

Å skape Guds rike

Steder og subjekter i en transnasjonal nyreligiøs bevegelse

Bjørn Inge Sjødin



Masteroppgave
Sosialantropologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO

November 2014



Denne masteroppgaven er dedisert til min venn og informant Mikayahel Ben Shaul som gikk bort så alt for tidlig.

© Bjørn Inge Sjødin

2014

Å skape Guds rike: Steder og subjekter i en transnasjonal nyreligiøs bevegelse.

Bjørn Inge Sjødin

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Webergs Printshop

Sammendrag

Denne avhandlingen er basert på et seks måneders feltarbeid i Sør-Afrika med den transnasjonale nyreligiøse bevegelsen the African Hebrew Israelites of Jerusalem. Bevegelsen er opprinnelig fra USA, og har sitt spirituelle senter i Dimona i Israel der flere tusen medlemmer, hovedsakelig med bakgrunn fra USA, i dag er bosatt. Bevegelsen har senere spredd seg til Sør-Afrika, hvor jeg utførte mitt feltarbeid. Israelittene i Sør-Afrika utgjør i dag noen få hundre individer. Jeg skal følge gruppens utvikling fra dens spede begynnelse i en park i bykjernen av Johannesburg, og fram til i dag, der den har etablert seg i flere sørafrikanske byer, og ute på landet på et gårdsprosjekt de kaller «Selepe Restoration Village».

Med utgangspunkt i diskusjoner rundt transnasjonale nyreligiøse bevegelser og globalisering ønsker jeg å se på hvordan israelittene som en transnasjonal nyreligiøs bevegelse festet seg i nye steder og personer ved ankomst i Sør-Afrika og hvordan gruppens ideer og praksiser hele veien blir oversatt til sørafrikanske forhold. Jeg skal derfor se på hvordan personer etter å ha blitt rekruttert til gruppen konstituerer seg selv som israelitt med utgangspunkt i narrativ, matpraksiser, ritualer og stedproduserende praksiser, og hvordan dette gjøres under andre forhold enn de bevegelsens praksiser og diskurser opprinnelig utviklet seg i.

Forord

Først og fremst vil jeg gi en stor takk til alle som tok så varmt i mot meg i Sør-Afrika.

Takk til veileder Heidi Fjeld for tålmodighet og konstruktive tilbakemeldinger.

En stor takk til Pål Halvorsen og Mira Refseth Langeland for korrekturlesning og kommentarer. En ekstra stor takk til Tord Austdal for hjelp, råd og vennskap i alle disse årene.

Og sist, men ikke minst: takk til Lars, Margrethe og Maria for alle verdifulle pauser fra oppgaveskrivingen.

Innholdsfortegnelse

1 Introduksjon	2
Ankomsten	2
Israelittene i Sør-Afrika.....	3
Metode og tilgang i felt	4
Tid og sted.....	5
Transnasjonal religion – teoretiske betraktninger	7
Reisende religioner.....	7
Identitet og motstand.....	8
Konstruksjon av steder	10
Kapittelinnledning.....	11
2 Opprinnelsen til African Hebrew Israelites	13
Returen til Afrika	15
Israelittenes ideologi	17
Narrativet om migrasjonen fra Israel til Sør-Afrika.....	18
Nedstigningen.....	19
«Power to define».....	20
Kristendom og religion i Sør-Afrika	21
Uavhengige kirker i Sør-Afrika.....	22
Andre israelitter i Sør-Afrika	24
Dragningen mot det rurale.....	25
Politikk og religion.....	26
3 Israelittene i Sør-Afrika	30
Cohen Shaul og hans tid i Israel.....	31
Brorskapstreet.....	32
Malekh og AHIJ i Eastern Cape.....	34
Mottakelse av budskapet i Sør-Afrika.....	37
Medlemmer etter Joubert Park	39
4 Veier inn	41
Amiyah – en jente med ønske om sikkerhet	41
Seemkhais store forvandling	43
Andre israelitters veier inn og grunner til å bli værende.....	46

Det formelle rundt medlemskapet	48
5 Mat. Tilberedelse og inkorporering	51
«We live like sick people»	52
Matdiskurser	52
Kroppslige praksiser og identitet	54
Du blir hvor du spiser	55
Å spise seg ut av familien og inn i gruppen	56
Mat og kvinnelighet	58
Mat, atferd og fysisk evig liv	58
6 Sabbat	61
Kapferers ritualteori	61
Hvordan markeres sabbaten?	63
Sabbatkvelden	65
Sabbatmorgenen	66
Undervisningen	66
Recent events	67
Health watch	68
Avslutningen av sabbaten	69
Transformasjon gjennom faste og undervisning	70
7 Å gjøre Guds arbeid	73
Å skape sted med fysisk arbeid	73
Etablering av Selepe Restoration Village og framtidutsikter	74
Å forlate byene som en form for motstand	75
Selepe Restoration Village	76
Bio-vegansk landbruk	78
Husbygging	82
Transnasjonale diskursers lokale uttrykk	84
Å bygge hus er en form for motstand	87
Avslutning: Shavoutfeiring i Selepe	88
Litteraturliste	91

1 Introduksjon

Ankomsten

Jeg oppdaget like etter min ankomst til OR Tambo internasjonale lufthavn i Johannesburg at hadde jeg skrevet ned feil telefonnummer til min kontaktperson hos israelittene i Sør-Afrika. Jeg oppholdt meg i venteområdet og håpte å få øye på noen med de lett gjenkjennelige hodeplaggene jeg hadde sett på bilder og YouTube-klipp mange ganger før. Mens jeg prøvde å få tilgang til internett for å finne telefonnummeret på nytt begynte journalister og fotballfans, som hadde ankommet Johannesburg i anledning finalen i Afrika-mesterskapet, som sto mellom Nigeria og Burkina Faso, å lage et veldig leven. Folk kledd i nigerianske fotballdrakter som trommet, danset og sang dominerte bildet, og jeg måtte fint vente på en pause mellom høylytte fotballsanger for å få ringt min kontakt, Bakiel. Det viste seg at mitt følge satt og ventet på meg like i nærheten, så jeg gikk mot rulletrappen og så øyeblikkelig to menn ikledd klær jeg umiddelbart gjenkjente som israelittenes symbolsterke plagg. De hadde kippaer som gikk ned til ørene og skjorter i sterke farger som rakk langt ned på lårene, dandert etter bibelske forskrifter med friller langs den vannrette kanten av skjorta, ment å symbolisere alle de bibelske budene, og de karakteristiske «chords of blue», som er blå bomullstråder flettet sammen på hjørnene.

Bakiel introduserte seg først, og forklarte at han var hovedkontakten min, og sa heller nonchalant at vi to kom til å tilbringe mye tid sammen framover. Bakiel og den andre mannen, Odayd, hadde organisert transport for oss, og vi gikk ut i bilen og startet den nesten timelange kjøreturen til israelittenes «state house» i en søvnig, tidligere hvit, forstad utenfor Johannesburg. Bakiel og Odayd hadde begge vokst opp i Gauteng, distriktet som Johannesburg ligger i, og hadde kommet i kontakt med israelittene i begynnelsen av 20-årene. Begge var 28 år gamle. Det skulle vise seg at disse to også var to svært typiske Israelitter. Odayd hadde blitt med etter å ha kommet i kontakt med en Israelitt på universitetet han gikk på, mens Bakiel ble introdusert til gruppen av faren sin. I bilen gikk samtalen med de to israelittene overraskende lett, og de gikk raskt i gang med å forklare meg fundamentene i sitt verdenssyn: At svarte er det opprinnelige «Guds utvalgte folk». Jakobs sønner, Abraham, Moses og alle de andre kjente bibelske personene var svarte afrikanere. De forklarte videre at de hadde havnet i Afrika som følge av romernes okkupasjon av det området som i dag utgjør

staten Israel i 70 CE. Som følge av invasjonen hadde isrealittene flyktet inn i Afrika og spredd seg utover kontinentet. De fleste hadde trukket vestover, og der hadde mange blitt tatt til fange av slavehandlere og blitt transportert over havet til Amerika. Men, poengterte de, ikke alle hadde valgt den ruten. En god del israelitter hadde også reist sørover på kontinentet og endt opp i Sør-Afrika, eller «Southern Eden» som isrealittene¹ foretrekker å kalle det. Samtalen i bilen var på flere måter billedlig på hva som ventet meg under feltarbeidet: vennlighet, gjestfrihet og et ønske fra deres side om å få meg til å «forstå» (deres) verden.

Israelittene i Sør-Afrika

Sør-Afrikas religiøse liv har i mange århundrer vært under sterk påvirkning utenfra. Siden landets befolkning ble kristnet av europeiske kolonister, har de mangfoldige uttrykkene kristendommen har antatt vært sterkt påvirket av utallige ikke-afrikanske misjonærer, men også av sørafrikanere som reiste utenlands og tok med seg ny kunnskap og nye praksiser hjem. Et velkjent eksempel på en slik bevegelse er den svært utbredte Sionist-bevegelsen, som i stor grad har utviklet seg uavhengig av hvite sørafrikanske kristne. Disse kirkemiljøene har sine røtter i byen Zion i delstaten Illinois i USA, og ble spredd til Sør-Afrika tidlig i forrige århundre. Slike kirker er, sammen med flere andre religiøse bevegelser i Sør-Afrika, som nyere pinsebevegelser eller rastafaribevegelsen, også religiøse samfunn som kan stille spørsmålsteget ved tradisjonelle forestillinger om kolonimaktens historiske og nåtidige hegemoni (Chidester, 1992; Sundkler, 1961). Gruppen denne avhandlingen handler om er The African Hebrew Israelites of Jerusalem. Som Sionist-kirkene oppstod denne bevegelsen også utenfor Afrika, nærmere bestemt i Chicago på 60-tallet. Store deler av bevegelsen utvandret til Israel noen år senere, der de i dag er samlet i «The Village of Peace» i Dimona, Israel. I 1996 reiste et av medlemmene, en eldre mann, Cohen Shaul, som var oppvokst i Johannesburg i Sør-Afrika, tilbake til Sør-Afrika hvor han raskt begynte rekrutteringsarbeid. Gruppen har i dag flere hundre medlemmer over hele landet. Jeg skal i denne avhandlingen skildre hvordan gruppen utviklet seg i Sør-Afrika etter spredningen fra Israel, og hvordan sørafrikanere som ble med i gruppen konstituerte seg selv som israelitter, og videre hvordan de har skapt hellige steder som er en del av det transnasjonale nettverket denne grupperingen utgjør.

¹ Medlemmene av gruppen jeg beskriver i denne avhandlingen omtales som israelitter.

Metode og tilgang i felt

Gruppens spirituelle senter ligger i Israel, og opprinnelig var det her jeg skulle gjøre feltarbeid. På grunn av forskjellige utfordringer knyttet til visum kom jeg aldri lengre enn til Ben Gurion flyplass i Tel Aviv, der jeg fikk beskjed om at jeg ville bli nektet innreise. Jeg måtte tilbringe en natt i det israelske myndigheter kalte et «hostel», der jeg måtte oppholde meg bak låste dører med forskjellige immigranter fra Asia og Afrika som alle hadde blitt plukket opp på gaten i Tel Aviv eller Jerusalem fordi de ikke var lovlige innvandrere. De måtte her vente på uviss tid før de ble deportert til sine hjemland eller plassert i fengsel på ubestemt tid i Israel. Jeg måtte heldigvis bare oppholde meg der et døgn, før jeg ble satt på flyet tilbake til Norge.

