tredjedel av de svenska judarna tillhör någon av de judiska församlingarna och att det är svårt att definiera vem som är jude respektive judinna. Termen jude beskriver dels en person som tillhör den judiska folkgruppen och dels en person som tror på den judiska religionen. Det är inte alltid dessa två definitioner sammanfaller och det finns ateister som ser sig själva som judar och som uppfyller den traditionella definitionens krav om att en jude är en person som föddes av judisk mor eller har konverterat under rabbinisk ledning till den judiska tron. I andra sammanhang än rent religiösa räcker det dock att enbart fadern är jude, för att en person ska räknas som judisk och till exempel erbjudas medlemskap i Stockholms judiska församling.¹ Vem som är jude kan därför inte definieras enbart

¹Inom judendomen finns idag tre huvudinriktningar; ortodox, reform och konservativ judendom. Reformjudendomen dominerar i Sverige. Det är en modern rörelse som vid mitten av 1800-talet fann många anhängare i Sverige och drevs av en önskan om integration, om att judar skulle behandlas och bemötas på samma villkor som andra samhällsmedborgare.

² Minoritetsspråken är samiska, finska, meänkieli, romani chib och jiddisch.

³ De som intervjuats inom ramarna för *Judiskt vardagsliv* har blivit informerade om de etiska aspekterna av dokumentationsprojektet och fått möjlighet att välja grad av



genom religion, folkgrupp eller nationstillhörighet. De som i dag i Sverige kallar sig judar gör det således av lite olika skäl och alla har inte "ärvt" det judiska på modernet (Andersson & Peste 2008, 25–27, se även Dencik 2007, 11).

I Sverige utgör judar en nationell minoritet. En nationell minoritet är en grupp med uttalad samhörighet som till antalet inte har en dominerande ställning i samhället i förhållande till resten av befolkningen. Gruppsamhörigheten grundar sig i språklig, kulturell eller religiös tillhörighet och på åtminstone ett område måste gruppen väsentligen skilja sig från det övriga samhället. För att definieras som en nationell minoritet i Sverige krävs långvariga historiska band med landet. Sveriges nationella minoriteter är samer, sverigefinnar, tornedalingar, romer och judar.²

Av de judar som idag lever i Sverige är de allra flestas judiska tillhörighet inte direkt avläsbar för omgivningen. Med inspiration ifrån forskningsfältet kritiska vithetsstudier analyseras denna osynlighet i termer av vithet. Inom forskningsfältet kritiska vithetsstudier hävdas att vithet är en norm som tas för given i postkoloniala samhällen och som bygger på kolonialt tänkande med uppdelningar som *the West and the Rest*, Vi och De, svarta och vita och så vidare. Flera forskare har visat att detta även gäller Sverige, trots att landet inte är ett postkolonialt samhälle i egentlig mening (se t ex Blomqvist 2006; Lundstedt 2005; Mattsson 2005). Kopplingarna mellan identitet, hudfärg, ögonfärg och hårfärg omförhandlas, vidmakthålls och ifrågasätts kontinuerligt i identitetsskapande processer av tillhörighet och utanförskap (se t ex Berger 1999; Goldstein 2006; Roediger 2005).

Vithet fungerar alltså som en norm, vilken reglerar föreställningar om svenskhet och vem som räknas som svensk (Ahmed 2011; Runfors 2012, 10ff). Vithet är att förstå som en föränderlig historisk konstruktion, som en praktiserad relation och en maktposition, som ger val- och rörelsefrihet ifråga om till exempel yrken, stilar, personliga drömmar och strävanden. Att det judiska är osynligt gör alltså att många judar kan inta positionen som vit (Nylund Skog 2012). Samtidigt innebär det att de blir tvungna att aktivt dölja sin judiska tillhörighet. På så vis undviker de att bli utsatta för förtryck (Nylund Skog 2006). Syftet med denna artikel är att med utgångspunkt i intervjuer med två svenska judar resonera kring hur normer av vithet är verksamma och vilka konsekvenser det får för judiskt liv i Sverige.

Idéhistorikern Henrik Bachner menar att antisemitism kan förstås som ett kulturellt fenomen. "Juden" är, skriver han, en abstraktion, en "extremt

² Minoritetsspråken är samiska, finska, meänkieli, romani chib och jiddisch.



elastisk symbol för det som av vissa opinioner vid en viss tid uppfattas som hotande eller ondskefullt” (Bachner 2004, 23). Antisemitismen hämtar således sin näring ur stereotypa, förenklade och schablonartade föreställningar om vad som karaktäriserar en jude (Berg Eriksen m fl 2008, 9). En stereotyp är en allmänt omfattad föreställning om utmärkande egenskaper hos alla som tillhör en viss grupp och betecknar värderande och förenklade sätt att kategorisera andra människor. Stereotypen är ett slags värdeladdad föreställning, som upprättar gränser mellan ett enhetligt vi och ett enhetligt de (Illman & Nynäs 2005, 106). I *Judehatets svarta bok*, som handlar om antisemitismens historia från antiken till i dag, skriver författarna att judar identifierats med allt som kunnat knytas till ”det moderna”. Antisemitismen har därför kallats den mobila fördömen, som efter behov fått representera ”kapitalismen, liberalismen, parlamentarismen och kommunismen, traditionernas förfall, konstformernas uppror, farlig sexualitet och pressens makt” (Berg Eriksen m fl 2008, 8–9; se även Andersson 2000).

Det här betyder att antisemitism kan förekomma även där judar inte lever, eftersom näringen till de stereotyper som ligger till grund för antisemitism inte hämtas ur möten med verkliga judar utan ur föreställningar om judar (Wistrich 1991, xx). När antisemitiska föreställningar frikopplas både från antisemiten och de som själva kategoriserar sig som judar, framgår också att dess seghet och förmåga att leva vidare i nya generationers föreställningsvärldar mer har med skapandet av normalitet (till exempel svenskhet) än med judar att göra (Bachner 2004, 564ff; Berg Eriksen m fl 2008, 9, 621; Blomqvist 2006).

