

BABA SALIS PARK

Ett minne av Marocko i Israels landskap

KARIN SJÖGREN
Lund



UTGÅNGSPUNKTER

Israel, 27 april 1998: Vi står på Givat Yearim, en sluttning i Judéens bergstrakter väster om Jerusalem. Tillsammans med min ciceron, Judiska nationalfondens (*Keren Kajemet Leisrael*) officiella guide, skall jag denna dag besöka skogar planterade i åminnelse av händelser eller personer efter staten Israels etablering 1948. Det jag ser i landskapet är mjuka, trädbevuxna kullar, dalgångar och här och där klungor av små vita cementhus med sluttande röda tegeltak. Jag vänder mig mot min guide. Det landskap han "ser" och berättar om är Davids land, den kung som "dansade med all makt inför Herren då han förde arken till Jerusalem", kung Salomos födelseplats och alla de bibliska platser som omnämns i Dömarboken. Han berättar om hur landskapets dalgångar utnyttjats som naturliga vallgravar och lotsar min blick till Quirat Anavim, en av de först etablerade kibbutzerna och senare Palmachs högkvarter. Näst intill varje kvadratmeter i landskapet inför oss associerar min ciceron med olika händelser och personer i en nationell kollektiv judisk historia såsom den berättas i traditionella judiska texter och en nutida ideologiskt präglad historieskrivning.

Min nyligen upplevda erfarenhet illustrerar tydligt kulturgeografen Denis Cosgroves tankar om hur landskap kan förstås som mer än något fysiskt. Det

är inte bara det visuella som är intressant, utan också de lager av föreställningar som finns i landskapet, eller med Roland Barthes ord: landskapet innehåller lager av "ideological sediments".¹ Min ciceron bor med sin familj på Västbanken i den femton år gamla bosättningen Efrat som snirklar sig fram mellan Jerusalem och den delvis palestinskt kontrollerade staden Hebron. Den historia han tillskriver landskapet inför oss är starkt präglad av bosättarens anspråk på marken. Det han "ser" hänger intimt samman med vilka värden han står för och vill förmedla. För honom är landskapet både text och kontext.

De nutida föreställningsramar till landskapet, som utgör modern judisk identitet, har visserligen sina rötter i ett antal europeiska impulser men dess huvudsakliga influenser är de tankar som brukar förknippas med arbetar-sionismen. Termen "sionism" ger ofta en vilseledande uppfattning av en enhetlig ideologi av till synes oförenliga politiska idéer, som växte fram samtidigt med andra nationella rörelser i Centraleuropa under slutet av 1800- och början av 1900-talet. Den kulturella sionismens förgrundsfigur Ahad Ha'am (Asher Zvi Ginsberg 1856-1927) menade, att det behövdes en förenande bas för judisk nationell existens i form av en erkänd "andlig och moralisk förebild" i Palestina. Den skulle tjäna det folk som fortsatte leva utanför statens gränser och i sinom tid bli nationens centrum. Andra var mer övertygade att ett judiskt "hemland" eller stat var det enda sättet att garantera fysisk säkerhet och kontinuitet för judiskt liv. Enligt den politiska sionismens centrala gestalter Leon Pinsker (1821-1891), och Theodor Herzl (1860-1904), skulle diasporan bli överflödig. Formellt konstituerade sig sionismen som politisk rörelse i Basel 1897. Theodor Herzl blev ordförande för en judisk nationell rörelse som strävade efter att stärka gemenskapen mellan judar och åstadkomma ett politiskt och rättsligt tryggt hem för det judiska folket i Palestina. Detta skulle göra det möjligt för judarna att bli ett "folk" i nationalromantisk anda. Från Theodor Herzl till David Ben-Gurion (1886-1973), uppfattade de flesta sionistiska ledare judisk nationell renässans inte bara som en etablering av en stat, utan som något än mer ambitiöst. I grunden inbegrep sionistisk ideologi även omformulering och utveckling av en judisk kultur, liksom tankar på att åstadkomma en direkt relation mellan den judiska människan och landet. Föreställningar om att landet låg öde så länge Israels folk var förskingrat från det fångslade pionjärerna och förstärkte deras tendens att se "ett grönskande Israel" som en metafor för det judiska folkets återvändande från exilen. Arbetet i jorden skulle förvandla judarna från ett förtryckt folk till en blomstrande nation.² Kärnan i denna ideologi var övertygelsen om att komma till Palestina/Israel innebar att lämna det förflutna bakom sig.

De judar från Central- och Östeuropa som emigrerade till Palestina/Israel

under första halvan av 1900-talet vände ryggen åt tidigare materialistiska, borgerliga och ibland ortodoxt religiösa levnadssätt för att börja ett nytt liv i sitt gamla/nya land. Uttryck för nationell och kulturell renässans gavs bland annat genom att lära sig ett nationellt språk, hebreisera sina namn och klä sig på ett nytt sätt. Ett citat från en artikel publicerad i tidskriften *Judisk krönika* år 1949 av Sveriges dåvarande överrabbin Kurt Wilhelm ger en idé om tidens tankar: "Det går inte an, att i den judiska staten flertalet invånare har icke-judiska namn som de fört med sig från galut till Israel".³ Livet i diasporan, livet innan man anlänt till Palestina/Israel framställdes i mörka, negativa toner. Själva termerna "diasporajuden" och "exilarvet" användes ofta nedsättande för att karakterisera judiska grupper innan immigration till Israel. Begreppen fick ofta symbolisera vad man inte skulle vara, hur man inte skulle uppföra sig.