Personen jeg var i kontakt med blant israelittene i Israel var forståelsesfull for situasjonen, og foreslo at jeg heller kunne dra til Sør-Afrika, der de også hadde et større israelittisk miljø. Jeg kjøpte meg raskt flybillett og dro etter noen uker hjemme i Norge på ny ut på feltarbeid. Denne gangen gikk det mye lettere ved innreise, og jeg ble varmt mottatt på flyplassen i Johannesburg, som beskrevet ovenfor.

Tidligere antropologer som har gjort feltarbeid hos israelittene i Israel har beskrevet å bli møtt med en viss skepsis, og å delvis ha fått begrenset tilgang (Markowitz, 1998). Jeg hadde hele tiden dette i bakhodet, men det viste seg å ikke bli noe stort problem. Når Bakiel og flere av de andre lederskikkelsene introduserte meg for de andre israelittene, fortalte de ofte at jeg var sendt dit av Ben Ammi – deres messias. Dette gjorde at folk møtte meg med stor entusiasme, og når den innledende entusiasmen hadde lagt seg, følte jeg meg allerede som en naturlig del av gruppen. De pratet åpent til meg, og det ble forventet at jeg deltok i forskjellige daglige aktiviteter som forskjellige arbeidsoppgaver, middager, fester, ritualer og lignende. Det var fortsatt visse ting jeg ikke fikk være med på, som å delta i de mer organisatoriske møtene brødrene hadde. Selv om dette var frustrerende ga det meg en gylden mulighet til å tilbringe tid med kvinnene uten andre menn til stede, noe som gjorde at de ofte pratet mer åpent om forskjellige ting. Utover å delta i aktivitetene hadde jeg også med meg lydopptaker, og tok opp både intervjuer og mer uformelle samtaler.

Et sentralt element innen antropologisk feltarbeid er at den som utfører forskningen oppholder seg i felt i lengre tid (Stewart, 1998). Datainnsamlingen ble gjort over seks måneder våren 2013. Under feltarbeidet bodde jeg noe av tiden i en forstad utenfor Johannesburg, men hovedsakelig på en isrealitt-dreven gård i en liten landsby ved navn Selepe, cirka to timer nord for Johannesburg med bil. Jeg reiste også rundt og besøkte isrealitter i flere store og små byer over hele Sør-Afrika. Å utføre multilokalt feltarbeid, selv om jeg oppholdte meg mye mer på ett sted enn de andre, gjorde at jeg kunne se forskjeller mellom de ulike stedene, og ikke minst avkrefte og bekrefte om observasjoner jeg gjorde i Johannesburg og Selepe var riktige (Barth, 1999, s. 78). På de andre stedene har de ikke gårdsprosjekter som Selepe, men jeg diskuterte planleggingen av lignende prosjekter og hvordan de så på dette prosjektet med isrealitter fra andre steder.

Tid og sted

I Johannesburg har gruppen rundt tre medlemmer, og i Selepe bor det rundt femten medlemmer. Disse to stedene henger nært sammen, da det er personer som tidligere hadde tilhold i Johannesburg som har bosatt seg i Selepe. Disse to utgjør derfor en avdelingen innenfor *Kongedømmet* som er navnet isrealittene bruker om grupperingen de er en del av. De fleste medlemmene er i tju- og tredveårene, og det er en relativt jevn kjønnsfordeling, men med en liten overvekt av menn. Det var også noen eldre medlemmer i gruppen, i tillegg til mange yngre barn. De fleste medlemmene med unntak for barna hadde blitt med i løpet av ungdomsårene, men et fåtall hadde blitt medlemmer i voksen alder. Vanlig alder for rekruttering til gruppen var mellom seksten og tredivet år, men de fleste ble medlem før de var tjue år gamle. Gjennom intervjuer og samtaler om livet før mine informanter ble isrealitter, kom det også fram at sosioøkonomisk sett kom brorparten av medlemmene fra svarte øvre arbeiderklasse- eller lavere middelklassefamilier. Isrealittene er en såkalt tusenårsbevegelse eller endetidsbevegelse (Cohn, 1970), da de tror at menneskeheten gikk inn i endetidene når de returnerte til Israel for å etablere Guds rike på jorden. Som et resultat av dette er deres organisasjonsstruktur preget av stat- og administrasjonssjargong. De forskjellige avdelingene i Sør-Afrika, men også andre steder hvor det befinner seg isrealitter, kalles jurisdiksjoner, og hver jurisdiksjon har en leder. Det er også en nasjonal leder for Sør-Afrika, som er den formelle forbindelsen mellom Sør-Afrika og

Israel. Denne lederens plikter er blant annet å skrive ukentlige rapporter til «utenriksministeriet» i Israel som formidler beskjeder og rapporter videre til deres leder Ben Ammi. Dette kalles å «følge protokoll», og mye tid brukes på å skrive slike rapporter om framgangen til de forskjellige prosjektene israelittene er opptatt med. Dette er også grunnen til at bokollektivet til israelittene i Johannesburg kalles for et «statshus», da det også fungerer som kontoret til Johannesburg-jurisdiksjonen.

Kollektivet var i et murhus reist en gang på 80-tallet, i det som den gang var et hvitt nabolag. Det ble nå leid av medlemmer av gruppen, og i perioden jeg oppholdt meg der bodde det tre individuelle familier bestående av mor, far og ett barn, i tillegg til noen enslige menn. Det første kollektivet ble etablert like etter etableringen av gruppen i Sør-Afrika, men lokaliteten har endret seg flere ganger siden den gang.

Huset var sentralt i organiseringen av israelittene i Sør-Afrika og folk som kom på besøk fra utlandet eller fra andre steder i Sør-Afrika bodde ofte på statshuset når de oppholdt seg i Johannesburg. Av beboerne i huset var noen av mennene i jobb, og kvinnene var hjemme med barna (som på tidspunktet alle var under et år). Mennene som ikke var i lønnet arbeid holdt på med planleggings- eller organisasjonsarbeid tilknyttet Kongedømmet, som for eksempel arbeid med restaurant- eller matproduksjonsprosjekter.² Den daglige aktiviteten i huset inkluderte matlaging, syng av klær og annet husholdsarbeid, men også religiøs eller annen møteaktivitet. Utover det var det også her israelittene samlet seg ved de fleste større høytidene og til et fast møte hver søndag.

Det andre stedet jeg oppholdt meg var på en gård som ble kalt «Selepe Restoration Village». Gården ble etablert i 2009 i en liten landsby ved navn Selepe. «Restoration» henspiller både på å «gjenopprette» jorda gården ligger på, men likeledes på å gjenopprette menneskeheten tilbake til den «opprinnelige tilstanden». Etableringen av gården var på oppfordring fra ledelsen i Israel. Et av de større ideologiske målene til gruppen er at flest mulig forlater byene og bosetter seg på landet, og som flere andre religiøse bevegelser i Sør-Afrika anser israelittene byer for å være farlige og spirituelt forurensende (M. A. Vásquez & Knott, 2014, s. 328). Landsbyen ligger i North West-provinsen, som er en to timer lang kjøretur nord for Johannesburg. Landsbyen har rundt to hundre innbyggere, hvorav 15 er israelitter. Det første israelittiske barnet ble født på gården høsten 2013.

² Under mitt opphold ble ingen av disse prosjektene utviklet utover planleggingsfasen.

Transnasjonal religion – teoretiske betraktninger

Siden israelittenes praksiser er flerfoldige og komplekse, kunne jeg valgt å fokusere på et mye smalere felt i denne avhandlingen. Da jeg finner forskningen om transnasjonale, multilokale religionsutøvelser spennende ønsket jeg imidlertid å forsøke å kartlegge hvordan en nyreligiøs bevegelse kan spre seg fra et sted til et annet, og hvordan bevegelsen fester seg i det nye stedet og i de nye menneskene som har blitt en del av bevegelsen. Jeg ville se på endringene både i de israelittiske diskursene og praksiser som spredde seg fra Israel til Sør-Afrika, men også endringene på stedene og i personene som var en del av denne bevegelsen. Det falt derfor naturlig å ha en bred tematikk for oppgaven, der jeg ser på dette fenomenet på flere skalaer – både fra den personlige utøvelsen av religionen, stedspraksiser og hvordan dette hele veien henger sammen med det transnasjonale nettverket israelittene er en del av (M. A. Vásquez & Knott, 2014, s. 326-327).

Kommunikasjons- og transportteknologi som internett, telefon og fly har medført det som kan kalles «tid/rom-kompresjon» (Harvey, 1989), der avstand forkortes betraktelig og gjør at informasjon kan transporteres mye raskere, og at man ikke trenger å være på samme sted for å samhandle. Det er også observert at en del religiøse og sosiale bevegelser får stadig bredere transnasjonale målsetninger (Altglas, 2010, s. 3). Dette er noe man også ser hos israelittene, som i dag har grupperinger flere steder i Afrika, der Ghana og Sør-Afrika har de største grupperingene, i tillegg til at det fins utviklingsprosjekter i flere andre afrikanske land (Könighofer, 2008, s. 43). Den økte sirkulasjonen av mennesker og informasjon som preger en globalisert verden, har ført til at det er betraktelig vanskeligere å dele inn verden etter prinsippet om «one nation, one culture, one language, one religion, one history and one self-contained social formation» (M. Vásquez, 2008, s. 152). I dag er det vanligere å se på kultur og identitet som noe konstruert framfor noe fastlåst og historieløst. Dette viser også Diana Wong og Peggy Levitts (2014) diskusjon rundt globalisering og religion. Jeg skal i denne oppgaven derfor blant annet ta utgangspunkt i poststrukturalistisk og fenomenologisk teori for å analysere konstitueringen av israelittiske identiteter og steder, der man i poststrukturell teori ser på hvordan mennesker og steder blir konstruert og konstituert gjennom diskurser og praksiser, mens fenomenologisk teori fokuserer mer på den opplevde delen av denne konstitueringen.

Reisende religioner

Israelittene har i sin spredning fra USA til Israel og så til Sør-Afrika blitt en *reisende religion* (Wong & Levitt, 2014, s. 1). Peggy Levitt går mot ideen om religion som «a packable, stable set of beliefs and practices rooted in a particular bounded time and space» men fortolker heller religion som «contingent clusterings of diverse elements that come together within to-be-determined spaces riddled by power and interests» (Levitt, 2013, s. 160). Disse elementene utgjør religiøse mennesker, ideer og objekter og kalles av Levitt for et religiøst assemblage. Dette er en fruktbar måte å se på hvordan religioner deterritorialiseres fra sitt opprinnelsessted og forflytter seg og tar tilhold andre steder. Israelittene i Sør-Afrika er en del av et *transnasjonalt forestilt fellesskap*, altså et sosialt konstruert samfunn med medlemmer som ikke nødvendigvis kjenner hverandre, men som fortsatt føler seg som en del av det samme samfunnet (Anderson, 1983). Der disse *reisende religionene* tar tilhold får de sine egne uttrykk. Religionene finner sine egne steder, egne folk, og noen av ideene og praksisene transformeres underveis. Jeg skal derfor se på hvordan Kongedømmet har reterritorialisert seg i Sør-Afrika, og hvordan kroppslige praksiser har vært med på å produsere og reproducere både steder og mennesker og gi de ny mening.