MICHAEL OCH NADIA

Ur ett brett material bestående av ett fyrtiotal intervjuer och observationer insamlade inom ramarna för dokumentations- och forskningsprojektet *Judiskt vardagsliv* vid Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala, har intervjuer med två personer valts ut. Den första är en kvinna i trettioårsåldern, Nadia, den andra är en man i fyrtioårsåldern, Michael. De har valts för att intervjuerna med dem illustrerar och belyser en tematik som är central i materialet som helhet och för att det är mycket övrigt som skiljer dem åt: de är av olika kön, i olika åldrar, har vuxit upp i olika städer och Michael är, till skillnad från Nadia, djupt religiös och följer kosherregler, vilket Nadia inte gör. Hon kallar sig ateist, men har å andra sidan vuxit upp med judiska traditioner i en judisk miljö, vilket Michael inte har. De har dock gemensamt att de är välutbildade svenska judar, födda i Sverige och har namn och utseenden som gör att de av sin omgivning uppfattas



som svenska. Både delar också en vilja att identifiera sig som svenska judar och ser ingen motsättning i en sådan definition, däremot verkar omgivningen göra det och Michael och Nadia, liksom de flesta svenska judar idag, beskriver hur detta gör att de tvingas växla och välja mellan kategorierna svensk och jude. Om de vill bli uppfattade som judiska måste de på något sätt markera det för sin omgivning. Genom att beskriva sådana strategier och förhållningssätt belyser artikeln hur Nadia och Michael "praktiserar vithet". Detta är något som tycks gälla för majoriteten av de svenska judar som intervjuats inom ramarna för projektet *Judiskt vardagsliv* och citaten ur intervjuerna har valts för att belysa, tydliggöra och skapa inblick i denna process.

Hösten 2005 fick jag i uppdrag av dåvarande Integrationsverket att göra en undersökning om upplevelser av antisemitism bland unga judar i Sverige. Inför undersökningen genomfördes tjugo semistrukturerade bandinspelade intervjuer med en grupp av elva kvinnor och nio män i åldern arton till trettio år (DFU 39384–DFU 39403). Intervjuerna är anonymiserade och arkiverade på Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Nadia var en av dem som då intervjuades (DFU 39386). I början av 2012 gjorde jag en uppföljande intervju med Nadia (Bd 10660) och hon intervjuades även 2013 (DFU 39602) inom ramarna för det pågående projektet *Judiskt vardagsliv*.³

Nadia är född i Sverige och båda hennes föräldrar flydde till Sverige undan pogromerna i Polen. "Hela min familj är i Sverige på grund av att de är judar", påpekar hon (DFU 39386, 4). Nadia kallar sig judisk ateist och i det avseendet är hon en av de minst religiösa judar jag intervjuat. Hon påpekar att hon är "observant", vilket innebär att hon följer vissa av de judiska föreskrifterna utan att vara troende (DFU 39602, 3). Enligt Nadia är det kulturen och traditionerna som binder samma det judiska folket (DFU 39386, 5). Trots att Nadia kallar sig judisk ateist är hon judinna, enligt *Halacha*, den traditionella religiösa judiska lagstiftningen.

Inom ramarna för *Judiskt vardagsliv* intervjuade jag Michael 2012 (DFU 39612). Kontakten hade förmedlats av representanter för den judiska församlingen i Göteborg och intervjun ägde rum i deras lokaler. Michael kallar sig en "svensk jude som beaktar rötterna från många andra länder" (DFU 39612, 7). En stor del av Michaels familjehistoria är hölj i dunkel. Han påpekar att om man har familjerötter i Europa under andra världskri-

³ De som intervjuats inom ramarna för *Judiskt vardagsliv* har blivit informerade om de etiska aspekterna av dokumentationsprojektet och fått möjlighet att välja grad av anonymisering. Några har då valt att framträda utan krav på inskränkningar, medan andra velat vara anonyma. Intervjuerna med Nadia och Michael är på deras begäran anonymiserade, vilket innebär att vissa delar av ljudinspelningarna är bortklippta, namnen är pseudonymer och personuppgifter förändrade. Detta hindrar dock inte att de inom sina respektive umgängen är identifierbara, vilket de också är medvetna om.



get så är det mycket som har försvunnit. "Man har ljugit om mycket, förträngt mycket, man har inte vågat säga än det ena, än det andra. Det pågår fortfarande" (DFU 39612, 7), påpekar han. Michael är född in i en icke-traditionell familj, och han hade inte mycket kontakt med det judiska när han växte upp. Hans mamma är född i Sverige och hans pappa i Tyskland 1936, men kom till Sverige samma år. Michael blev medveten om det judiska via farmodern som var född i Lettland, höll kosher och talade jiddish. En dag sa hon till honom att "förstår du inte att det du beskriver det är det judiska" (DFU 39612, 3).

Michael definierar sig som modern ortodox och av alla dem jag mött och intervjuat framstår Michael som en av de mest religiösa. Han ber tre gånger om dagen, håller kosher och bär i princip alltid *kippa*. Han har alltid sin lilla bönesjal på sig och går regelbundet till synagogan. Det har han gjort de sista tjugo åren. Han har alltid rört sig mot en mer traditionell livsstil, säger han. Michael lever alltså ett traditionellt judiskt liv mitt i en svensk storstad, trots att han inte är uppvuxen så och trots att han är ensamstående. Till sin familj räknar han syskon, syskonbarn och föräldrar och inom den finns "världen i ett miniformat", påpekar han, eftersom den består av individer med olika bakgrund (DFU 39612, 7). Där finns det kristna, det sekulära, det muslimska och det judiska.