Under flera årtionden efter Israels etablering 1948 var staten ashkenasisk både vad beträffade föreställningar och politisk substans.⁴ Initiativet i definiering av modern judisk självsyn låg under lång tid hos en elit vars idéer om nationell identitet baserade sig på Väst- och Östeuropeiska förebilder.⁵ Naturligtvis fanns grupper, som anlänt till Palestina och deltog i statsbygget före 1948, som inte accepterade sionismens officiella version av det förgångna och av nutiden som del av sin självbild. Men inte desto mindre så var det arbetarsionismens rådande ideologi och försök att skapa en homogen, sekulär och territoriellt baserad kollektiv judisk identitet som såväl orientaliska judar som andra grupper tvingades förhålla sig till.

DET GESTALTADE MINNET

Ända sedan Marcel Proust skrev om den effekt smaken av lindblomste och madeleinekakor hade på Monsieur Swanns minne har vi uppmärksammat hur vi ofrivilligt kopplar vardagsobjekt med minnet. Men det finns också påtagliga gestaltningar som är speciellt tillverkade med avsikt att hjälpa oss att minnas och framkalla kulturella föreställningar och känslor. I sin konkreta form är minnet således också en fråga om synlighet. Individer från olika generationer, om än separerade i tid, kan förenas i plats emedan de kan relatera till samma gestaltningar.

Under senare år har landskapets roll, känslan av att höra till en plats i formulering och upprätthållande av kollektiva minnen fått allt större intresse inom många områden.⁶ Begreppet landskap framstår inom forskningen allt mer som ett begrepp med möjlighet att binda samman olika vetenskapliga inriktningar.⁷ Ett bidrag till den antropologiska litteratur, som behandlar rela-

tionen mellan kulturer och deras fysiska omgivning, är antropologen Eric Hirsch och etnologen Michael O'Hanlons antologi *The Anthropology of Landscape* (1997), ur vilken jag vill lyfta fram två artiklar som teoretiserar om hur lokala föreställningar och sedvänjor förbinder grupper med sin omgivning. Peter Gows artikel, "Land, People and Paper in Western Amazonia", handlar om Piro vid västra delen av Amazonfloden. Bland dessa människor existerar ett slags aktivt formande av platsen. Nya generationer Piro blir del av landskapet genom att lämna fysiska spår efter sig i omgivningen. I samband med arbetet att röja en bit mark, bygga ett hus eller en by, plantera och hugga ner träd, vidarebefordrar de äldre, genom berättelser detaljer av händelser och personer som kopplas till särskilda platser.⁸ I samma bok beskriver Howard Morphy i artikeln, "Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past", hur aboriginer i Australien upplever sina egna liv och identiteter genom att befinna sig i och förflytta sig genom landskapet. Howard Morphy talar om en "totemistisk geografi" där förfäder förvandlats till platser och erhållit oändlighet genom sin association med oföränderliga topografiska kännemärken. Där förfäderna högg ner träd är nu vattenfåror, där de blödde finns utfällningar av ockra. Dofter, ljud och färger som återfinns i landskapet i vår tid är desamma som förfäderna upplevde.⁹

Flera av dagens tongivande kulturgeografer argumenterar för att vi kan förstå landskap som fysiska uttryck för sociala och politiska ideologier. Så har till exempel David Atkinson och Denis Cosgrove studerat hur svunna tiders föreställningar bevaras till nutiden genom materiella gestaltningar. Med Victor Emanuel-monumentet i Rom som utgångspunkt diskuterar de hur symbolik och ikonografi kan producera "a memory theater" genom vilken officiell retorik under Italiens kejsartid tänktes kommuniceras till nationen. Efter att i halvannat årtusende ha varit påvens stad, både som centrum för en katolsk kristenhet och som huvudstad i Kyrkostaten, införlivades Rom 1870 med den italienska staten och blev ett år senare dess huvudstad. År 1878 dog Viktor Emanuel II och 1901 invigdes monumentet. För italienska nationalister betydde inkorporeringen av Rom till Italien, att nationen för första gången sedan antiken etablerat territoriell enhet. Monumentet byggdes, enligt författarna, med avsikt att framkalla minnet av ett forntida Rom och föreställningar av att ett enat och fritt rike var sammankopplat med halvöns platser.¹⁰ James och Nancy Duncan har utnyttjat litteraturvetenskapens teoribildning för att diskutera landskapet. I sin gemensamma artikel "(Re)reading landscapes" diskuterar de utifrån exempel från tre olika delar av världen, kungadömet Kandyan på Sri Lanka, Vancouver i Kanada och ett aboriginsamhälle i Australien, hur landskap kan förändras fysiskt eller omtolkas för att avspegla utmaningar av dominerande politiska system. "It can be argued that one of the most important roles that landscape plays in the social process is ideological, sup-

porting a set of ideas and values, unquestioned assumptions about the way a society *is*, or should be organized.”¹¹

På olika grunder vill ovannämnda författare betona att landskapet står i relation till tiden, man minns landskap. När minnen knyts till ett bestämt landskap förstärks såväl landskapets som minnenas innebörd.¹² Om vår förståelse av landskap alltid stått i relation till ett kulturellt och historiskt sammanhang öppnar det för möjligheten att se landskapet som föränderligt och ger tillfälle att som religionshistoriker intressera sig för de identifikationsprocesser som formar bilden av landskapet. Snarare än att hantera det som ett statiskt objekt kan vi fokusera på de komplexa processer som förbinder ideal med realitet, föreställningar med uttryck.