Identitet og motstand

I dag ansees ikke identitet for å være noe statisk, men heller noe som er i bevegelse, og noe som er utøvd (Wetherell, 2010, s. 4). Thomas Hylland Eriksen skiller mellom subjektive og objektive nivåer når han diskuterer identitet, der han forklarer at det subjektive nivået er det selvrefleksive selvet, som omhandler eksistensielle spørsmål subjekter kan ha, mens det objektive nivået omhandler det han kaller der mer hardprogrammerte, altså «vaner og tanker som sjelden eller aldri kan velges bort» (Eriksen, 1996, s. 51-52). Ens personlige identitet er altså både styrt utenfra og personlig valgt. En sentral tanke hos israelittene er at deres identitet har blitt omdefinert av europeiske koloniherrer, noe som gjør at de prøver å finne tilbake til sin «opprinnelige» identitet. Her foregår det altså en konflikt mellom det subjektive og det objektive nivået, der israelittene anser mye av det objektive for å være programmert av maktpersoner og noe man bør «rense» seg for og endre i. Det kjemper altså en kamp for å kontrollere sin egen identitet. Jeg skal derfor se på hvordan israelittene konstituerer seg selv gjennom narrativer, ritualer, matpraksiser og stedspraksiser. Som Zygmunt Bauman skriver er identifisering en «neverending, always incomplete, unfinished and openended activity in which we all, by necessity or by choice, are engaged» (2001, s. 129). Israelittenes jakt på den omdefinerte og utviskede identiteten er altså en aktiv beskjeftigelse som de aldri vil fullføre.

Jeg diskuterer i denne oppgaven hvordan israelittene konstituerer sine identiteter gjennom selvpraksiser i forhold til mat, stedpraksiser og kommer i diskusjonen rundt motstand tilbake til hvordan man som israelitt blir en del av andre diskurser og en type makt som som er med på å konstituere deres identitet.

Paul Routledge definerer motstand slik (1997, s. 415):

any action imbued with intent that attempts to challenge, change or retain particular circumstances relating to societal relations, processes and/or institutions ... [which] imply some form of contestation ... [and] cannot be separated from practices of domination

En utbredt form for motstand blir utført gjennom nyreligiøse bevegelser som går imot det regjerende samfunnet (Scott, 1990, s. 124). Israelittene utøver motstand mot det sørafrikanske samfunnet på flere måter, blant annet gjennom å forsøke å trekke seg unna storsamfunnet (Vinhagen, 2005). I kapittel syv kommer jeg til å benytte meg av Akhil Gupta og James Ferguson bruk av motstandsbegrepet der de argumenterer med henvisning til Michel Foucault at den «opplevde» delen av kollektiv motstand kan være en opplevelse som «constructs and reconstructs the identity of subjects. As a form of experience, resistance's effects on the identity of subjects may be profoundly transformative» (Gupta & Ferguson, 1997, s. 19).

Som Fran Markowitz skriver om israelittene i Israel og deres kulturproduksjon over årene (1998, s. 44): «Not simply a culture of resistance (cf Scott, 1985; Comaroff, 1985; Williams, 1991) the Black Hebrews have converted long subaltern knowledge into overt truth and practical action». Som det ble vist i boken *The Hebrew Israelite Community* (1998) utviklet israelittene i Israel både praksiser og ideer rundt bevegelsen, der alt fra narrativ til klær ble videreutviklet og systematisert. Israelittene har allerede skapt tradisjoner (Hobsbawm & Ranger, 1992) som de sørafrikanske israelittene har tatt til seg og appropriert. Å være sørafrikansk israelitt er å gjøre motstand mot de dominante maktstrukturene i Sør-Afrika, men gjennom denne motstanden, som både omhandler livsstilsendringer i form av hvordan man opptrer overfor hverandre, hva slags mat man spiser, husbygging og grønnsaksdyrking, har man også blitt en del av andre maktstrukturer og konstituerer seg selv gjennom de diskursene som legger føringer den israelittiske bevegelsen. Diskurs er ifølge Michel Foucault mekanismer som styrer hva som kan bli sagt eller ikke sagt i ulike situasjoner. For eksempel i en debatt, vil diskurser styre hvilke utsagn som kan regnes som forståelige (Bleiker, 2003, s.

27), og videre har han vist i *The History Of Sexuality* (1978) hvordan slike diskurser er med på å konstituere subjekter. Michel Foucault har koblet makt og diskurser sammen, og jeg følger hans forståelse om makt som noe relasjonelt og «nedenfra og opp» framfor noe som nødvendigvis undertrykker og kommer fra over. Som Foucault sier: (Foucault & Gordon, 1980, s. 93):

What I mean is this: in a society such as ours, but basically in any society, there are manifold relations of power which permeate, characterize and constitute the social body, and these relations of power cannot themselves be established, consolidated nor implemented without the production, accumulation, circulation and function of a discourse.

Man har altså gjennom å utføre motstand mot en form for diskurser og praksiser begynt å konstituere seg selv gjennom andre diskurser og praksiser. Kroppen blir også disiplinert i den forstand at der reguleres hvilken mat som kan inkorporeres (Foucault, 1977, s. 136-137), tidspunkter blir delt inn etter bønner, det kreves at man trener tre ganger i uken og det legges strenge føringer for hva slags klær man har lov å gå med, men som Peggy Levitt (2013) skriver er det uungåelig at disse transformeres ved spredning til andre land.

Konstruksjon av steder

Akhil Gupta og James Ferguson (Gupta & Ferguson, 1997, s. 4) argumenterer for at man ikke kan se på kultur og sted gjennom hvordan kulturer tilhører steder som et «natural fact», men heller hvilke prosesser som ligger bak produksjon av steder og kulturer, der fokuset bør ligge på «embodied practices that shape identities» framfor «ideer». Jeg skal altså se på hvordan disse ideene settes ut i praksis og er med på å produsere steder og subjekter. Her må jeg påpeke et skille mellom rom (space) og sted (place), der sted er det som oppstår gjennom menneskers aktivitet i rom. Altså om man sier at «rom» er det abstrakte, kan man si at «sted» er det som blir til igjennom praksiser i lokasjoner. Dette er selvfølgelig en forenkling, men generelt sett kan man si at rom er noe mer abstrakt enn sted, som Peggy Levitt skriver med henvisning til Henri Lefebvre så skapes sted gjennom «signifying practices by which space is made place and filled with meaning» (Levitt, 2013, s. 164).

Siden både identitet og sted er noe praktisk, noe man må utføre, kan man si at sted og identitet er formet sammen (Escobar, 2001, s. 146). Gjennom arbeid, bevegelse, læring og andre praktiske handlinger er israelittene med på å skape sted og å skape sine identiteter. Dette er gjort gjennom prosesser på flere skalaer, der det lokale og globale kommer sammen.

Selv om israelittene er en del av et transnasjonalt nettverk konstruerer de steder i det lokale (Escobar, 2001, s. 147). I de sørafrikanske israelittenes tilfelle spiller makt i form av transnasjonale israelittiske diskurser, men også lokale, sørafrikanske diskurser inn på hvordan de konstituerer sine steder og sin identitet. Dette blir appropriert og transformert og får et eget uttrykk i møtet med de sørafrikanske menneskene og stedene.

Kapittelinnledning

I kapittel to skal jeg se på det historiske grunnlaget for utviklingen av gruppen i USA, utvandringen til Israel og på de viktigste ideologiske trekkene før jeg ser på den religiøse og politiske utviklingen i Sør-Afrika.

I kapittel tre går jeg over til å beskrive ankomsten av gruppen i Sør-Afrika og hvordan bevegelsen i begynnelsen møtte og tilpasset seg Sør-Afrika. Videre vil jeg gjøre en sammenligning av de politiske forholdene i USA og Sør-Afrika og argumentere for at noe av kjernen i israelittenes mottakelse i Sør-Afrika ligger akkurat der.

I kapittel fire vil jeg introdusere andre medlemmer av gruppen, og diskutere rekruttering i nyreligiøse bevegelser opp mot relevant sosiologisk teori. Jeg vil videre beskrive et kurs for personer som er interesserte i å bli israelitter, og hva de må gå gjennom for å bli det.

I kapittel fem vil jeg beskrive matpraksiser. Jeg skal gå gjennom de forskjellige matpraksisene og diskutere hva som skjer når noviser begynner å inkorporere den israelittiske, veganske maten, og utfører praksisene tilknyttet maten.

I kapittel seks tar jeg opp den viktigste høytiden hos israelittene: sabbaten. Her forsøker jeg å bruke Bruce Kapferers ritualteori for å se på hvordan sabbaten er med på å transformere deltakerne av ritualet fra «vanlige» sørafrikanere til israelitter.

I kapittel syv er fokus på Selepe Restoration Village og utøving av selvet og stedsskapning som følge av kroppslige praksiser, eksempelvis husbygging og grønnsaksdyrking. Her skal

jeg blant annet benytte meg av Akhil Gupta og James Fergusons (1997) diskusjon rundt globalisering og stedsproduksjon. Avslutningsvis i dette kapitlet vil jeg argumentere for hvordan også isrealittene i Sør-Afrika utgjør en tilbake-til-Afrika-bevegelse.

2 Opprinnelsen til African Hebrew Israelites

Gruppen the African Hebrew Israelites of Jerusalem oppsto på det urolige 60-tallet i USA, nærmere bestemt i de fattige, svarte nabolagene sør i Chicago. Man må imidlertid tilbake til slavetiden i USA for å finne røttene til gruppen. Allerede ved den begynnende konverteringen av svarte slaver til kristendommen, fant mange mening i likheten til lidelseshistorien til jødene fra det gamle testamentet. Dette ble blant annet reflektert i «negro spirituals», sangene slavene sang på markene, der tekstene var fulle av referanser til historiene fra det gamle testamentet, eksempelvis som i teksten «Go down moses / Way down in Egyptland / Tell old Pharaoh / To let my people go (Chireau, 2000, s. 18-19). Yvonne Chireau viser i boken *Black Zion* hvordan kristendom var med på å skape en felles identitet for de etnisk mangfoldige afrikanske slavene. Hun viser videre hvordan svarte slaver tidlig begynte å inkorporere det gamle testamentet inn i forskjellige ritualer og lignende. Merrill Singer, den første antropologen som gjorde feltarbeid blant israelittene i 1979, viser hvordan flere av lederne av forskjellige slaveopprør kom med henvisninger til blant annet Moses i sine oppfordringer til opprør, og videre hvordan mange slaver bokstavelig talt hadde ventet Moses' tilbakekomst forut for borgerkrigen (Singer, 2000, s. 57). Man ser her at det tidlig i afroamerikanernes historie var mange klare henvisninger til det gamle testamentet og jødernes historie.

Avskaffelsen av slaveriet førte ifølge Chireau til innsikten om at returen til Afrika ikke kom til å finne sted, noe som bidro til at ideen om at svarte utgjør Guds utvalgte folk utviklet seg blant en del afroamerikanere. De fant også grunnlag for dette i bibelen, gjennom for eksempel bibelsitatet fra Salme 68:32: «Veldige menn skal komme fra Egypt. Etiopia skal i hast rekke ut sine hender til Gud», et sitat som var sentralt i utviklingen av den religiøse og politiske retningen man kaller etiopisme og gjerne forbinder med Marcus Garvey. En del afroamerikanere begynte å se seg selv som Guds utvalgte folk, og brukte dette til å forklare afroamerikanernes historie som slaver. Etiopismen varierte i uttrykk, fra ideen om svarte som Guds utvalgte folk til ideen om at svarte skulle stå sentralt i frelsen av hele menneskeheten. Etiopismen manifesterte seg blant annet i grupper som Nation of Islam og Marcus Garveys Universal Negro Improvement Association. Sistnevnte var den første gruppen

afroamerikanere som på eget initiativ, sammen med flere svarte isrealitter³, forsøkte (men mislyktes) å ta seg over havet til Afrika (Chireau, 2000, s. 20). Marcus Garveys budskap la senere til rette for utviklingen av flere isrealittiske bevegelser og den velkjente rastafaribevegelsen, og som jeg skal vise i den religionshistoriske delen om Sør-Afrika hadde hans ideer stor påvirkningskraft på alt fra uavhengige kirker til ledelsen i ANC.