RÄDDA OCH HOTFULLA KROPPAR

Som framgår av Michaels levnadshistoria har andra världskriget präglat hans släkt och familj och indirekt även hans eget liv. Många judar bär också på en påtaglig oro för att något liknande det som hände under denna tidsperiod ska hända igen (Lewis 1997, 23). Rädslan är ofta ett slags arv från dem som överlevt andra världskriget (Schwab 2010, 115). Nadia berättar att hennes mormor oroar sig för henne, men att hon själv vägrar att vara rädd.

Min familj, min mormor var väldigt, väldigt rädd för att jag skulle bli utsatt för antisemitism och jag antar att jag också var rädd någonstans, men det var som [...] att jag nästan såg det som en utmaning. Jag visste att jag inte gjorde något fel och därför så, om någon vill attackera mig så får de göra det, för det är jag som har rätt och det kan låta så idiotiskt, men det är så jag känner. Jag har ju faktiskt inte gjort någonting fel (DFU 39386, 9).

Det kan låta idiotiskt, säger Nadia, och med det tycks hon mena att kombinationen jude och icke-rädsla är omöjlig. En judes känslomässiga relation till antisemitism ska vara rädsla. Nadia sätter sig dock på tvären.



Hon vägrar att överta (ärva) rädslan från mormodern, men vill samtidigt definiera sig som judinna.

Kulturteoretikern Sara Ahmed har poängterat att känslor skapas relationellt i riktning mot eller från objekt, vilka även kan vara subjekt (Ahmed 2004). Vi kan tycka synd om "invandraren" som aldrig får jobb i Sverige, känna oss skrämnda av den beslöjade muslimska kvinnan vi möter på gatan och förtvivlan inför bilden på det svältande barnet i Sudan (Shuman 2005). Känslorna handlar egentligen inte om "invandraren", den muslimska kvinnan eller det svältande barnet, de uppstår i mötet med stereotypa föreställningar vidhäftade de tre figurerna. Ahmed skriver att våra känslor, som till exempel rädsla, fäster sig vid vissa objekt och inte andra. Dessa objekt blir levande, inte som en orsak till vår rädsla utan som en effekt av den. Om det finns ett föremål för vår rädsla, skriver hon vidare, så kan rädslan inneslutas i detta. Det är rädslan som håller samman de till synes motsägelsefulla stereotyperna och föreställningarna (Ahmed 2011, 74ff).

När rädslans symboler cirkulerar leder det till inestängning för vissa och rörelse för andra. Dessutom öppnar rädslan för berättelser från det förflutna som klibbar fast vid objekt i nuet. Detta innebär att förtryck idag aktualiserar eller väcker historier om förflutet förtryck. Berättelser om antisemitism klibbar fast vid dem som behäftas med stereotyper om "juden" idag. Med andra ord så präglas Nadias och Michaels liv idag av andra judars erfarenheter under andra världskriget. Detta gör att inte enbart de som utövar förtryck är rädda, utan att även de som är förtryckta är det. Rädslan kopplar således samman "offer" och "förövrare", samtidigt som den länkar de motsägelsefulla stereotyperna och binder dem vid ett objekt (Ahmed 2004, 63). Dessutom fungerar rädslan som ett sammanhållande kitt inom gruppen judar.

Michael definierar sig som jude och vill inte heller leva ett liv präglad av rädsla. Han påpekar istället lakoniskt att svenska judar är ett utdöende släkte. "Om femtio år kommer vi inte att finnas kvar" för då är det för obekvämt att vara jude i Sverige, säger han (DFU 39612, 6). Michael menar att antisemitismen ständigt ökar och att det successivt blir allt svårare rent praktiskt att leva ett religiöst judiskt liv i landet. Detta gör att svenska judar kommer att tvingas lämna landet antingen för att de vill utöva sin religion och/eller för att de är förföljda i egenskap av judar. Michael påpekar att "om det inte finns judar i Sverige om femtio år så beror det inte på assimilering eller pluralism utan på att vi varit tvungna att sticka härifrån. Vi blir misstänkliggjorda i allt" (DFU 39612, 6). Han ser dock inte assimilation som en lösning, eftersom "som assimilerad är du kanske ännu mer utsatt eftersom du inte har styrkan från din grupp" (DFU



39612, 6). Han menar också att det är ett sätt att ge efter för hotet om, och rädslan för, förföljelse.

Det finns dock andra berättelser än de om Förintelsen, och andra känslor än rädsla, som orienterar och skapar gemenskap inom den svenskjudiska gruppen. Det är sådana Nadia och Michael framhåller. När Nadia ska beskriva vad det är att vara judisk för henne kommer hon direkt in på fördelarna med att vara del av en diaspora.

Jag känner ett visst band till alla andra personer som har samma traditioner som jag har över hela världen och som finns över hela världen. Nu när jag var utomlands träffade jag flera personer som var från USA till exempel, vi hade precis samma traditioner och bor på olika kontinenter och har aldrig träffats förut. Men vi har ändå ett gemensamt ursprung och det är det jag tycker är fantastiskt och jag tycker att det är fantastiskt att man har lyckats behålla dom här traditionerna över hela världen och att dom ser någorlunda likadana ut och att vi förstår varandra. Och det tycker jag är otroligt och det ger mig en stolthet. Så det är definitivt en känsla jag har. (DFU 39386, 7–8)

Det framgår av citatet att det är samtidigheten, vetskapen om att andra, på andra platser gör samma sak, som skapar gemenskapen. Det framgår även att samtidigheten förutsätter delade traditioner och en delad historia, ett gemensamt ursprung. Vi ser också att gemenskapen är känslomässig. Historikern Benedict Anderson menar att nationer binds samman genom en föreställd gemenskap som bygger på en horisontell samtidighet, på att andra vi aldrig träffat gör samma saker som vi på andra platser (Anderson 2006). För Michael är det inte traditionerna som skapar gemenskap utan religionen. Enligt honom är det religionen som gjort att judarna överlevt flera tusen år av förföljelse (DFU 39612, 3).