Utifrån ett traditionellt perspektiv har judisk religion alltid varit förknippad med den särskilda plats och det särskilda landskap landet Israel uppfattats som. Sambandet med landet och påminnelserna om landet återkommer gång efter annan i rabbinsk litteratur, i bönboken och i liturgin på högtider och åminnensedagar.

Liksom judisk traditions starka förankring i geografiska områden är också platsen av avgörande betydelse för minnet av modern judisk historia. I samband med att många av de platser som är intimt förknippade med bibliska texter åter blev tillgängliga efter maj 1948 betonades ett aktivt och levande förhållande till Israel än mer. En rad forskare har lyft fram den roll olika israeliska utbildningsmyndigheter har haft i officiella handlingsprogram för att länka nya generationer till traditionella symboliska föreställningar om hemlandets geografi och natur. Landet Israels berg, dalgångar, träd, blommor och floder har använts med stark symbolisk kraft och levandegjorts med hjälp av bibelkunskap och historieundervisning. Fysisk, emotionell och intellektuell anknytning till landskapet har formats genom schemalagda fotvandringar som vävts samman med undervisning i arkeologi, botanik och geologi i en strävan att skapa identifikation med landskapet, och via landskapet med nationen. Under femtio- och sextiotalen blev arkeologin i Israel ett nationellt redskap med stor mytskapande kraft liksom aktiviteter inom judiska ungdomsrörelser och den israeliska armén också bidrog till judenhetens historisk-religiösa anknytning till landet.¹³

Om identitet är någonting som konstrueras blir det fascinerande att analysera vilka grupper som lyckats driva fram en viss kollektiv identitet, eller omtolka en annan, med olika symbolers hjälp. Att diskutera uttryck i det landskap vi kallar Israel är därför intimt förbundet med att diskutera samtida sociala och politiska samhälleliga processer. I denna artikel vill jag exemplifiera hur en påtaglig plats i ett nutida israeliskt landskap kopplas till människors identitetsformulering och hur landskap reflekterar nationellt och socialt minne. Baba Salis park, den fysiskt avgränsade verklighet som utgör utgångs-

punkt för min studie, består av en plats där en marockanskfödd *zaddik*, judisk helig man, ligger begravd, och en anslutande park i utkanten av den israeliska staden Netivot.

EN FÖRESTÄLLNING OM MAROCKO

Israel, 29 april 1998: Vi kör utmed motorvägen från Beer Sheva till den lilla israeliska staden Netivot i nordvästra Negevöknen. Min taxichaufför Yossi visar sig vara en prat-sam man. På en blandning av franska och arabiska berättar han om hur han själv är född i Israel men att hans föräldrar emigrerade från Tunisien. Uppvuxna i arabisk miljö, lockade till Israel av traditionella religiösa tankar snarare än sionistiska teorier fann de ett land vars västerländska gestaltning hade lite respekt för deras kultur. Med harm i rösten minns min chaufför sina föräldrars välkomnande till "det utlovade landet". I skolan, då jag var barn, berättar han, fanns det bara en idealmodell, den blonda europeiska, och vi fick lära oss att araberna var "pas bien". Men när jag kom hem från skolan på eftermiddagen, berättar Yossi, möttes jag i dörren av en mamma som såg ut som en arab. Då vi närmar oss Baba Salis park lyser Yossis ansikte upp, "Baba Sali très bien, très bien".

Rabbi Israel Avichatzerah, populärt kallad Baba Sali, föddes i södra Marocko 1890 i en liten by i västra Atlas-bergen, (Tefilulat). Baba Sali besökte Palestina/Israel för första gången 1921 och återkom 1930 och 1951. Som en medlem av den marockanska judenhetens ledande dynasti immigrerade han 1964, 74 år gammal, med sin familj till Israel där han bosatte sig i Netivot, en stad där många judar från Marocko redan slagit sig ner. Immigrantstaden Netivot befolkades huvudsakligen av judar från arabvärlden. Denna befolkning utökades efter 1955 då kampen mellan arabisk nationalism och fransk kolonialism försämrade den politiska situationen för judarna i Nordafrika, en situation som tillspetsades ytterligare efter Suezkonflikten 1956.¹⁴

Under sin livstid var Baba Sali allmänt aktad för sitt andliga ledarskap. Hans förmåga att bota var vida omtalad. Särskilt välkänd var han för att väl-signa flaskor med vatten med undergörande kraft. Han kontaktades inte bara för att avgöra frågor i religiös lag utan också för att hjälpa människor med fysiska, psykiska och ekonomiska bekymmer. Åminnelsen av hans dödsdag