Rundt år 1900 har afroamerikanernes identifikasjon med jødernes lidelseshistorie kulminert i at mange svarte faktisk oppfattet Bibelen som historien om det afrikanske folk som de ekte jødene. Flere grupper oppsto, blant annet Church of God and the Saints of Christ i Kansas, og Commandment Keepers i New York. Det var på denne tiden folk begynte å gå bort fra å klassifisere seg som «negere» eller «svarte», og heller kalle seg «jøder», «hebreere» eller «isrealitter». Disse gruppene begynte i større grad å inkorporere jødiske skikker som sabbat og jødisk påske (Chireau & Deutsch, 2000, s. 7). Fra århundreskiftet og fram mot 1925, altså på samme tid som «the great migration», der mange svarte fra sørstatene reiste nordover, oppsto det mange svarte isrealitt-grupper i mange byer i det nordlige USA (Chireau, 2000, s. 21-22).

Forut for 1900 var kontakt mellom svarte og jøder sjeldent, og de skikker og praksiser som man gjerne forbinder med jødedom oppsto blant svarte gjennom apropiering av bibelen. Det var først ved migrasjonen til byene, at svarte kom i nærmere kontakt med både europeiske og etiopiske jøder⁴. Gruppene som oppsto rundt århundreskiftet brukte ikke bare symbolene fra jødedommen som metaforer, men igjennom praksiser skapte de seg selv som faktiske jøder (Chireau, 2000, s. 21). Underveis i denne tiden var det flere forsøk på å flytte tilbake til Afrika, så når Ben Ammi og hans paraplyorganisasjon The Abeta African Hebrew Cultural Centre begynte å forberede tilbakevendingen til Afrika, var de langt fra de første (Chireau, 2000, s. 44; Jackson, 2013). Blant annet hadde Arnold J. Ford, en innflytelsesrik karibisk, svart rabbi bosatt i New York, tatt initiativ til å emigrere til Etiopia, og opprettet kontakt med Etiopias keiser Haile Selassie. Mellom 1931 og 1932 dro rundt 60 medlemmer av hans menighet, Beth B'nai Abraham, med økonomisk støtte fra andre svarte isrealitt-grupper, som Commandment Keepers, til distriktet der etiopiske jøder allerede bodde, på et landområde de

³ Isrealitter i denne sammenhengen betyr folk av afrikansk avstamning eller afrikanere som mener at de stammer fra bibelske forfedre, er Guds utvalgte folk, og utøver skikker man gjerne kjenner igjen fra jødedommen.

⁴ Det har også blitt spekulert i om hvorvidt det var mange svarte som emigrerte fra Vestindien (dagens Karibia) til USA som kunne ha vært i kontakt med jøder der, da jødedom var godt etablert der før den store, jødiske migrasjonen startet fra Europa til USA (Chireau, 2000, s. 22).

hadde fått av etiopiske myndigheter. Dette prosjektet brøt sammen etter Fords dødsfall og krigen mellom Italia og Etiopia (Chireau, 2000, s. 26).

Svarte israelitter, hebreere og jøder utgjør i dag en mangfoldig gruppe. Mange deltar i hvite, jødiske forsamlinger, mens andre er ledet av svarte, men har mange hvite medlemmer, og videre er det mange svarte, nasjonalistiske bevegelser som, i likhet med mange av de tidligere svarte jødiske gruppene, mener at hvite jøder har stjålet deres kultur, og ikke er ekte jøder. Det finnes også svært mange forskjellige grupper, der noen ligger nært opp mot hvite, jødiske grupper, mens andre i stor grad har utviklet sine egne tradisjoner. Videre har de i stor grad kombinert jødisk symbolikk med en «tilbake-til-Afrika»-ideologi (Singer, 2000, s. 55). Gruppen har, med hensyn til den nasjonalistiske «tilbake-til-Afrika»-ideologien og at Ben Ammi ansees for å være messias, også en del likhetstrekk med andre afroamerikanske religiøse grupper, som kombinerer messiansk nasjonalisme⁵ med ideen om «black power», der selvstyre og uavhengighet står sentralt (Singer, 2000, s. 55).

Returen til Afrika

I Chicago på 60-tallet eksisterte det mange forskjellige grupper av afroamerikanere som identifiserte seg med jødedom og det gamle testamentet i forskjellige former. På den tiden jobbet Ben Ammi, den gang kjent som Ben Carter, på en fabrikk, hvor han ble introdusert for disse ideene av en kollega (Jackson, 2013, s. 41). Under de turbulente 60-årene i Chicago var det mange unge revolusjonære svarte som ble med i lignende israelitt-grupper. Ben Carter ble raskt aktiv som israelitt, og jobbet kontinuerlig for å samle myriaden av forskjellige grupper og bevegelser til en større, mer samkjørt, bevegelse. Han skiftet etter hvert navn til Ben Ammi, som betyr «sønnen av mitt folk» på hebraisk, og tok sammen med flere andre unge israelitter initiativ til å forlate Chicago og reise tilbake til Afrika (Jackson, 2013, s. 44–45). Inspirasjonen til å returnere til Afrika fikk de blant annet igjennom å lese tekstene til biskop Henry M. Turner, en av lederne for en «tilbake-til-Afrika»-bevegelse som spredde seg i Sørstatene på 1870-tallet. Bevegelsen mislyktes, men ideene til Turner, som i tillegg til å promotere budskapet om tilbakevending til Afrika også fremmet synet om at svarte hadde like stor rett til å hevde at Gud var svart, som hvite framstiller Gud som hvit, overlevde. Disse

⁵ Når religiøs tro kombineres med kamp for politisk eller sosial frigjøring og en gruppe som er ledet av en messiasikkelse dannes, kan det kalles for messiansk-nasjonalistisk (Baer & Singer, 1992, s. 59).

tankene ble studert av israelittene i gruppen Ben Ammi tilhørte, og var sentrale i arbeidet mot retur til Afrika (Singer, 2000, s. 60).

Ben Ammis gruppe hadde medlemmer fra mange andre israelittgrupper, og langt fra alle var like positive til planene om å forlate Chicago, og mente at tiden for en retur til Afrika ikke var inne (Jackson, 2013, s. 45). Til tross for dette fortsatte Ben Ammi og hans medsammensvorne arbeidet for å returnere. De hadde opprinnelig planer om å dra til Etiopia, men valget falt til slutt på Liberia, et land på Afrikas vestkyst, grunnlagt av amerikanske myndigheter og bebodd av tidligere afroamerikanske slaver (Jackson, 2013, s. 45). I 1967 reiste Ben Ammi og to andre til Liberia, der de hadde kommet i kontakt med en amerikansk svart nasjonalist som hadde bodd i landet i 20 år. De fikk hjelp til å kjøpe land, og reiste motivert hjem igjen for å starte prosessen med å få med seg de andre israelittene på utvandringen (Jackson, 2013, s. 122–123). Til slutt emigrerte rundt 300 israelitter, og bosatte seg i den liberiske landsbygden. De ankom under regntiden, og livet var generelt mye hardere enn de hadde forventet. Leiren var plaget av sykdom, de var avhengige av hjelp fra naboene, omstillingen fra det urbane livet ble for tøft for mange, og rundt halvparten returnerte til USA (Singer, 2000, s. 65).

Etter bare ett års tid begynte de å se seg om etter andre steder å slå seg ned, og Ben Ammi sendte en av sine følgere til Israel for å gjøre undersøkelser der. Det ble raskt avgjort at Israel var mer passende for deres livsførsel, og de rundt 70 gjenværende israelittene satte kursen mot Israel. De ankom landet under loven om tilbakevending, som gir alle av jødisk herkomst rett til å slå seg ned i Israel. Her ble de plassert i en gammel mottaksleir for russiske tilbakevendte, nær Dimona i Negev-ørkenen, mens deres status i forbindelse med retur-retten ble avklart. Sjefsrabbinatet i Israel avgjorde etter hvert at Israelittene ikke utgjorde «ekte jøder», og en prosess for å konvertere israelittene til jødedom ble startet opp. Den brøt raskt sammen, og israelittene endte opp uten lovlig opphold, mens folk fortsatt ankom Israel på turistvisum uten intensjoner om å dra tilbake til USA, noe som gjorde at gruppen vokste gradvis (Singer, 2000, s. 66–67).

Underveis i disse første årene forandret gruppen seg gradvis. I Liberia sluttet de å ofre og spise dyr, og gikk over til et vegetarisk kosthold. Tidligere hadde gruppen hatt flere lederskikkelser, men etter ankomst i Israel steg Ben Ammi opp som den øverste lederen. Som følge av indre uro i gruppen samlet Ben Ammi medlemmene ved en fjelltopp utenfor Dimona, der han, med henvisning til en guddommelig åpenbaring, offentliggjorde det han kalte «nasjonale retningslinjer», som blant annet inneholdt regler for atferd, og passende straff, og i

prosessen som utspilte seg etterpå ble flere medlemmer kastet ut av gruppen. Det ble rundt samme tid innført et hierarki av 12 prinser som ansees for å være reinkarnasjoner av Jesus sine 12 apostler. Disse utgjør sammen med Ben Ammi den øverste ledelsen i gruppen, og Singer argumenterer for at dette er med på, som i mange andre lignende bevegelser, å gjøre lederskapet utilgjengelig for vanlige medlemmer, og gi ledelsens krav en aura av ærefrykt (Singer, 2000, s. 68–69). I dag utgjør strukturen i gruppen et komplekst lederhierarki i Dimona, men dette reflekteres ikke i strukturen til de sørafrikanske israelittene, der det ikke eksisterer en lignende struktur. I dag eksisterer det altså et komplekst hierarki av ledere i Dimona, men et lignende hierarki eksisterer ikke i Sør-Afrika.

På denne tiden brukte de også en retorikk som gikk på at europeiske jøder ikke var ekte jøder, men folk som hadde stjålet kulturen fra svarte israelitter. Dette bidro til at forholdet til Israel var nokså dårlig. De svarte israelittene definerte også Israel som en del av Afrika, og begynte å produsere smykker og bilder med kart over Afrika der den arabiske halvøy var inkludert. Som en del av opprinnelsesmyten deres mener de at dannelsen av Suez-kanalen ikke bare omhandler ønsket om å korte ned handelsruten mellom India og Europa, men en del av det de kaller den Eurogentile⁶ konspirasjonen for å ta Israel fra Afrika, for å utslette de siste minnene av det afrikanske folk som Guds utvalgte folk (Markowitz, 1998, s. 48).

Israelittenes ideologi

Etter at de amerikanske israelittene bosatte seg i Israel begynte en omfattende prosess med produksjon av teologiske og ideologiske skrifter. Mange lærte seg hebraisk for å kunne lese bibelen på originalspråket. Det gamle testamentet den viktigste boken for israelittene og ansees for å være en historiebok som forteller deres egen opprinneshistorie. Den engelskspråklige bibelen de bruker er «King James» versjon fra 1611, da de mener det er den beste oversettelsen, minst farget av vestlige intensjoner om å bruke religion for å dominere mennesker.

Ben Ammi har skrevet mange bøker, og den første og fortsatt viktigste er *God, Black Man and Truth* (1990), der han blant annet forklarer utvandringen fra Israel og innfører flere

⁶ Eurogentil referer til de «vantro» europeiske nasjonene som står bak undertrykking gjennom kolonisering og lignende.

viktige begreper, blant annet «power to define» som jeg kommer tilbake til litt lengre ned. *God, Black Man and Truth*, eller *GBT* som den ofte blir forkortet til i samtaler, ble beskrevet av mange av de sørafrikanske isrealittene som deres bibel, og står dermed svært sentralt i deres ideverden. Ideene som ble introdusert i *GBT* har i ettertid blitt videreutviklet i en hel rekke bøker og pamfletter, skrevet av både Ben Ammi og andre isrealitter. En viktig ide som ble introdusert i flere bøker i ettertid er ideen om fysisk evig liv.