Sociologen Deborah Golden har studerat hur nyanlända ryska judar tas emot i Israel. Hon menar att när det gäller den israeliska nationen är gemenskapen istället ordnad vertikalt över tid. Israeler delar ett föreställt judiskt förflutet och en gemensam framtid (Golden 2002, 19). I citatet ovan skapas gemenskapen både horisontellt och vertikalt, kanske för att Nadia vill vara svensk och judisk samtidigt. Nadia fortsätter:

Jag tycker att det är en kombination av om man identifierar sig själv som judisk, om man förutom att identifiera sig själv som judisk också, jag skulle nog säga att det är om man delar den här känslan av det här bandet. Därför att jag ser det som en av de största [...] att man känner sig som en del av det. (DFU 39386, 8).

Här accentueras känslan och den beskrivs som ett band som binder samman. Det handlar om att känna sig som en del av något som finns över hela världen. Nadia undviker att tala om utsattheten som en källa till gemenskap, vilket säkert hänger samman med att hon vägrar att vara



rädd. De som är rädda menar dock att utsattheten ger ett speciellt perspektiv på världen, som kan generera känslor av gemenskap. Ironiskt nog fungerar utsattheten ofta som ett incitament till gemenskap, enligt logiken att när antisemitismen återkommer blir även gruppen judar synligare och assimilationen avstannar. Michael och många unga judar poängterar också att judenhetens enda chans till överlevnad är att tydliggöra och underhålla sin judiskhet. Indirekt tycks Nadia instämma.

Nadia och Michael är uppvuxna med berättelser (och laddade tystnader) om Förintelsen, om förtryck och förföljelse av judar. Rädslan är beroende av sådana berättelser om vad och vem som är att frukta. Från det svenska samhället har dock Nadia och Michael fått andra budskap. Som svenskar förväntas de vara del av normen och därmed skyddade av samhället. Dessutom är det inte en allmänt utbredd uppfattning i Sverige att det verkligen finns antisemitism i landet (Tossavainen 2003). Ur ett sådant perspektiv är rädsla inte förväntad, utan snarare ett ologiskt uttryck, ett slags missuppfattning. Ur ett "svenskt" perspektiv är man således dessutom övertygad om att historien inte kommer att upprepa sig.

Sara Ahmed skriver att vissa kroppar förstås som hotade och andra som själva hotet (Ahmed 2004, 72). Eftersom det inte går att förkroppsliga båda positionerna samtidigt måste Nadia och Michael av andra kunna läsas som antingen eller. När de vägrar att vara rädda förstås de också som svenska. En kropp som läses som svensk är inte heller ett hot, den är hotad. Ahmed påpekar också att vissa kroppar är mer av främlingskroppar än andra kroppar. De upplevs som felplacerade och obekväma (Ahmed 2011, 143). Bekväma kroppar är osynliga, medan de obekväma är synliga. De är, skriver Ahmed, som synliga skavsår på samhällskroppen. Den bekväma och osynliga kroppen är den kropp som uppfattas som vit, som besitter vithet (Ahmed 2011, 131). I det här sammanhanget är den kropp som läses som vit också den kropp som förstås som svensk och icke hotfull.

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

Jag hade aldrig några problem när jag gick på Förort gymnasium, fast det fanns väldigt mycket muslimer förstås, och människor trodde nog att det skulle vara problem. Men jag kände aldrig det, förutom en gång. [...] Det skrevs, när jag gick i gymnasiet, en bok som hette Islamism eller något sådant. Det var Integrationsverket som gav ut den och den delades ut till alla gymnasister. Då samlade de ihop två fokusgrupper, en från Fö-



rort gymnasium och en från Innerstad gymnasium, och jag ingick i fokusgruppen i Förort gymnasium. När vi satt i den här lilla gruppen av studenter tillsammans med den här kvinnan från Integrationsverket så var det första gången jag har känt mig påhoppad. För den här diskussionen, som skulle handla om olika kulturer och hur det är att vara från olika kulturer i Sverige och om integration, övergick till att jag fick sitta och försvara Israel medan alla satt och liksom spydde alla klyschor som finns i tidningarna över mig. Det var jättekonstigt, men sedan sa den här kvinnan från Integrationsverket: "Men Nadia, det är ju faktiskt så att de flesta utrikeskorrespondenter från Israel är judar". Så tittade hon på mig: "Det är ju faktiskt ni som rapporterar". [...] Det slog jättehårt. Det var enda gången jag känt mig riktigt såhär, utsatt. (DFU 39386, 3)

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

Nadia kopplas här samman med nationen Israel eftersom hon definieras som judinna. Israel fungerar som ett klibbigt objekt. Enligt kvinnan från Integrationsverket tillhör hon "de som rapporterar" från Israel. Nadia frågar sig varför svenskar är så kritiska mot Israel och inte mot andra ockupationsstater. Hon tror att svaret bottenar i att det finns en outtalad antisemitism i det svenska samhället. Ur ett sådant perspektiv har stereotyperna kring objektet "juden" kopplats samman med konflikten i Mellanöstern och framförallt med Israel. Dagens antisemitism har tagit formen av antisionism (Berg Eriksen m fl 2008, 9; se även Bachner 2004, 557ff; Lomfors 2012). Denna antisionism kommer enligt Nadia bland annat till uttryck i "den här subtila känslan man får när man läser tidningen" (DFU 39386, 2). Det är "den känslan som gör att det blir väldigt obehagligt. Men det är inget personligt. Men det finns där och det påver-



kar en.” (DFU 39386, 4) Michael instämmer, han upplever en förändring i omgivningens attityder till det judiska och påpekar att det blivit värre sedan han växte upp. Michael berättar att förr sa han om Israel att där kan man inte leva, men man kan dö där. Nu har han ändrat sig och menar att man nog kan leva där också (DFU 39612, 2). För Michael representerar Israel trygghet och är en av de saker ”som håller ihop” det judiska folket (DFU 39612, 3).