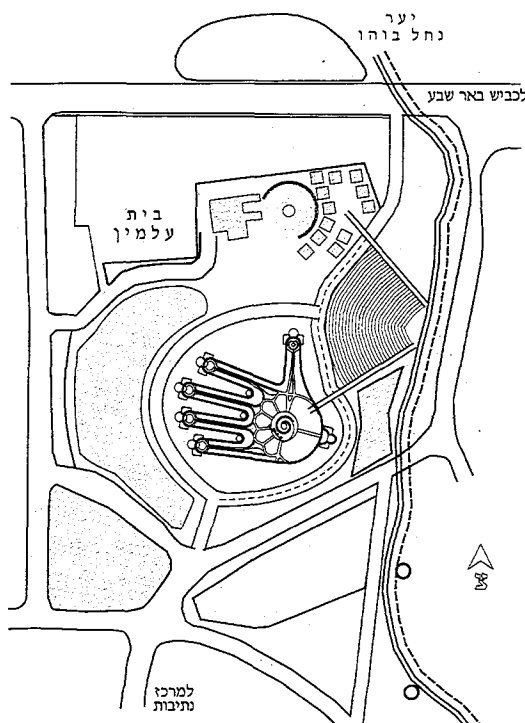
lockar årligen mellan 100.000 och 150.000 pilgrimer att besöka platsen. Förutom i samband med Baba Salis dödsdag är tillströmningen av besökande särskilt stor vid den judiska högtiden *tu bi-shevat*, trädens nyårsdag, och under högtiden *maimuna*, en högtid som huvudsakligen firas av judar med nordafrikansk och orientalisk härkomst.¹⁵

Lagom till firandet av staten Israels femtioårsjubileum färdigställdes, i anslutning till Baba Salis grav, infrastrukturen för världens största *hamsa*, en amulett i form av en jättelik hand som skall utgöra parkens symboliska visuella form. I centrum av parken, i handflatans mitt, skall stå en stor fontän i form av ett öga varifrån de fem fingrarna utgår. Varje finger i

hamsan skall bära namnet av en marockansk judisk församling, Rabat, Casablanca, Fez, Tefilulat och Kaduma. I direkt förbindelse till parken planeras även ytterligare inrättningar för att tillgodose framtida pilgrimers behov och önskemål. Planerna inkluderar uppförandet av ett tre våningar högt besökscentrum runt fontänen som kommer visa Baba Salis livsverk, utställningar av nordafrikanska konstnärer och ett stort bibliotek med referenslitteratur och historiska dokument som handlar om orientaliska judar med rötter i arabvärlden. Lekplatser, strövområden och områden för möjlighet att inta

medhavd matsäck ingår också i planerna. Därigenom kommer Baba Salis park att fylla ett dubbelt ändamål. Den kommer att fungera både som samlingsplats där troende kan utföra ceremonier och ritualer knutna till äminnelse av Baba Sali men också som en allmän plats för icke troende att tillbringa ledig tid.

Namngivande av platser efter individer snarare än efter geografiska kännemärken kan ge en antydning om individens betydelse. Att Baba Sali spelade en betydande roll under sin livstid skall icke förnekas men hans biografi ger ändå inte tillfredsställande svar på frågor som: Varför namngavs parken just



till Baba Salis minne och ära? Varför blev just Baba Salis gravplats en nationell plats och ideologisk vallfartsort?

Kanske skall förklaringen till legendbildningen runt Baba Sali och institutionaliseringen av hans gravplats som ideologisk vallfartsort inte sökas enbart i hans autentiska biografi utan också i de berättelser, som sedan hans död, formulerat minnet av rabbinens liv. Hans minsta handling och rörelse har mytologiserats genom att koppla samman dem med händelser i ett judiskt kollektivt arv. Det faktum att han under sina år i Marocko bytte bostad många gånger förklaras som ett medvetet försök att ge uttryck för en kollektiv erfarenhet av exilen. Att han, då han bosatte sig i Israel, slog sig ner i Netivot förklaras som en metafor för patriarken Abraham som enligt traditionen reste sitt tält i Gerar, i närheten av Netivot. Att rabbinens inställning till det sionistiska projektet och den sekulära israeliska staten var öppet positiv har säkert också varit en bakgrundsfaktor i forandet av hans minne som ett nutida nationellt helgon.¹⁶

En betonad karakteristik i relationen mellan judar/israeler och palestinier och araber och i relationen mellan olika judiska grupper har varit en selektivitet vid urval av vems version av det förflutna som skulle utgöra det dominerande officiella minnet.

De formativa åren, då pionjärerna strömmade in i landet, gjorde öknen grön och investerade all sin energi och idealism i sin *kibbutz* är i dagens Israel ett romantiskt, men bleknande, minne. Stora immigrationsvågor har inneburit snabba samhällsomvandlingar och eroderat de gemensamma visioner och mål som länge sågs som nyckeln till föreställningar om en samstämmig nation. De politiska polariseringar mellan olika grupper som de demografiska trenderna genererat har inneburit kraftfull konkurrens mellan olika etniska och sociala intresseområden.