Narrativet om migrasjonen fra Israel til Sør-Afrika

Jeg har innledningsvis i oppgaven beskrevet hvordan isrealittene forestilte seg deres egen opprinnelse i det bibelske Israel, og hvordan de rundt år 70 etter Kristus spredde seg inn i Afrika, der mange emigrerte mot Vest-Afrika mens andre tok veien sørover og endte opp i det sørlige Afrika. De har også redefinert det afrikanske kontinent og er av den oppfatning at hele den arabiske halvøy er en del av Afrika, bebodd av svarte afrikanere. Med andre ord var de som flyktet fra romerne rundt år 70 altså ikke hvite eller arabiske, men svarte afrikanere. På veien nedover i Afrika blandet isrealittene seg med folk fra andre grupper og kulturer, noe som førte til at deres egen kultur ble utvasket. Isrealittene mener at man fortsatt kan finne spor av den opprinnelige kulturen i ulike deler av Afrika, og disse sporene kalles «Hebrewisms».⁷ Et eksempel mange av informantene viste til når vi diskuterte dette, var omskjæring. Blant Xhosaene i Sør-Afrika er det vanlig å bli omskjært når man er rundt 18 år, og isrealittene mener at dette har utviklet seg fra det gammeltestamentlige åtte dager til 18, og at det viser hvor langt de har kommet fra sin opprinnelige kultur. Et annet eksempel jeg ble presentert for var hvordan ord fra forskjellige sørafrikanske språk lignet på ord fra det hebraiske språk, da gjerne i form av metaforer. For eksempel kan ordet vind både hebraisk og xhosa bety ånd. I *God, Black Man and Truth* (Ammi, 1982, s. 12) omtales dette med «Hebrewisms» slik:

We know that many West Africans, especially the Ashantis, are direct descendants of the ancient Hebrews because of the strong Hebrewisms that have been identified in Ashanti tribal customs, including similar-sounding words, similarities in marriage and childbirth customs, observance of the Sabbath (Saturday) as well as the name Ashanti from the words "ti," which in the west African tongue means "race of" and Ashan, a town in the domain of Judah (see Joshua 15:42).

⁷Informasjon jeg ikke har referanser for her er tatt fra feltnotater.

Nedstigningen

Gruppen fremmer, i likhet med flere andre nyreligiøse eller messiansk-nasjonalistiske bevegelser (Chidester, 1992), troen på en svunnen tid, og at det er deres ansvar å gjenopprette denne svunne tiden. Israelittene mener at menneskeheten tidligere bodde i et paradys på jordkloden, med overflod av mat og uten vold og ondskap. Menneskeheten hadde også en «høyere bevissthet» enn man har i dag. Israelittene mener at mennesket i den tidligere, perfekte tilstanden hadde evig liv, men at man etter det de kaller «nedstigningen» begynte å dø. Ved å snu denne nedstigningsprosessen mener israelittene å kunne leve evig igjen her på jordkloden.

Dette er noe flere andre mystiske retninger har trodd på tidligere, at mennesket i sin opprinnelige tilstand levde for alltid, og Julia Twigg viser blant annet hvordan dette henger sammen med vegetarianisme, da det står i det gamle testamentet at de første menneskene levde på frukt og nøtter (Twigg, 1979, s. 33).

Ifølge israelittisk ideologi startet menneskehetens problemer da Adam og Eva spiste av epletreet i edens hage. Israelittene tolker det slik at Adam symboliserer menneskeheten, og epletreet utgjør kunnskap. Ved å spise av epletreet åpnet mennesket seg for all verdens kunnskap, og ikke bare gudommelig kunnskap. Menneskeheten begynte deretter å tro på andre guder, og engasjere seg i forskjellige sekulære politiske ideologier som går imot Guds ord. Dette førte til starten på menneskehetens forfall og liv i synd, og det Ben Ammi kaller «famine of truth». Det var ved «fallet» at «gentilenes tid» begynte. Gud forsøkte flere ganger å sende menneskeheten personer som skulle hjelpe dem å vende tilbake til Guds leveregler. Blant annet Marcus Garvey ble oppfattet som en slik person, men Ben Ammi var den første som fikk israelittene tilbake til Guds vei.

Prosessen menneskeheten startet da de spiste av kunnskapens tre kalles «descention», «nedstigningen» eller «fallet». Forut for dette trodde israelittene at menneskeheten var skapt som perfekte i Guds bilde. Mennesket var uten synd, og skapt for å leve evig her på jorden. Mennesket levde altså i en opprinnelig tilstand preget av fred, der menneskene var perfekte. De var lykkelige, og kjente ikke til ondskap. Åkrene var fruktbare, og det var alltid nok å spise. Israelittene tolker det slik at himmel og helvete er her på jordkloden, og at jordkloden var omfavnet av djevelen, eller helvete, i årene fra fallet og frem til Ben Ammi kom tilbake

for å reetablere Guds rike på jorden. Guds rike på jorden er altså himmelen, og de eneste stedene himmelen eksisterer på jorden er i dag hvor israelittene holder til. Mine informanter forklarte at ved «fallet» startet nedstigningen, der menneskeheten begynte å leve i synd og ble forringet både fysisk og mentalt. Hvorpå mennesker gikk fra å leve i evig tid, til rundt 1000 år som man kjenner fra bibelen til i dag hvor folk sjeldent blir hundre år gamle. Mange av informantene mine forklarte at all volden som preger det sørafrikanske samfunnet utgjør en del av den samme nedstigningsprosessen. Israelittene mener at de har snudd nedstigningen ved å ha reetablert Guds rike på jorden ved utvandringen til Israel og grunnleggelsen av «Village of Peace» i Dimona, Israel.

«Power to define»

Sentralt i oppstigningsprosessen står ideen om at man må ta tilbake definisjonsmakten for å kunne fortsette oppstigningen. Israelittene mener at når Gud vendte menneskeheten ryggen tok djevelen og hans folk kontrollen over definisjonsmakten, og begynte å definere og dermed skape verden i deres bilde. Israelittene mener at tiden nå har kommet for at de skal ta tilbake denne makten.

Uttrykket «power to define» ble introdusert i *God, Black Man and Truth* og er et begrep Ben Ammi bruker for å forklare hvordan de som sitter med makten i dag har retten til å definere betydningen av ord, hva som er på moten, hvem som er viktige personer og hvordan man skal oppføre seg. Denne atferden og meningene vil alltid passe overens med de overordnede intensjonene til de som sitter med makten, altså at de benytter seg av definisjonsmakten for å styre befolkningen. Videre mener israelittene at personene med definisjonsmakten brukte denne makten til å utslette israelittenes historie, slik at de skulle være lettere å håndtere som slaver. Ben Ammi mener at hans folk, israelittene, har tatt tilbake definisjonsmakten, og definerer sine egne liv utenfor kontrollen til dem som tidligere satt med makten (Ammi, 1990, s. 47–48). Ammi skriver blant annet:

The power to define in the hands of evil men is a weapon of oppression and a satanic control method. However, the Power to Define in the hands of righteous men will bring forth Godliness, Holiness and Peace.

Videre forklarer han hvordan den hvite manns dominans i verden nærmer seg slutten når han skriver:

The return of the Children of Israel and the subsequent establishing of the Kingdom of God signaled the end of the Euro-gentile dominion over God's creation and people.

Lignende ideer ble forut for Ben Ammi presentert av grupper som Nation of Islam, og blant akademikere som Edward Said, forfatter av boken *Orientalismen* (1978). Said trakk blant annet på Foucaults diskursbegrep. Videre har Frantz Fanon, en post-kolonial kritiker som var veldig populær blant isrealittene i Sør-Afrika, ideer som kan minne om dette begrepet om definisjonsmakt. I Jordens fordømte skiver han blant annet: «Vi må starte på nytt, vi må utarbeide nye begreper og prøve å stable et nytt menneske på beina» (Fanon, 1965, s. 252 i Cauter, 1970, s. 86).

Det blir bare spekulasjoner å anta at isrealittene har definisjonsmaktideen fra et spesifikt sted, men at det er mange lignende ideer blant forskjellige grupper og tenkere, med postkoloniale bakgrunner er det ingen tvil om. Som Baer og Singer påpeker med et nikk til Foucault kommer makt sjelden uten motstand (Baer & Singer, 1992, s. xxi). Afroamerikansk religion, og spesielt grupper som Nation of Islam og AHJ, er preget av en motstand mot de som dominerer samfunnet. Isrealittenes ideer viser at de ikke kun er en religiøs gruppe, men at politiske hensyn er sentrale i deres verdenssyn.

Isrealittene forstår det altså slik at de har blitt utsatt for en prosess der de og deres kunnskap har blitt definert vekk til fordel for det de kaller den sataniske hegemoniske verdensordenen. Nå ønsker de å ta tilbake definisjonsmakten over sine egne liv, og å selv definere hvordan de skal være som mennesker. Som jeg viser underveis i denne oppgaven har isrealittene forsøkt å skape sine egne diskurser og praksiser ved å hente inspirasjon fra et variert felt – som sekstitallets motkultur, økologisk landbruk, religion, svart nasjonalisme og alternativ arkitektur.

Kristendom og religion i Sør-Afrika

Jeg skal her presentere noen trekk i kristningen av Sør-Afrika, og vise hvordan dette la grunnlaget for utviklingen av religiøse grupperinger som deler både teologiske og ideologiske inspirasjonskilder med de amerikanske bevegelsene jeg presenterte i oversikten over African Hebrew Israelites of Jerusalem sine røtter. Dette gjør jeg blant annet for å vise at ideene til Kongedømmet ikke var fullstendig fremmede for et sørafrikansk publikum. Videre hadde

mange av de sørafrikanske isrealittene bakgrunn fra etiopiske og sionistiske kirker, to av kirkebevegelsene som vil stå sentralt i denne delen.

De første forsøkene på å kristne innbyggere i det sørlige Afrika ble gjort ved ankomsten av nederlandske koloniherrer i 1652. I begynnelsen ble forsøkene møtt med lite interesse fra de som allerede bodde der. Nederlenderne rapporterte hjemover hvordan de måtte lokke de innfødte med alkohol og tobakk for å delta i gudstjenestene, og selv da var de lite vellykket (Chidester, 1992, s. 35–36). Mange av de lokale lederskikkelsene var skeptisk til kristendommen, blant annet fordi den utgjorde en annen maktform som de fryktet ville erstatte den lokale ledelsen. Denne skepsisen viste seg å ikke være grunnløs, da kristningen av et område ofte ble etterfulgt av en forvitring av de tidligere maktstrukturene (Chidester, 1992, s. 41–42).

Det var først på begynnelsen av forrige århundre at kristningen av Sør-Afrika virkelig skjøt fart. I 1911 var rundt 25 prosent av den svarte befolkningen kristen. Dette tallet ble fordoblet på de neste 25 årene. Denne økningen kan i stor grad tilskrives såkalte uavhengige kirker, i tillegg til vekst i den katolske kirken (Chidester, 1992, s. 75). Jeg skal her fokusere på de uavhengige kirkene, da likhetstrekkene mellom dem og isrealittene er mange.