MARKERADE OCH NAMNGIVNA KROPPAR

Jag har tidigare påpekat att Nadia och Michael ärver berättelser som skapar vissa känslor och inte andra. Arv inbegriper dock inte enbart berättelser, utan består av en mängd olika substanser och processer; olika tecken på släktskap (Ahmed 2011, 161). En näsa kan peka ut en förfader, en handrörelse vara kopplad till en berättelse om en mosters politiska kamp och ett rakat huvud till koncentrationslägrens fasor. I vardagligt tal brukar likhet signalera arv, enligt logiken att likna varandra till sätt och utseende betyder att man är en familj (Ahmed 2011, 133). Likhet ärvs inte enbart, den görs också. Ett sådant centralt görande är omskärelsen. En judes livsmanus dikterar att han på sin åttonde levnadsdag omskärs. Genom omskärelsen markeras bandet till den judiska slakten med ursprung i Torans släktrönika om Abraham och Sara (Glück m fl 1997, 88–89). Nadia är inte mamma, men under vårt samtal säger hon att, om hon kommer att få söner ska de absolut omskäras.

Jag skulle vilja att mina söner var omskurna, delvis för att det var det första som förbjöds av nazisterna. Det är ett uttryck för att vi är fria att leva enligt våra seder. Jag vet tillräckligt mycket och det finns inga bevis för att det är farligt om det görs på rätt sätt. (Bd 10660)

Nadia är också upprörd över att omskärelse, som hon säger, ”hamnat på integrationsministerns bord” (Bd 10660). Hon påpekar att detta tyder på att judar inte är integrerade i det svenska samhället. För om så skulle vara fallet skulle omskärelse betraktats som en medicinsk fråga och inte som en integrationsfråga och ärendet skulle istället hamnat hos socialstyrelsen.

Nadia påpekar att hennes barn kommer att födas som judar alldeles oavsett om hon tror på Gud och hon betraktar omskärelse som en kulturell, snarare än en religiös, handling (Bd 10660). För Michael är det främst en religiös handling och en viktig del i en judisk livscykel. Om Michael fick barn skulle de uppfostras traditionellt. Det skulle vara viktigt. Han vill ge dem en ”stark positiv judisk tillhörighet”, så att de ”alltid kommer att ha



en plats hur det än blir”, påpekar han (DFU 39612, 6). En sådan positiv judisk tillhörighet kan erhållas genom omskärelsen. För både Nadia och Michael är således omskärelse en naturlig aspekt av att vara judisk. Det känns självklart för dem att judiska män är omskurna.

Eftersom judinnor inte omskärs har de heller inte fysiska avläsbara tecken på judiskhet. Istället kan de välja att markera sin judiskhet på andra sätt. Ett sådant avläsbart tecken är Davidsstjärnan, *Magen David*, den sexuddiga stjärnan som sedan urminnes tid använts som dekoration inom många civilisationer. Det var först på 1800-talet som Davidsstjärnan började spridas i avsikt att skapa en symbol för judarna, som skulle motsvara de kristnas kors. På den första sionistkongressen 1897 antog man Davidsstjärnan som officiell symbol och staten Israel har Davidsstjärnan som symbol på sin flagga. Som bekant använde sig nazisterna av samma symbol för att särskilja judar under andra världskriget. Med andra ord löste nazisterna svårigheterna med att avläsa tecken på judiskhet genom att tvinga judar att bära synliga Davidsstjärnor, som de kallade judestjärnor (Glück m fl, 1997, 124, 150–151; Unterman 1991, 124–125).

Att använda Davidsstjärnan som ett tecken på judiskhet är dock inte alltid påtvingat utifrån. Bruket att bära Davidsstjärna i en länk kring halsen praktiserades och diskuterades av de unga vuxna judarna som intervjuades om antisemitism (Nylund Skog 2006). Nadia berättar att innan hon började på Förort gymnasium ”var folk helt förskräckta” över hur hon kunde börja där och de undrade om hon inte var rädd ”för att bli nerslagen” om hon bar Davidsstjärna där (DFU 39386, 9).

Rädslan kopplas här till att Nadia genom att bära Davidsstjärna gör sin judiskhet synlig och på så vis kan locka fram antisemitism. Att undvika antisemitism blir på så vis att osynliggöra sin judiskhet och även att behålla sin rörelsefrihet, dock inte i egenskap av jude. Nadia säger också att hon känner folk som är väldigt rädda för att bära Davidsstjärnor eller visa ”något slags uttryck offentligt”. Hon tror inte att det är för att de upplevt något personligen utan för att de ”utgår ifrån att det är farligt” (DFU 39386, 4). De har fått ära berättelser.

Ett sätt för judiska män att synliggöra sin judiskhet är att bära kippa. Kippa är hebreiska för en huvudbonad i form av en duk eller en kalott, som bärs av judiska män för att visa vördnad inför Gud. Kippan finns i en mängd färger, mönster och material men ortodoxa judiska män bär oftast en mörk eller svart kippa i stil med deras övriga klädsel. Bruket att bära huvudbonad är så integrerat med judisk tradition att det är svårt att skilja sedvänjan från verkliga bibliska påbud. De flesta judiska män bär dock kippa enbart vid gudstjänster och högtider (Glück m fl 1997, 149; Unterman 1991, 92). Michael utgör ett undantag då han i princip bär sin kippa



dagligen, utom när han inte vill att den ska dra "uppmärksamheten från annat" (DFU 39612, 2). Jag förstår honom så att eftersom kippan är en tydlig judisk markör gör den att annat än det judiska hamnar i skymundan. När Michael rör sig utomhus täcker han också över kippan med en keps eller en hatt. Då följer han traditionens påbud, utan att offentligt röja sin judiska identitet.