Den grupp byggnader och den park som tillsammans går under benämningen Baba Salis park gör oss uppmärksamma på hur nutida processer i det israeliska samhället även är påtagliga i landskapet. Devisen för firandet av staten Israels femtioårsjubileum, som pågick under kalenderåret 1998, löd visserligen "Tillsammans i stolthet, tillsammans i hopp" och vid invigningen av Baba Salis park, sade Baba Salis son och efterträdare, Baba Baruch (Rabbi Baruch Avichatzerah), att han hoppades att parken skulle förena Israels etniska grupper. Men i själva verket är djupnande sociala och kulturella klyftor mellan olika grupper något som gör sig allt mer gällande i en nutida israelisk verklighet. I ett land där religiösa, etniska, politiska, ideologiska och nationella spänningar i hög grad präglar dagens politik är en relevant och viktig fråga: Vems version av det förflutna är det som räknas? Enligt vilka kriterier väljs de minnen som ska få ta plats i historien?

I detta sammanhang är det värt att notera att idag utgörs strax under hälften av Israels judiska befolkning av sefarder, eller *mizrahim*, österlänningar, som de kallas på hebreiska.¹⁷ Det förlopp sionismen satte i rörelse bringade även österns judar till Israel. Att tala om sefarder som en enhetlig etnisk grupp är inte rättvisande. Ursprungligen har begreppet sefarder använts för att beteckna judar som härstammar från den Iberiska halvön men termen omfattar idag också judar från Nordafrika, Irak, Jemen och andra länder i Afrika, Mellanöstern och Asien. Även om det är stora skillnader inom den grupp som generellt benämns som sefarder har splittringen mellan sefarder och ashkenaser inom Israels judiska befolkning haft djup politisk betydelse. Sefardernas kultur har ofta exemplifierats med jordnära ting som maträtter, dräkter och folkvisor medan den ashkenasiska kulturen skall ha burits upp av ambitiösa ideal och verksamheter. Sefardernas kulturella bagage, att de talade arabiska, lyssnade på arabisk musik, åt arabisk mat, innebar i realiteten att de ansågs som allt för lika den väl utmejslade, onyanserade hotbilden av "araberna".

Ett uttalat etniskt orienterat parti vars inflytande vuxit under senare år är det ultraortodoxa politiska partiet Shas. Som politiskt parti beklagar Shas Israels brist på religiositet men i motsats till den generella bilden av den grupp judar som ofta betecknas som ultraortodoxa förnekar partiet inte staten Israels legitimitet. Många av partiets ledare och de flesta av dess anhängare har gjort militärtjänst och därigenom skiljer sig Shas från andra ultraortodoxa grupper vars undantag från obligatorisk militärtjänstgöring upprör många israeler. Dessa skäl har bland annat möjliggjort för Shas att appellera till traditionellt religiösa och varmt nationalistiska sefardiska och orientaliska judar vars kollektiva minne av en förödmjukande behandling under statens första årtionden, då David Ben-Gurions socialistiska Mapai utgjorde kärnan i landets koalitionsregering, ännu är skarpt och problematiskt.¹⁸ 1984 var första året den sefardiska/orientaliska delen av Israels befolkning, genom ett ultraortodoxt, icke sionistiskt parti, representerades på den politiska arenan.¹⁹ Shas innehar nu, år 1998, tio platser i Knesset, (sex vid förra valet). Dess ultraortodoxe ledare, Ari Deri, född i Marocko, är stor hjälte bland många sefarder.

Det som för närvarande sker i landskapet i anslutning till staden Netivot kan eventuellt bäst förstås som en reaktion på en sedan länge rådande starkt ideologiskt präglad hegemoni. Sionismen var på många sätt en distinkt europeisk politisk rörelse med rötter i europeisk socialism.²⁰ Från den sionistiska rörelsens början har sionismens ideologi också varit europeisk, med ashkenasisk dominans. I förvandling av den judiska självbilden från ett förskingrat folk till ett i sitt eget land, sågs skapandet av enhet av ett folk som var splittrat som centralt. Judiska immigranter från olika kulturella, religiösa och språkliga sfärer skulle sammansvetsas till "en nation". Det fanns ingen konvergens mel-

lan grundarelitens kultur och de som bar på ett helt annat förflutet. ”Jag vill inte ha Marockos kultur här” sade Israels förste statsminister David Ben-Gurion.²¹ Tanken var inte att forma en ny kultur utan en kultur baserad på europeiskt eller europeiskt-ashkenasiskt mönster och värderingar under det att andra kulturella gruppers gestaltningar marginaliserades. Forskarna Akhil Gupta och James Ferguson har skrivit att en plats ”always contains or implies a theory of what it is produced from, against, in spite of and in relation to”.²² Baba Salis park betecknar en djup förändring med Israels kulturella förgångna och i synnerhet med det sionistiska ideologiska system som länge varit den dominerande diskursen i Israel. Det är svårt att tänka sig att parken skulle ha kunnat uppföras för en eller ett par generationer sedan. Under lång tid var målet att skapa en homogen nation av den heterogena massan invandrare. I utmejslandet av en nationell idealbild fanns varken plats för araber, orientalska judar, ultraortodoxa judar eller diasporajudar. Men idag är Israel mer en mötesplats än en smältdegel och det är mot den bakgrunden vi kan förstå Baba Salis park utifrån ett mer vidgat synsätt av hur judar med rötter i arabvärlden signalerar sin närvaro i landskapet.