Uavhengige kirker i Sør-Afrika

Uavhengige kirker i sørafrika er de kirkesamfunnene som løsrev seg hvit kontroll og begynte å danne sine egne forsamlinger. De første uavhengige kirkene som oppsto, var såkalte «etiopiske» kirker. De oppsto rundt 1880–1890 i kjølvannet av lover som innskrenket svartes sosiale og økonomiske rettigheter, blant annet hvor mye land svarte kunne eie (Chidester, 1992, s. 112–113). Det varierte riktignok hvor politiske disse gruppene var, og hvor sentralt spørsmålet om land sto. Kirker var på denne tiden vanligvis ledet av hvite, og en del av de svarte deltakerne var frustrerte over måten de ble behandlet på i disse kirkene. En av disse utbryterkirkene het Ethiopian Church og oppsto når en prest kalt Mangena M. Mokone i 1892 brøyt med den hvite kirken han var en del av i protest mot behandlingen av svarte i denne kirken. Mokone hadde funnet inspirasjon fra det samme bibelsitatet nevnt ovenfor, Salme 68:32: «Veldige menn skal komme fra Egypt. Etiopia skal i hast rekke ut sine hender til Gud» og tolket dette som at afrikanske kristne måtte kontrollere sine egne, afrikanske kirker (Sundkler, 1961, s. 39).

Mokone kom raskt i kontakt med en afroamerikansk kirke ved navn «African Methodist Episcopal Church» (AME), som hadde en lang historie for misjonering i Afrika. En annen lederskikkelse i den nystartede kirken reiste til USA for å opprette kontakt med AME. Møtet må ha gått bra, for ved retur til Sør-Afrika fikk han overbevist kirken han selv var en del av, og en hel rekke andre etiopiske kirker, til å bli en del av AME-kirken. I 1898 besøkte H. M. Turner, en av lederne for AME Sør-Afrika, og under besøket hans vokste medlemstallet i de forskjellige etiopiske kirkene til det dobbelte (Chidester, 1992, s. 41–42). Dette var også den samme H. M. Turner som hadde innflytelse på de amerikanske isrealittenes «tilbake-til-Afrika»-ideologi og deres tanke om at Gud var en svart person (Singer, 2000, s. 60).

En annen amerikaner, som ikke har noen link til de amerikanske isrealittene, men som var så viktig for sørafrikansk kristendom at jeg vil ta nevne ham her, er John Alexander Dowie. Dowie var grunnlegger av byen Zion i Illinois, og grunnleggeren av en kirkebevegelse som i 1915 spredde seg til Sør-Afrika (Chidester, 1992, s. 48). Mange av isrealittene jeg levde med hadde vokst opp i sionistkirker, og påpekte flere likhetstrekk mellom bevegelsene, som forbud mot tobakk, mattabuer og ikke minst en sterk skepsis mot både alternativ og vestlig medisin. Videre har sionistkirkene både i navn og symbolikk hatt et sterkt fokus på Israel, Jerusalem og andre bibelske steder og personligheter. Sionistkirkene hevder som isrealittene å ha tilknytning til Jerusalem og har brukt denne tilknytningen for å fremme synet om at de har større legitimitet enn andre kirker (Comaroff, 1985). Isrealitter jeg snakket med sa at problemet med sionistkirker var at de ikke tok denne tilknytningen seriøst nok, men så på Jerusalem som et bibelsk, metafysisk sted, og ikke et sted her på jordkloden.

Det er også flere andre likheter mellom etiopiske og sionistiske kirker og isrealittene jeg beskriver. David Chidester (1992, s. 124) lister opp tre trekk som går igjen hos etiopiske og sionistiske bevegelser. Jeg skal nå ta utgangspunkt i disse trekkene for å vise hvordan også går igjen hos isrealittene. Blant annet etablerte en del av disse kirkene alternative maktstrukturer der Gud og bibelen kom foran politisk makt. Som jeg også skal vise gjennom beskrivelsen av gården Selepe Restoration Village, gjorde isrealittene som mange sørafrikanske religiøse bevegelser hadde gjort før dem: forsøkte å etablere nye religiøse sentre som skulle bidra til menneskelig renselse og det isrealittene kaller «oppstigning». Videre endret mange sørafrikanske kirker det temporale fokuset tilbake mot bibelske tider, noe isrealittene også ønsker å gjøre igjennom sin reetablering av Guds rike på jorden. Her fins imidlertid den største forskjellen mellom de sionistiske og etiopiske kirkene, og isrealittene:

Mens de førstnevnte kirkene venter på messias' tilbakekomst, tror israelittene at messias allerede har kommet i form av Ben Ammi, og at Guds rike på jorden allerede har manifestert seg i Dimona, Israel, og andre steder der israelittene samler seg.

Både sionistkirker og etiopiske kirker vektlegger tilknytningen til Etiopia, både gjennom navn som «Church of Abyssinia» og praksiser som pengeinnsamling i forbindelse med krigen mellom Italia og Etiopia på tredvetallet (Sundkler, 1961, s. 57–58). Etiopias kristne historie førte til at etiopiske og sionistiske kirker promoterte denne tilknytningen. Hvite sørafrikanere hadde lenge fremmet ideen om at svarte led under «The Curse of Ham», en myte om at Afrikas befolkning var svarte som følge av en straff fra Gud. I bibelen fant etiopierne noe som understøttet denne myten, men som også viste at de var etterkommere av Kush, sønn av Ham, og derfor direkte etterkommere av bibelske personligheter. Israelittene avviser riktignok Ham-myten, men det er en påfallende likhet mellom denne myten og israelittenes påstand om at de er de virkelige bibelske etterkommerne, og konsekvensen er den samme, da disse ideene gir israelittene og etiopierne er tilknytning til bibelen som er eldre og sterkere enn de hvites (Sundkler, 1961, s. 59). Ut mot siste halvdel av forrige århundre opplevde de etiopiske kirkene et drastisk fall i medlemskapet, noe som blant annet har blitt tilskrevet framveksten av andre svarte nasjonalistiske bevegelser som *black consciousness* bevegelsen (Comaroff, 1985, s. 192).

Andre israelitter i Sør-Afrika

Gruppen jeg gjorde feltarbeid hos var ikke de første israelittene i Sør-Afrika. Som nevnt utviklet det seg mange slike grupperinger i USA rundt århundreskiftet. En av disse gruppene var The Church of God, Saints of Christ, som også mente av mennesker av afrikansk herkomst var etterkommere av de bibelske israelittene. Gruppen ble etablert i USA i 1896 av en afroamerikaner som het William Saunders Crowdy. Gruppen spredde seg til Eastern Cape-provinsen i Sør-Afrika etter at en prest i kirken Wesley Methodist Church, ved navn Enoch Mgijima, hadde et syn der en engel informerte han om hans oppdrag i å bringe menneskeheten tilbake til gammeltestamentlig tro. I denne visjonen fikk Enoch Mgijima også vite om en krig som ville føre til jordens undergang. Dette medførte at han brøt med metodistkirken han var en del av i 1912, og i løpet av kort tid ble han og hans følgere en del av Church of God, Saints of Christ, hvor han også steg til en lederposisjon. Mgijimas visjoner fortsatte, og han så blant annet for seg en krig som førte til hvite menneskers undergang.

Disse synene gjorde at han ble kastet ut av den amerikanske menigheten i 1916, og fortsatte på egen hånd. I kjølvannet av en influensaepidemi og en tørke som gjorde at mange mennesker døde, samlet Mgijima sine følgere ved gruppens hellige sted, Ntabelanga i Bulhoek, hvor de skulle vente på messias' retur.

Myndighetene hadde først trodd at de samlet seg der for den årlige pesach-feiringen, men begynte å ane uråd når Bulhoek-israelittene bygde murhus, etablerte en skole og tydeligvis var i gang med etableringen av en landsby. Dette medførte at myndighetene forsøkte å utvise israelittene fra området og sendte 100 politimenn for å holde vakt utenfor gruppens område. Mgijimas uttalelser ble stadig dystre, og han ønsket nye israelitter som ankom velkommen med beskjed om at de kom til å «bade i blod». Episoden kulminerte med at politiet angrep med rundt 800 mann og drepte nesten 200 israelitter, rev landsbyen og arresterte Enoch Mgijima, som ble fengslet i 6 år. Gruppen eksisterer den dag i dag, både i form av etterfølgere av Enoch Mgijima, men også i form av folk som fortsatte som medlemmer av Church of God, Saints of Christ. Den gruppen med israelitter jeg gjorde feltarbeid hos hadde liten eller ingen kontakt med disse grupperingene, men Bulhoek-massakren var godt kjent blant mine informanter, og angrepet ble stort sett fortolket i den retning at israelittene hadde blitt drept fordi de kjente til «sannheten» om israelittenes herkomst, og derfor ble sett på som en trussel av de hvite myndighetene (Chidester, 1992, s. 129). Interessant nok var Bulhoek-israelittenes syn på hvit kristendom et syn som i stor grad har resonans med mine informanternes syn på kristningen av Sør-Afrika: Kristendommen ble brukt for å dominere Afrika og dets folk lettere.

Dragningen mot det rurale

Hos Bulhoek-israelittene var det hellige stedet ute på landsbygden viktig. Dette kan man også kjenne igjen hos mine informanter ettersom de har etablert Selepe Restoration Village som står sentralt i deres religiøse praksis. Jean Comaroff beskriver hvordan reisen blant Tshidi sionister fra (1985, s. 214)

Johannesburg (Gauteng-the "place of gold") to the rural Zion provides a message of continuing relevance-the exodus from the social and semantic forms of white control to a categorically distinct and ritually recentered Canaan.

Dette fenomenet finner man også igjen hos flere sionistkirker, som etablerer hellige sentre på landsbygda (Chidester, 1992, s. 135–137) og ikke minst hos kirken Nazareth Baptist Church, eller *Shembe* som den heter på folkemunne, etter kirkens grunnlegger Isiah Shembe. Kirken omtales blant annet som en sionistkirke, og blander kristendom og afrikansk tradisjonell religion. Shembe blir av mange ansett for å være en slags svart messias. For omtrent hundre år siden etablerte han et hellig senter på landsbygden i provinsen Kwazulu Natal. Denne kirken ønsket også å legge grunn for en alternativ sosial orden, men de politiske undertonene var mindre hos Shembe enn hos israelittene. Til tross for de manglende politiske strømningene hos Shembe-bevegelsen var fokuset på jordreformer sterkt, og de inkorporerte inn i sine ritualer fokuset på bortvisningen fra sine forfedres områder (Chidester, 1992, s. 131–134).

Politikk og religion

De etiopiske kirkene og sionistkirkene hadde en sterk nasjonalistisk undertone i den forstand at de begge promoterte ideen om at svarte burde ha sine egne kirker (Sundkler, 1961, s. 51–53). Denne kombinasjonen av nasjonalisme og religion var de ikke alene om å ha. Her er det viktig å få med at mange sionistkirker senere var veldig lojal mot staten og at en av de største kirkene gikk så langt som å si at det hvite apartheidregimet var innsatt av Gud (Fredrickson, 1995, s. 91). Som jeg har redegjort for var Marcus Garvey sentral i utviklingen av israelittenes ideverden. Garvey fikk også en økt innflytelse i Sør-Afrika etter første verdenskrig (Sundkler, 1961, s. 58), og flere av de uavhengige kirkene der var påvirket av hans ideer. Hans ideer manifesterte seg ofte som en kombinasjon av politisk og religiøs retorikk, en kombinasjon som ligner veldig på israelittenes tro på politisk frigjøring gjennom religiøs og spirituell praksis. Som jeg vil vise var det denne tanken om å bruke Gud for å frigjøre Afrikas folk som tiltrakk mange israelitter til Kongedømmet i utgangspunktet.