Som nämnts bär Michael dagligen även en *tallit* under sin skjorta. Tallit är hebreiska för bönesjalen som finns i två huvudsakliga varianter, den ena (*tallit gadol*) är en stor sjal som täcker axlar och även huvud under bön. Den har skådefransar (*tzitzit*) i de fyra hörnen och bärs i synagogan under gudstjänster dagtid. Den andra varianten är en mindre bönesjal (*tallit katan*) som bärs under kläderna och där hörntofsarna hänger utanför som en påminnelse om budorden (Unterman 1991, 194). Det är den senare Michael bär (DFU 39612, 2). I Sverige känner människor i allmänhet inte till betydelsen av en tallit och vad den symboliserar. Detta gör att den för det mesta passerar obemärkt men kan också dra till sig uppmärksamhet just för att den väcker frågor. Talliten fungerar dock inte som en tydlig markör för judiskhet och kan därför inte fungera som ett objekt till vilket stereotyper automatiskt vidhäftas.

Nadia har vänner som arbetar i säkerhetsgruppen på judiska församlingen som har sagt till henne att de "inte rekommenderar att man bär Davidsstjärnor öppet" (DFU 39386, 4) och Michael uppmanas att täcka över sin kippa med en hatt eller keps när han rör sig på Göteborgs gator (DFU 39612, 2). I enlighet med Ahmed är det möjligt att tolka sådana uppmaningar och varningar som ett sätt att binda samman gruppen judar i Sverige och inte enbart som ett uttryck för att det faktiskt är riskfyllt. Hon skriver att gemenskap mellan människor numera baseras på osäkerhet snarare än behov. Det är genom att dela risker som människor binds samman (Ahmed 2004, 72).

När Nadia får frågan om hon är noga med att framhålla att hon är av judisk börd, svarar hon att det inte är det första hon presenterar sig som. Hon påpekar att hon har ett "väldigt judiskt namn, och att alla som överhuvudtaget vet något om det känner igen mitt namn" (DFU 39386, 7). Sin judiskhet är ingenting hon någonsin skulle hymla om eller hålla undan utan det är hon istället noga med att framhålla. Nadia påpekar alltså att hennes efternamn signalerar judiskhet vilket gör att de som är en del av den judiska gruppen känner till det, medan de okunniga ändå inte förstår vad namnet signalerar. Detta förenklar för henne, såtillvida att hon inte behöver upplysa omgivningen om sin judiskhet eftersom hennes namn gör jobbet. Å andra sidan är inte alla tillräckligt kunniga för att direkt förstå hennes judiska tillhörighet. Detta verkar inte bekymra Nadia.



”Judar är som folk är mest”, säger Michael och påpekar att varken han eller någon annan kan identifiera andra judar, inte ens med hjälp av efternamn ”eftersom folk försöker försvenska sina namn” (DFU 39612, 7). Ett sätt att anpassa sig efter rådande samhällsnormer och underlätta assimilering är att förändra eller byta sitt namn. Genom judendomens historia har detta varit en vanlig strategi (Bredefeldt 2008, 117ff). Michael berättar att det har också hans familj gjort i ett försök att smälta in (DFU 39612, 7). Med moderniteten har våra namn också kommit att få allt större betydelse, inte bara för hur andra uppfattar oss, utan också för vår egen självuppfattning och identitet (Hagström 2006). Under nazitiden berövades judar sina namn och fick istället intatuerat ett nummer på sina armar (om de ansågs arbetsdugliga). Det var ett synnerligen effektivt led i att utplåna judars identiteter, liksom att registrera alla judiska män och kvinnor under två namn, ett för kvinnor och ett för män. I judiska kretsar finns också en tradition av att ge sina barn namn efter döda släktingar (speciellt de som dött i Förintelsen) så kallade *memorial candle names* (Fried m fl 2003, 29; Rosen 2003, 1). Likaså har många till synes helt assimilerade judar ofta behållit bruket att ha ett judiskt namn, ofta detsamma som en mor- eller farförälder. Namn har således en identitets-skapande betydelse och belyser släktens centrala roll i judiskt liv (Gersh 1999, 23; Glück m fl 1997, 89).

Flera av de unga judar som intervjuades för rapporten om antisemitism diskuterade namnets betydelse för hur de blir bemötta (se även Catomeris 2004, 9; Rähzel 2005, 49ff). Även då kom de således in på om, och i så fall när och hur, judiskheten är avläsbar för omgivningen, och på en analytisk nivå menar jag att dessa resonemang handlar om deras möjligheter att passera som vita svenskar.

Både Nadia och Michael är således medvetna om att de måste upplysa de flesta icke-judar om att de är judar. De använder olika strategier för synliggörande och för att reglera hur andra uppfattar det judiska. Samtidigt tycks de övertygade om att de aldrig kommer att kunna kontrollera alla de stereotypa fördomar som kopplas till kategorin jude. Michael säger att ”det spelar ingen roll vad som händer i världen. Rubrikerna handlar ändå om hur hemska judarna är”. Han tröstar sig med att ”Gud har sagt att det alltid kommer att finnas judar” (FDU 39612, 6).

KULTURELLA OCH RASIFIERADE KROPPAR

Flera forskare hävdar att det under 1900-talet skett en förskjutning från ras till kultur när det gäller rasism och antisemitism (se t ex Fredrickson



2002, 17–18; Kamali 2005, 76). De har påpekat att den rasism som vi idag kan iakttä i västvärlden ofta är baserad på uppfattningar om kulturella skillnader, snarare än rasmässiga. Philomena Essed har beskrivit detta som en kulturaliserad rasism, där åtskillnad och hierarkisering görs utifrån olikheter i kultur, snarare än ras (Essed 2005). När det gäller antisemitism är dock detta att betrakta som en grov generalisering. Den rasbaserade antisemitismen uppstod först i slutet av 1800-talet och förlorade all legitimitet i och med nazismens fall. Historiskt har istället religiös, social och kulturell antisemitism (och inte rasbaserad) varit dominerande (Bachner 2004). Flera forskare har också påpekat problemen med att tala om kulturell rasism. Kulturgeografen Katarina Mattsson menar till exempel att begreppet tenderar att bli alltför inkluderande och därför urvattnat. Hon påpekar dessutom att rasismen hela tiden ändrar skepnad och kan komma att handla om andra skillnader än kulturella, till exempel ekonomiska. Det tredje argumentet mot begrepp som kulturrasism eller kulturell rasism är att den utseendebaserade rasismen tenderar att hamna i skymundan (Mattsson 2004, 111–114; se även Lange 2001, 239).