Parkens geometriska form gör oss också uppmärksamma på vilken roll symboler spelar i formande av gemenskap. Handen har alltid tillmätts stor betydelse inom symboliska sammanhang. Den kan ha olika betydelser inom olika traditioner och uttrycka såväl positiva som negativa aspekter.²³ Därför uppträder den också ofta som amulett, t.ex. som ”Fatimas hand” (*hamsa*). I islamisk tradition representerar fingrarnas femtal ”islams fem pelare”, trosförkunnelsen, bönen, pilgrimsfärden, fastan och välgörenheten. Ögat, å sin sida, har i symbolforskning förknippats med andlig uttrycksförmåga och som kraftfullt verkande amulett.

Men Baba Salis park är inte bara ett visuellt fenomen utan handlar dessutom om värden. Parken återspeglar också de nordafrikanska judiska församlingarnas spirituella arv. ”North African Jewry in particular has a strong tradition of cultivating shrines and graves as pilgrimage sites, where religion and folklore were intertwined.”²⁴ Hedrande av heliga män var ett betydelsefullt kulturellt element i en kollektiv identitet hos judar i Nordafrika. I ett nutida Israel har Baba Sali blivit en central modell för ett idealiserat förgånget och fokus för de känslor som tidigare riktats mot de marockanska heliga män vars gravar man inte längre har samma möjlighet att vallfärda till efter bosättning i Israel.

En av aktörerna vid arbetet med att utveckla Baba Salis park är Judiska nationalfonden. Fonden bildades vid den femte sionistkongressen i Basel i december 1901 och dess utveckling har sedan dess varit oupplösligt förbunden med den sionistiska kolonisationen och den israeliska statens historia. Judiska

nationalfondens markförvärv utgjorde basen för statens tillblivelse år 1948. Efter 1948 skiftade fondens huvudsakliga uppgift från förvärv av mark till att bygga upp staten Israel. Även idag är organisationen starkt delaktig i olika planer för landets utveckling. Hela byggnadsprojektet i anslutning till Baba Salis grav uttrycker teman som harmoniserar med Judiska nationalfondens vedertagna aktiviteter och ett nutida Israel. Genom att omforma landskapet utanför Netivot till en blomstrande oas, genom att anlägga en park och ett fritidsområde i en del av Israel som under lång tid inte kommit i åtnjutande av Judiska nationalfondens utvecklingsprojekt skapas lojalitetsband mellan en bred flora av kulturella gemenskaper. Respekten för Baba Salis minne har också hjälpt Judiska nationalfonden mobilisera ekonomiskt stöd för andra utvecklingsprojekt bland välsituerade nordafrikaner och andra mecenater. "A large number of people, previously unaffiliated with KKL-JNF, have now joined its circle of donors."²⁵

I Israel överlappar minnet av det förgångna ständigt det nuvarande och modern judisk identitet skulle förlora mycket av sin dragningskraft utan traditionen kring ett visst landskap. Genom tiderna har människor ur skilda sociala och rumsliga förutsättningar kunnat länka sina berättelser genom platser. Liksom Peter Gow noterat, i den tidigare omnämnda artikeln om Piro, kan lokaliseringen av berättelser utvidga platsens "här och nu" till en mer avlägsen horisont. Genom de värden som lyfts fram genom platsens visuella form och genom de ceremonier och ritualer som organiseras på platsen fixeras föreställningar om Marocko till att bli en tidlös referens till vilken nu levande känslor kan kopplas. På samma sätt som Howard Morphy påpekat hur de dofter, ljud och färger som återfinns i aboriginernas landskap var desamma som aboriginernas förfäder upplevde doftar Baba Salis park av minnen och av andra människor. För en grupp judar som är fysiskt separerade från det område där de bott sedan generationer fyller platsen en funktion som stimuli för banden med livet i en nordafrikansk diaspora. Genom att tända ljus och be vid Baba Salis grav förnyas minnet av Marocko. I Baba Salis park är dofter, språk, musik och religiösa uttryck en väg till samhörighet mellan personer med rötter i orientaliska och sefardiska kulturer. Men Baba Salis park kan också ses som exempel på James och Nancy Duncans tankar om landskapets ideologiska betydelse. Konstruktionen och den semiotiska strukturen gör oss uppmärksamma på hur det i dagens Israel är möjligt, ja till och med legitimt, att handskas med ett fortfarande starkt ideologiskt system genom att uppvisa alternativ till den ashkenasiska diasporans privilegierade minne. Genom de värden som lyfts fram genom parken skiftar fokus från en negativ till en positiv förståelse av en marockansk diaspora och parken får därigenom också sin betydelse i hållningen till en hittills rådande officiell version av historien.