Kombinasjonen politikk og religion var, som jeg har vist, sterk hele veien, og utover på 1900-tallet forble denne kombinasjonen tydelig. Den politiske uroen økte i takt med undertrykkingen fra de hvite myndighetene og senere under det fryktede apartheidregimet. Forløperen til ANC, The South African Native National Congress, ble dannet i 1912 i forbindelse med landreformer som i stor grad begrenset landområder svarte sørafrikanere kunne kjøpe og benytte seg av. Blant grunnleggerne av ANC var det mange prester, så organisasjonens retorikk, symbolikk og språk de var ofte preget av kristendom. På førtitallet

oppsto det radikale strømninger blant ungdommene i ANC, som tok til orde for å benytte seg av sivil ulydighet og andre aksjonsformer i frigjøringskampen. Ut fra dette oppsto det en splittelse innad i ANC mellom «Afrikanister» og «Charterister», der Afrikanistene gikk inn for en mer radikal afrikansk nasjonalisme, mens Charteristene ønsket et multikulturelt Sør-Afrika med like rettigheter for alle, uavhengig av etnisitet. Her var diskusjonen om eie av landområder sentral. Charteristene ville gi landrettigheter også til hvite, mens Afrikanistene mente at landrettighetene ene og alene burde gå til svarte på grunn av den historiske tilknytningen til Sør-Afrikas jord. Dette medførte at Afrikanistene ble presset ut av ANC og dannet sin egen organisasjon, PAC, som står for «Pan African Congress» (Chidester, 1992, s. 223–241).

PAC ble dannet 1959. Ved innledningen til stiftelsesmøtet ble det holdt en tale av en representant for de uavhengige, svarte kirkene i Sør-Afrika, som ved å vise til kilder i Bibelen argumenterte for at kristendommen tilhørte Afrika. På dette møtet vant Robert Sobukwe lederskapet over Josias Madzunya, etter at Madzunya hadde kritisert det gamle slagordet til Marcus Garvey – «Africa for Africans» – og sammenlignet det med de hvites apartheid-politikk. I 1960 tok motstandskampen mot apartheid-regimet en ny vending, etter at Robert Sobukwe og PAC arrangerte en ikke-voldelig demonstrasjon i townshipet Sharpville utenfor Johannesburg. Demonstrasjonen var mot den såkalte passloven som gjorde det obligatorisk for alle svarte sørafrikanere å alltid gå med ID-kort og som begrenset hvor de kunne bevege seg. Demonstrasjonen med slått kraftig ned på av politiet, og når røyken la seg lå det 69 døde igjen på bakken. I de neste årene ble PAC og ANC forbudt, begge tok til våpnene og dannet militante avdelinger av de respektive organisasjonene hvorpå Nelson Mandela ble arrestert og dømt til livstid i fengsel (Chidester, 1992, s. 243). Disse hendelsene var nært i minne hos de sørafrikanske isrealittene. Spesielt Sobukwe og PAC ble satt svært høyt.

Utover på sekstitallet var det også flere teologiske og politiske retninger som man i dag kan kjenne igjen hos isrealittene. Såkalt «svart teologi» avviste vestlig individualisme og promoterte en kristendom som tok utgangspunkt i fellesskapsideer funnet i gammeltestamentlige isrealittiske samfunn og afrikanske stammesamfunn. Disse ideene går også igjen i den sørafrikanske nasjonalistiske teologien som tok form på 1960- og 70-tallet. Bevegelsen Black Consciousness Movement var delvis inspirert av Black Power-bevegelsen i USA, som de amerikanske isrealittene var en del av og hvor de hentet mye av sitt tankegods, men også påvirket av søramerikansk frigjoringsteologi og tilhørende marxistiske ideer

(Chidester, 1992, s. 224). Til tross for innflytelsen utenfra er det ingen tvil om at Black Consciousness-bevegelsen var et barn av sin tid, og den tiden var Sør-Afrikas apartheid-epoke. Bevegelsens viktigste organisasjon SASO (South African Students Association) ble dannet under en konferanse i 1969, med Steve Biko som leder. Man kan kjenne igjen mange av synspunktene til SASO og Biko hos isrealittene, og Steve Bikos skrifter ble ofte referert til både i taler og i samtaler med isrealittene.

Black Consciousness-bevegelsen fokuserte på frigjøring av både sinn og kropp. I manifestet til SASO sto det (Chidester, 1992, s. 247):

the liberation of the black man first from psychological oppression by themselves through inferiority complex and secondly from physical oppression occurring out of living in a White racist society

Videre ville de bryte de mentale lenkene apartheid hadde skapt. Begrepet *consciousness* spiller blant annet på selvbevissthet, og at folk måtte endre sin selvbevissthet. Det var også en sterk antikapitalistisk undertone i dette, og Biko påpekte at kapitalismens «exploitative tendencies» og den hvite manns rasistiske arroganse hadde vært med på å undertrykke de svarte (Chidester, 1992, s. 249). Alle disse trekkene er ting jeg finner jeg igjen hos isrealittene. Det er både fordi Black Consciousness-bevegelsen delte røtter med Black Power-bevegelsen i USA, men også på grunn av Biko og hans høye status den dag i dag i Sør-Afrika.

I 1976 kom det til store opptøyer over hele Sør-Afrika etter innføringen av nye skoleregler som tvang svarte til å lære seg Afrikaans, språket til apartheid-regimet. I kjølvannet av dette ble Steven Biko arrestert og mishandlet, og han døde i arrest. Mange kristne organisasjoner ble forbudt, og mange kristne tok til våpen. Utover på 80-tallet økte motstanden mot apartheid-regimet, og i 1991 begynte det å gå opp i sømmene da organisasjoner som PAC og ANC igjen ble tillatt og Nelson Mandela ble frisatt. Mandela ble i 1994 valgt til president i Sør-Afrika. Noen av de eldre isrealittene fortalte meg at de i starten var begeistret for dette, men at utviklingen Sør-Afrika tok var noe som skuffet dem. Sør-Afrika ble et liberalt demokrati med sterk kapitalistisk påvirkning (Bangstad, Eriksen, Comaroff, & Comaroff, 2012). I den forbindelse ble frustrasjonen stor, og isrealittene som i dag ofte snakker varmt om Sobukwe og Biko er særdeles kritiske til Mandela, som de mener har solgt ut det sørafrikanske folk til fordel for kapitalistiske krefter. Som jeg har nevnt sidestiller isrealittene

kapitalisme og kristendom med sataniske krefter, og som en følge av dette blir Nelson Mandela i dag av mange Israelitter oppfattet som en «satanic personage» og sterkt mislikt.

Jeg har her forsøkt å vise hvordan det sørafrikanske politiske og religiøse bildet har en del likheter med de amerikanske strømningene som lå til grunn for utviklingen av African Hebrew Israelites of Jerusalem. Religion og politikk har alltid stått hverandre veldig nært i Sør-Afrika, både i form av mindre, mer spesielle bevegelser, men også igjennom større organisasjoner som ANC. Videre har jeg også forsøkt å vise en del trekk som er unikt for Sør-Afrika, som fokuset på land, som jo må sies å ha vært svært sentral i den sørafrikanske frigjøringskampen og utviklingen av religiøst liv. Som jeg vil vise i oppgaven er fokuset på landreformer, men også et mer religiøst fokus på jord og land sentral i de sørafrikanske israelittenes ideverden. Personligheter som Marcus Garvey og biskopen Henry Turner har hatt stor betydning i både USA og Sør-Afrika. Som jeg har argumentert for har også Black Consciousness-bevegelsens slektskap til Black Power-bevegelsen i USA i stor grad farget de sørafrikanske israelittenes ideer, både som en import fra de amerikanske israelittene, men ikke minst på grunn av det politiske bildet i Sør-Afrika forut for dannelsen av en sørafrikansk israelittbevegelse.

3 Israelittene i Sør-Afrika

Her skal jeg først presentere Cohen Shauls historie om hvordan han ble israelitt, og hvordan dette medførte at gruppen spredde seg til Sør-Afrika. Med utgangspunkt i Peggy Levitts (2013) tilnærming til reisende religioner vil jeg argumentere for at Cohen var en «bærer av religion», som hjalp med å forflytte den israelittiske religionen til Sør-Afrika, og se på hvilke trekk i det sørafrikanske samfunnet som gjorde dette mulig.

Peggy Levitt og Diana Wong gjør i sin studie av transnasjonale religiøse bevegelser et skille mellom «migrantrigioner», det vil si religioner som forflytter seg med etniske grupper, og «reisende troer», som er religioner der det å reise er en del av rekrutteringen, og hvorpå nye religiøse samfunn danner seg rundt religionen på nye steder (Wong & Levitt, 2014, s. 349). Kongedømmet befinner seg i den siste kategorien. Cohen kom alene til Sør-Afrika og rekrutterte nye medlemmer fra den lokale befolkningen.

Levitt argumenterer i flere artikler for å bruke assemblage-teori for å analysere religioner i bevegelse. Et assemblage er en samling ting, det kan være både mennesker og artefakter, som fungerer sammen. Et eksempel som filosofen Gilles Deleuze, en av opphavsmennene bak denne teorien, brukte selv, tar utgangspunkt i en kriger på hesteryggen (Deleuze, Parnet, & Deleuze, 2002, s. 69-70). Om man har en villhest, en vanlig person og en stighbøyle sammen, uten kunnskapen som skal til for å samhandle, vil dette ikke utgjøre et assemblage, men en gruppe ting. Om det derimot er en erfaren kriger og en opplært hest med en stighbøyle festet til seg, vil dette utgjøre et assemblage, ettersom disse tre elementene da fungerer sammen i en form for symbiose. Et assemblage kan også endre form uten å opphøre å være et assemblage: En ting eller en person kan fjernes fra et gitt sett, eller en ny person eller ting kan komme inn og gi settet en ny «aksent» eller artikulasjon. Et annet sentralt begrep for å forklare assemblager er deterritorialisering. Et assemblage er på flere måter flyktig og ustabil i natur. Noen kan fremstå som veldig åpne, skiftende og i stor endring, mens andre kan arte seg som mer lukket og stabile. Den tilsynelatende stabiliteten forhindrer likevel ikke at slike sammenstillinger gjennomgår abrupte, store og små, omskiftninger, før de atter fremstår som solide sammensetninger. Vekslingen mellom disse to tilstandene av oppløsning og solidifisering er en prosess av deterritorialisering og reterritorisering (DeLanda, 2006, s. 11-12).

Når aktører, objekter og praksiser kommer sammen kan dette noen ganger kalles et religiøst assemblage. Levitt bruker flere begreper for å forklare hva som skjer når et nytt religiøst assemblage oppstår. «Religionsbærere» er her et sentralt begrep. Levitt argumenterer for at de fleste elementer i en religion er mobile, og bruker metafysiske eksempler som ånder og sjeler, men også mer verdslige ting som kropper, bøker eller tilsynelatende ikke-religiøse objekter, og påpeker at det er av disse tingene et religiøst assemblage blir laget, og at tingenes tilskrevne mening kan endres mye når de forflytter seg (Levitt, 2013, s. 5).

Cohen Shaul og hans tid i Israels

Cohen Shaul ble født i 1943, nær det som i dag heter BelaBela, den gang Warmbaths, i Nordvestprovinsen i Sør-Afrika. Han jobbet på marken som ung, og i tenårene flyttet han til sin tante i Gauteng der han lærte seg å lese og skrive, og fikk sin første gitar. Hans familie var aktiv i motstanden, og huset han bodde i ble blant annet brukt for å skjule motstandsmenn som kjempet mot apartheid-regimet. Noen år senere flyttet Shaul til Johannesburg hvor han livnærte seg med å jobbe i hagene til den hvite overklassen, og senere som musiker, og spilte inn musikk for forskjellige teateroppsetninger og andre prosjekter. I 1977 ble han booket til å spille på en turné som skulle dra til blant annet Israel og Hellas. På en av de første konsertene møtte han to av de amerikanske isrealittene som hadde bosatt seg i Israel ti år tidligere, og de ble gode venner og hjalp han blant annet ved problemer med arrangørene av turnéen. Ved slutten av turnéen ble Cohen værende i Israel mens resten av bandet returnerte, og han bosatte seg i The Village of Peace og ble isrealitt. Han stiftet familie, spilte i band, og gikk tidlig på 80-tallet i trening under Ben Ammi for å bli prest.