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

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



Viktigt att minnas är dock att kulturell dominans inte behöver leda till marginalisering (Young 2000, 79, 81, 87).

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

En avgörande faktor när det gäller svaret på frågan om varför judar inte är marginaliserade utan snarare assimilerade i det svenska samhället, handlar om att olika gruppstillhörigheter kan genomkorsa enskilda individer på en mängd olika sätt (Dahl & Thor 2009; de los Reyes & Gröndahl 2007). Detta innebär att en person kan "vara privilegierad i ett avseende och förtryckt i ett annat" (Young 2000, 55). Michael och Nadia är utbildade och lever under ekonomiskt trygga förhållande. Dessutom är de i den privilegierade situation där de kan passera som vita, det vill säga att de kan välja om de vill att andra ska känna till deras judiskhet eller ej. Å andra sidan är det just sådana strategier av osynliggörande som upplevs som kränkande i sig. Att ha modet att vara öppet judisk är för dem ett eftersträvanvärt mål. Att de inte vill, vågar eller kan det i dagens svenska samhälle säger en hel del om det klimat som råder här.

AVSLUTNING

Sara Ahmed har påpekat att stereotyper är verksamma genom upprepning, genom att de om och om igen klibbar vid ett objekt. Rädslan återupprättar distansen mellan kroppar, de som är rädda och dem man är rädd för, och för denna distans krävs ett slags felläsning av de kroppar man är rädd för. Det är på så vis dessa kroppars rörelse kan begränsas medan andra kroppar ges möjlighet att röra sig fritt och slippa vara rädda. Men för att detta ska fungera måste de farliga kropparna alltså låsas i de



stereotyper man behäftar dem med (Ahmed 2004, 62ff). I artikeln har jag velat visa att när det gäller svenska judar är detta svårt och för Nadia, Michael och andra svenska judar erbjuder denna svårighet både möjligheter och begränsningar.

Nadia upplever att det finns ett motstånd mot den mångfald som finns i Sverige. "Vi är ett pluralistiskt samhälle, men på något vis håller folk emot", påpekar hon. Hon förstår inte varför man vill göra det. Det är ju det fina med vårt samhälle. "Man vill veta vad som är svenskt och inte svenskt. Det är en sådan viktig distinktion", påpekar hon. Hon skulle önska att man "släppte lös och var mer öppen till allt det som redan finns" (Bd 10660). Detsamma önskar Michael och understryker sin familjs brokighet, där alla religioner tillåts leva sida vid sida. Han skulle önska att man hade möjlighet att välja det liv man önskade. Att vara judisk för honom "handlar om vad man väljer att göra en fredagskväll och en lördag". Det handlar om "vad man väljer att äta" (DFU 39612, 2). Trots att Michael successivt blir alltmer religiös vill han inte lämna det omgivande svenska helt. Han accepterar att det inte går att leva helt kosher i Sverige, även om han skulle önska att det var möjligt.

Både Michael och Nadia upplever alltså svenskheten som alltför begränsad för att kunna rymma judiskheten i alla dess former. Nadia förstår inte varför det måste vara så, Michael har slutat att fråga. Kanske är det så som Nadia påpekar, att de stereotyper som motiverar antisemitism är mer självklara och allmänt vedertagna (och därför mindre synliga) än de som motiverar rasism (DFU 39386, 2)? Kanske är det lättare att vara fördomsfull kring något som man inte behöver se, de judar som tas för självklara vita svenskar och av det omgivande samhället inte förväntas bryta mot sådana normer om vithet? Genom att hävda sin judiskhet och sin svenskhet så ifrågasätter Nadia och Michael indirekt de normer om vithet som råder i Sverige och förtrycket som icke-vita utsätts för blottläggs.

KÄLLFÖRTECKNING

Material

Tjugo intervjuer om antisemitism, 2005: (DFU 39384–DFU 39403), Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.

Intervju med Michael, 2013: (DFU 39612, 1–7), Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.



Intervjuer med Nadia, 2005: (DFU 39386, 1–10, Bd 9473), 2012: (Bd 10660), 2013: (DFU 39602, 1–5, Bd 10149), Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.

LITTERATUR

Ahmed, Sara 2004: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ahmed, Sara 2011: *Vithetens hegemoni*. Hägersten: Tankekraft förlag.

Anderson, Benedict 2006: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso. [1983.]

Andersson, Daniel & Peste, Jonathan 2008: *Judisk mosaik: Introduktion till judisk religion, kultur och tradition*. Lund: Studentlitteratur.

Andersson, Lars M. 2000: *En jude är en jude är en jude: Representationer av "juden" i svensk skämtpress omkring 1900–1930*. Lund: Nordic Academic Press.

Bachner, Henrik 2004: *Återkomsten: Antisemitism i Sverige efter 1945*. Stockholm: Natur och Kultur. [1999.]

Berg Eriksen, Trond, Harket, Håkan & Lorenz, Einhart 2008: *Judehätets svarta bok: Antisemitismens historia från antiken till i dag*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Berger, Maurice 1999: *White Lies: Race and the Myths of Whiteness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Blomqvist, Håkan 2006: *Nation, ras och civilisation i svensk arbetarrörelse före nazismen*. Stockholm: Carlssons.