TILL SIST

Ett av den sionistiska rörelsens ursprungliga mål, för hundra år sedan, var att skapa en ny sorts jude, skild från vad sionisterna uppfattade som den förnedrande erfarenhet diasporan varit. De tidiga sionisterna förnyade det hebreiska språket, hebreiserade sina namn, gjorde uppror mot religiös ortodoxi och strävade efter att ingå i en ny israelisk identitet. Med sina sex miljoner invånare är Israel otvivelaktigt en långt framskriden nation, förenad genom religion och språk, testad i krig och med en stark föreställning av ett folk. Allt detta är ett betydande nationsbyggande av ett land med så många immigranter. Men vid en viss tidpunkt slutar varje stats uppbyggnadsskede. Andra behov får företräde. Likt äldre nationer gör Israels medborgare anspråk på mer nyanserade identiteter än den nationella. Många av dagens israeler vill betona sin plats och roll i regionen och i historien. Sammanfattningsvis vill jag peka på möjligheten att förstå Baba Salis park i Netivot som ett symboliskt uttryck för en ny etnisk stolthet i en nutida israelisk verklighet och ett exempel på hur etniska markörer spelas ut i landskapet. Genom att sätta in Baba Salis park i ett sammanhang har jag velat ge en uppfattning om hur en marockansk judenhet gör sin röst hörd – både kulturellt och politiskt. I ett land där både historien och landskapet kunnat mobiliseras som identitetsmarkörer i samband med formande av judisk identitet framstår Baba Salis park om inte i opposition i vart fall som en parallell version till minnet av ett kulturellt förgånget.

NOTER

1. Cosgrove 1993; Barthes 1986 citerad i Duncan & Duncan 1988.
2. Eisenstadt 1954; Elon 1971: kap 6; Zerubavel 1995.
3. Wilhelm 1949: 5
4. Israels judiska invånare beskrivs ofta i litteraturen i termer av ashkenasisk och sefardisk. Dessa etniska beteckningar är inte olika skikt av judisk religion utan en historiskt betingad terminologi. Ashkenasisk är det medeltida hebreiska namnet för Tyskland. Ashkenasiska judar brukar i litteraturen beskrivas som de som har sin härkomst i Väst- och Östeuropa. Idag betecknar termen judar som härstammar från slaviska eller germanska områden, dvs. de flesta judar i Europa, Ryssland, Australien, Sydafrika och Nord- och Sydamerika. För begreppet sefarder se s. 53.
5. De ashkenasiska judarnas inflytande på det israeliska samhället och dess kultur har behandlats i många studier och av många forskare, se bland andra Asher 1989; Ben Rafael 1982; Smooha 1978a.
6. Bahloul 1996; Halbwachs 1950/1980; Rabinowitz 1997; Schama 1997; Saltzman & Svensson 1997.
7. Se till exempel den blandade metod historikern Simon Schama tillgriper i sin landskapshistoria *Skog, landskap och minne* 1997. För att skriva en slags naturens kulturhis-

toria och visa hur kulturlandskap framträder i naturen använder han infallsvinklar från antropologi och konsthistoria.

8. Gow 1997.
9. Morphy 1997.
10. Atkinson & Cosgrove 1998.
11. Duncan & Duncan 1988: 126.
12. Den israeliska antropologen Yael Zerubavel menar att bland de mer betydelsefulla israeliska nationella berättelserna är de som associeras med specifika platser där ceremonier och ritualer kan organiseras, (Zerubavel 1995). För platsens betydelse i svenska ritualer se Klein 1996.
13. För SPNI:s (The Society for the Protection of Nature in Israel) roll i förande av israelisk identitet, se Selwyn 1997. För *Yedi'athaaretz*, kunskap om landet, se Benvenisti 1986: 19ff. Se även Rosenberg 1996.
14. Under perioden oktober 1956 till september 1957 kom 55.000 immigranter från Nordafrika.
15. Avichatzerah (u.å). Ben Ari & Bilu 1987; 1995. Landau 1993: 93ff.
16. Se Avichatzerah (u.å). Vol. I: 60 ff. Denna bok är skriven och publicerad av Baba Salis son, Rabbi Baruch Avichatzerah. I förordet skriver Rabbi Baruch: "I have undertaken the formidable task of listing some of my father's attributes and spiritual achievements, which could not be described in their entirety even if all the trees in the world were writing instruments and the oceans ink." I detta sammanhang vill jag också påpeka att judendomen inte har helgonkult i samma betydelse som kristen tradition.
17. År 1948 var 75% av Israels judar ashkenasiska judar, 1961 hade siffran sjunkit till 55% och i mitten av sextioalet balanserade majoriteten i Israel för första gången över från europeiska judar till orientaliska, (Asher 1989).
18. I boken 1949, *The First Israelis* har historikern Tom Segev, genom att undersöka stenogram med dialoger från israeliska invandrarbyråkraters överläggningar från 1949, studerat hur européer favoriserats och orientaler missgynnats under statens första år, (Segev 1986).
19. För en diskussion om Israels nuvarande politiska fragmentering se Berger 1994.
20. Lacquer 1972.
21. Smooha 1978b: 88.
22. Gupta & Ferguson 1992: 11.
23. I kristen ikonografi benämns Kristus "Guds högra hand". Höger hand har en övervägande positiv betydelse på symbolspråk.
24. Landau 1993: 98.
25. Tommer 1997: 23.

LITTERATUR

- Asher, Arain. 1989. *Politics in Israel*. Chatham N.J.
- Atkinson, David & Denis Cosgrove. 1998. "Urban rhetoric and embodied identities: City, nation, and empire at the Vittorio Emanuele II monument in Rome 1870-1945" i *Annals of the association of American geographers*. 88(1): 28-49.
- Avichatzerah, Baruch. u.å. *Our master and teacher - The holy Baba Sali*. Två volymer. Netivot.
- Bahloul, Jöelle. 1996. *The architecture of memory; A Jewish-Muslim household in colonial Algeria, 1937-1962*. Cambridge.

- Ben Ari, Eyal & Yoram Bilu. 1987. "Saint's sanctuaries in Israeli development towns: On a mechanism of urban transformation" i *Urban anthropology* 16 (2): 243-272.
- Ben Ari, Eyal & Yoram Bilu. 1995. "Modernity and charisma in contemporary Israel: The case of Baba Sali and Baba Baruch" i R. Wistrich & D. Ohana (red.), *The shaping of Israeli identity*, s. 224-236. London.
- Ben Rafael, Eliezer. 1982. *The emergence of ethnicity: Cultural groups and social conflicts in Israel*. Westport.
- Benvenisti, Meron. 1986. *Conflicts and contradictions*. New York.
- Berger, Peter. 1994. "New religious zionism in Israel" i P. Berger (red.) *Religion and globalization*, s. 185-205. London.
- Cosgrove, Denis. 1993. "Presenting and representing the Palladian landscape i D. Cosgrove (red.) *The Palladian landscape. Geographical change and its cultural representations in sixteenth-century Italy*, s. 1-29. Leichester.
- Duncan, James & Nancy Duncan. 1988. "(Re)reading the landscape" i *Environment and planning society and space*, vol 6: 117-126.
- Eisenstadt, Schvel Noah. 1954. *The absorption of immigrants*. London.
- Elon, Amos. 1971. *The Israelis: Founders and sons*. New York.
- Gow, Peter. 1995/1997. "Land, people, and the paper in western Amazonia" i E. Hirsch & M. O' Hanlon (red.) *The anthropology of landscape*, s. 43-62. Oxford.
- Gupta, Akhil & James Ferguson. 1992. "Beyond 'culture': space, identity and the politics of difference" i *Cultural anthropology* 7, 1: 6-23.
- Halbwachs, Maurice. 1950/1980. *The collective memory*. New York.
- Klein, Barbro. 1996. *Gatan är vår! Ritualer på offentliga platser*. Stockholm.
- Lacquer, Walter. 1972. *A history of zionism*. New York.
- Landau, David. 1993. *Piety and power. The world of Jewish fundamentalism*. London.
- Morphy, Howard. 1995/1997. "Landscape and the reproduction of the ancestral past" i E. Hirsch & M. O' Hanlon (red.) *The anthropology of landscape*, s. 184-209. Oxford
- Rabinowitz, Dan. 1997. *Overlooking Nazareth; The ethnography of exclusion in Galilee*. Cambridge.
- Rosenberg, Göran. 1996. *Det förlorade landet*. Stockholm.
- Saltzman, Katarina & Birgitta Svensson. 1997. *Moderna landskap*. Stockholm.
- Schama, Simon. 1997. *Skog – landskap och minne. En civilisationshistoria*. I svensk översättning av Gunilla Lundborg. Stockholm.
- Segev, Tom. 1986. *1949 The first Israelis*. New York.
- Selwyn, Tom. 1995/1997. "Landscapes of liberation and imprisonment: Towards an anthropology of the Israeli landscape" i E. Hirsch och M. O'Hanlon (red.) *The anthropology of landscape*. s. 114-134. Oxford.
- Smootha, Sammy. 1978a. *Major trends in Jewish mysticism*. New York.
- Smootha, Sammy. 1978b. *Israel: Pluralism and conflict*. London.
- Tommer, Yehonathan. 1997. "Green Magic" i *Jewish National fund illustrated*, s. 21-23. Jerusalem.
- Wilhelm, Kurt. 1949. "Våra namn skall vara hebreiska" i *Judisk krönika* 18. (1-2): 5.
- Zerubavel, Yael. 1995. *Recovered roots; Collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago & London.

SUMMARY

Addressing problems of Jewish identity in Israel, how memory of the past is constructed and how it is modified over time, this article focuses on a building and a park on the outskirts of the small Israeli town of Netivot, the Baba Sali's Park. Rabbi Israel Avichatzerah, the Baba Sali, a member of Moroccan Jewry's leading religious dynasty, immigrated to Israel in 1964. His ability to heal and cure became famous as well as his reputation as a saintly man. After his death in 1984, at the age of 94, his grave and the adjacent park has become a holy shrine and national pilgrimage.

The study of Baba Sali's park as a historically, geographically and socially specific demonstrates the dynamic character of collective memory and its continuous dialogue with history. It reveals how collective memory can turn into a contested arena that highlights social and political divisions. With the ingathering of the exiles into the new State of Israel, cultural differences and ethnic cleavages were suppressed in the interest of building the nation. Under Ashkenazi direction, control and patronage, there was little occasion for ideological debate. At a certain point, however, the business of nation-building comes to an end. It gives way to other priorities. Like older nations, Israel is discovering that its citizens feel the need for sources of identity narrower than the national one.