Bredefeldt, Rita 2008: *Judiskt liv i Stockholm och Norden: Ekonomi, identitet och assimilering 1850–1930*. Stockholm: Stockholmia.

Catomeris, Christian 2004: *Det ohyggliga arvet: Sverige och främlingen genom tiderna*. Stockholm: Ordfront.

Dahl, Izabela & Thor, Malin 2009: Oral History, Constructions and Deconstructions of Narratives: Intersections of Class, Gender, Locality, Nation and Religion in Narratives from a Jewish Woman in Sweden. – *Enquire* (3): 1–24.

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



- de los Reyes, Paulina & Gröndal, Satu** (red.) 2007: *Framtidens feminismer: Intersektionella interventioner i den feministiska debatten*. Hägersten: Tankekraft Förlag.
- Essed, Philomena** 2005: Vardagsrasism. – de los Reyes, Paulina & Kamali, Masoud (red.), *Bortom Vi och Dom: Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. Stockholm: SOU 2005:41, Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering.
- Fredrickson, Georg M.** 2002: *Rasism: En historisk översikt*. Lund: Historiska media.
- Fried, Eva, Burstein, Marina & Edelman, Chaja** 2003: *Judisk mat i svenska kök: Mat, minnen & tradition*. Stockholm: Hillelförlaget.
- Gersh, Harry** 1999: *Så här går det till: Judisk vardag och helg*. Stockholm: Hillelförlaget.
- Gilman, Sander L.** 2006: *Multiculturalism and the Jews*. New York: Routledge.
- Golden, Deborah** 2002: Belonging Through Time: Nurturing National Identity Among Newcomers to Israel from the Former Soviet Union. – *Time & Society* 11(1): 5–24.
- Goldstein, Eric L.** 2006: *The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Glück, David, Neuman, Aron & Stare, Jacqueline** 1997: *Sveriges judar: Deras historia, tro och traditioner*. Stockholm: Judiska museet.
- Hagström, Charlotte** 2006: *Man är vad man heter: Namn och identitet*. Stockholm: Carlssons.
- Illman, Ruth & Nynäs, Peter** 2005: *Kultur, människa, möte: Ett humanistiskt perspektiv*. Lund: Studentlitteratur.
- Kamali, Masoud** 2005: *Sverige inifrån: Röster om etnisk diskriminering*. Stockholm: SOU 2005:69, Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering.
- Lange, Anders** 2001: Reflektioner kring "rasifiering" och några andra ord. – *Törnrosalandet: Om tillhörighet och utanförskap*. Norrköping: Integrationsverket. 217–257.
- Lewis, Bernhard** 1997: *Semites & Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*. London: Phoenix Giant, Orion Books Ltd. [1986.]
- Lomfors, Ingrid** 2012: Fira Estelle genom att fördöma Israel: Låter det långsökt? – *Judisk Krönika* 80(2): 39.



- Lundstedt, Anna** 2005: *Vit governmentalitet: "Invandrarkvinnor" och textilhantverk – en diskursanalys*. Stockholm: Arbetslivsinstitutet.
- Mattsson, Katarina** 2004: Vit rasism. – Mattsson, Katarina & Lindberg, Ingemar (red.), *Rasism i Europa: Kontinuitet och förändring*. Stockholm: Agora. 108–141.
- Mattsson, Katarina** 2005: Diskrimineringens andra ansikte: Svenskhet och "det vita västerländska". – de los Reyes, Paulina & Kamali, Masoud (red.), *Bortom Vi och Dom: Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. Stockholm: SOU 2005:41, Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. 139–157.
- Nylund Skog, Susanne** 2006: Med Davidsstjärnan under tröjan: Upplevelser av diskriminering och judiskt ursprung i Sverige 2005. – *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige: Antisemitism och islamofobi 2005*. Norrköping: Integrationsverket. 73–110.
- Nylund Skog, Susanne** 2012: *Livets vägar. Svenska judinnors berättelser om förskingring, förintelse, förtryck och frihet*. Uppsala: Institutet för språk och folkminnen.
- Roediger, David R.** 2005: *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White*. New York: Basic Books.
- Rosen, Ilana** 2003: *Sister in Sorrow: Life Histories of Female Holocaust Survivors from Hungary*. Detroit: Wayne State University Press.
- Runfors, Ann** 2012: *Toleransens intoleranta baksida: 18 svenska ungdomars verklighet*. Stockholm: Forum för levande historia.
- Räthzel, Nora** 2005: Några reflektioner om ungdomars inträde på den svenska arbetsmarknaden. – Dahlstedt, Magnus & Lindberg, Ingemar (red.), *Bortom rasism i Europa: Visioner för ett annat samhälle*. Stockholm: Agora. 32–71.
- Schwab, Gabriele** 2010: *Haunting Legacies: Violent Histories and Transgenerational Trauma*. New York: Columbia University Press.
- Shuman, Amy** 2005: *Other People's Stories: Entitlement Claims and the Critique of Empathy*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Tossavainen, Mikael** 2003: *Antisemitism bland araber och muslimer i Sverige*. Stockholm: Svenska kommittén mot Antisemitism.
- Unterman, Alan** 1991: *Dictionary of Jewish Lore and Legend*. London: Thames and Hudson.
- Wistrich, Robert S.** 1991: *Antisemitism: The Longest Hatred*. New York: Schocken Books.



Young, Iris Marion 2000: *Att kasta tjejkast: Texter om feminism och rättvisa*. Stockholm: Atlas.

Susanne Nylund Skog är filosofie doktor och docent i etnologi vid Uppsala universitet och i nordisk folkloristik vid Åbo Akademi. Hon har utfört etnografisk forskning om förlossningsberättelser och judiskt liv i Sverige. Med performans och narrativitet i fokus har hon undersökt antisemitism, vithet, intertextualitet, emotioner och materialitet. Nylund Skog är nu anställd som forskare vid Institutet för språk och folkminnen, Dialekt- och folkminnesarkivet.