Forholdet mellom isrealittene og den israelske staten var som nevnt tidvis svært dårlig, og under en periode der israelske myndigheter arresterte og deporterte isrealitter uten oppholdstillatelse, var Cohen en av de første som ble arrestert. Da hans identitet var uavklart ble han deportert til USA hvor han satt fengslet i flere år. Cohen ble til slutt sendt til landet som den gang het Zaïre, i dag Den demokratiske republikken Kongo, en hendelse han selv ikke kunne forklare.⁹ Omtrent på samme tid som Sør-Afrika ble et fritt land begynte

⁸ Denne historien er hovedsakelig basert på feltnotater og intervjuer gjort med Cohen Shaul og andre informanter. Jeg begynner herfra å bare bruke navnet Cohen på Cohen Shaul. Det var det han ble kalt av de sørafrikanske isrealittene da han var den eneste presten i Sør-Afrika.

⁹ Hva som egentlig fant sted i årene fra han ble deportert til han var tilbake i Sør-Afrika, var noe han ikke ville snakke så mye om, derfor framstår dette som litt uklart.

urolighetene i Rwanda, som senere spredde seg inn i Zaire. Cohen dro da på oppdrag fra Ben Ammi tilbake til Sør-Afrika, for å spre israelittenes budskap.

Brorskapstreet

Cohen ankom Sør-Afrika i 1996 og bosatte seg i Soweto, et township like utenfor Johannesburg. Han begynte raskt å tale offentlig, og dro inn til Johannesburg for å besøke forskjellige sionistkirker for å snakke der. Etter hvert begynte han også å tale i Joubert Park, en park midt i sentrum av Johannesburg. Parken, som ble bygd tidlig i det tyvende århundre, befant seg i 1996 i et av de fattigste nabolagene i byen, og var sterkt rammet av hjemløshet og kriminalitet. Tidligere var nabolaget et såkalt «hvitt» nabolag, der svarte ikke hadde tilgang til å bo eller benytte seg av parken. I 1991 begynte ting å endre seg da Group Areas Act, apartheid-loven som begrenset hvor svarte kunne bevege seg, ble avskaffet, og sentrum av byen ble åpnet for at svarte kunne flytte dit. Svarte flyttet i stort antall inn til sentrum fra townshipene (M. A. Vásquez & Knott, 2014, s. 328) og i 1994 ble parken benyttet i gjennomføringen av det første demokratiske valget i Sør-Afrika (Cress, 2013, s. 191).

Cohen valgte parken spesifikt fordi det var så mange narkomane og hjemløse som samlet seg der, da han mente at disse virkelig trengte å høre Guds ord. Parken fungerte også som en grønn lunge for beboerne i nabolagene rundt, og det var hovedsakelig herfra Cohen hentet sine første tilhørere. Cohen etablerte seg ved et av de store treene i parken, og fikk raskt samlet en liten gruppe som kom for å høre ham tale. Cohen omtalte dette slik til meg i et intervju:

When I come up in Joubert Park I will find them already waiting for me under the tree, you know, and I gave them the name of the tree, this is the Brotherhood Tree, this one. We belong here; this is where we sit every day.

Både brorskap og trær er viktige symboler (Ortner, 1973) hos israelittene. Det var derfor ikke tilfeldig at Cohen valgte å benytte seg av dette treet, eller navnet han ga treet. Brorskap går igjen som tema i mange sanger, ikke minst i «The Israelite Brotherhood», som er et mer uformelt navn på israelittene. De har blant annet en slags nasjonalsang som heter «The Divine Jerusalem Brotherhood Song» som ofte synges når israelittene samles. Videre omtaler israelittene hverandre som bror eller søster. Som Laura Rival påpeker symboliserer tre ofte brukes for å «symbolically make concrete and material the abstract notion of life» (Rival, 1998, s. 3). Trær går ofte igjen i det israelittiske budskapet, og israelittene mener at trærne i

edens hage egentlig symboliserte alle menneskegruppene som eksisterte på jordkloden når Adam og Eva spiste av kunnskapets tre.¹⁰ Trær symboliserer altså folkegrupper, og her er israelittene en av disse gruppene, og brorskapstreet symboliserte dette. Man kan derfor si at Cohen allerede ved etableringen av brorskapstreet var med på å innskrive en israelittisk symbolikk rundt livet i parken.

Tiden i parken brukte Cohen på å tale, og han holdt både forberedte og improviserte taler der han forklarte israelittenes verdensbilde. Han tok utgangspunkt i det gamle testamentet og Ben Ammis bøker i talene, og inkorporerte Sør-Afrikas historie og nåtid i dette.¹¹ Han spilte også gitar, hadde samtaler med tilhørerne og svarte på deres spørsmål. Cohen hadde i tillegg laget plansjer med kart som viste israelittenes migrasjon fra Israel inn i Afrika, bilder og nyhetsartikler fra Village of Peace, og nyhetsartikler fra Sør-Afrika som han kunne vise til i sine taler. Her hadde Cohen altså begynt å tilpasse israelittiske ideer til sørafrikanske forhold, og på den måten gjøre det mer forståelig og tilgjengelig for sørafrikanske tilhørere.

Jeg vil nå gå over til å presentere Malekh, og hans møte med israelittene. Her kommer det også fram andre aspekter ved Cohens handlinger i Joubert Park, som jeg mener tydelig viser hvordan Cohen gjennom gjentatte ritualiserte handlinger, som hans daglige bruk av Joubert Park, skapte et hellig sted for israelittene.

Parken, og nærmere bestemt treet de samlet seg ved, er altså «rom» før det blir tatt i bruk av de som benytter seg av parken. Det var gjennom kroppslige praksiser og det å gi treet et spesifikt navn at Cohen meislet ut sitt eget sted i Joubert Park, og skapte et hellig sted for israelittene. Prekenene til Cohen åpnet med bønner på hebraisk, der tilhørerne sto i gruppe vendt mot Jerusalem. Manuel Vasquez og Kim Knott beskriver bønner som en talehandling, utført med en blanding av lingvistisk og rituell kunnskap, som er med på å skape en forestilling om noe overnaturlig (Vásquez & Knott, 2014, s. 333). De skriver:

For the religious practitioner, prayer is not only a dialogical act involving a divinity but also an action that constitutes events and contexts, effecting exchange between material and non-material spheres. In other words, prayer is ‘ontogenic’; it has the

¹⁰ Adam og Eva var ikke de første menneskene på jordkloden ifølge israelittisk teologi, men de var de første menneskene som levde etter Guds ord.

¹¹ Beskrivelsene av aktivitetene i parken ble fortalt av Cohen, Malekh og flere andre israelitter som både bekreftet disse historiene og fortalte lignende historier.

capacity to summon moral maps and histories against perceived secular cartographies of sin and brokenness.

Videre fremhever de at bønn er med på å knytte sammen steder, tider og subjekter. Cohen valgte ut Joubert Park blant annet på grunn av all fattigdommen og lidelsen man ble møtt med i parken. Gjennom bønnene og prekenene var han med på å sette denne lidelsen inn i en historisk kontekst, som en del av det bibelske fallet.

Prekenene og de andre aktivitetene var konstituerende for parken som et hellig sted, og var med på å sette det som foregikk der inn i en større, historisk kontekst med utgangspunkt i det bibelske fallet. Cohen var med på å territorialisere den isrealittiske religionen på flere skalaer, både i parken, men også i de individuelle kroppene til tilhørerne og som en del av et transnasjonalt nettverk (Vásquez & Knott, 2014, s. 342).

Jeg skal nå presentere en av isrealittene som kom i kontakt med Kongedømmet gjennom Joubert Park, for å så diskutere hvordan og hvorfor folk ble tiltrukket av Kongedømmet.

Malekh og AHJ i Eastern Cape

Under besøket mitt i East London fikk jeg høre at noen av de tidligste medlemmene av Kongedømmet i Sør-Afrika fortsatt var aktive medlemmer. Jeg fikk muligheten til å gjøre et intervju med en av dem, Malekh, som i dag jobbet som politietterforsker, en jobb han sa han hatet, «i have never liked the police». Jeg satte meg ned med han en dag og han fortalte meg historien om hvordan han ble isrealitt. Malekh var en ung, søkende gutt da han i 1996 kom til Johannesburg fra småbyen Umtata på Eastern Cape. Han hadde ankommet Johannesburg for å studere ved universitetet der. Malekh beskrev seg selv som en svært søkende person, som gikk fra kirke til kirke og stilte alle mulige eksistensielle, teologiske og politiske spørsmål. Han opplevde at ingen kunne svare skikkelig på hans hovedspørsmål, om hvorfor det afrikanske folk hadde blitt utsatt for slaveri og apartheid. Han forsøkte også å snakke med sine venner og klassekamerater om disse spørsmålene, men fikk ofte høre at han var alt for alvorlig og at han tenkte alt for mye. En dag fortalte en kamerat at han hadde sett en mann i Joubert Park, som mest sannsynlig kunne svare på spørsmålene hans. Malekh ville ha med kameraten sin, men han hadde ikke tid, og sa at Malekh bare måtte dra til parken og sette seg ved et tre, og at han ikke kunne ta feil når han først så Cohen. Malekh sto opp dagen etter, pakket sekken som om han skulle dra på universitetet, og dro ned i byen. Han forklarte

hvordan han manøvrerte seg forbi gatebarn og hjemløse, før han satte seg ned ved treet og ventet. Etter en stund så han at det kom en mann ikledd afrikanske klær med en diger bag full av bøker stremende ned gata mot treet. Malekh tenkte at dette må være ham, men var fortsatt litt usikker. Idet Cohen kom bort til treet skrek han ut «Hey, my brother!», som om han kjente Malekh fra før av, og spurte Malekh hvordan det gikk. Malekh forklarer at han ble forfjamset over dette fordi Cohen var så mye eldre, og at det ikke var vanlig for eldre i Sør-Afrika å snakke til yngre som om de var likestilte. Malekh fortalte videre:

I said; «I'm doing fine», and Cohen screamed; «No, you must be strong». I said; «I'm strong, I'm strong, I'm strong». And then he said, «Yeah, I'm here for you brother». I was trying to introduce myself, he continued talking, he did not give me time to introduce, me, I was trying to introduce myself to him, you know, to tell him why I'm here.

Til slutt fikk Malekh introdusert seg selv, og forklart Cohen hvorfor han var kommet til Joubert Park. Cohen sa entusiastisk til ham: «We need soldiers, my brother, I'm here for soldiers my brother, you know». Malekh fikk stilt spørsmålet sitt, og ba Cohen svare på, fra både et religiøst og politisk perspektiv, hvordan Afrika hadde havnet i den situasjonen det var i. Da Cohen svarte ropte og skrek han, slik at Malekh trodde han var sint, viste bibelsitater og forklarte israelittenes ideologi.

While he is talking, he's not like, talking soft, as we are having the conversation now. It is like he's addressing lots of people around, so some of the people passing would come over and say; «Ay, what is the problem of this old man, why is he so angry? Is he mad or what?»

Malekh fortalte at han endelig hadde fått de svarene hans ønsket seg. Cohen hadde forklart Malekh hvordan Gud hadde vendt sin vrede mot Afrika etter at israelittene hadde sviktet ham. Afrikas lidelse var altså uunngåelig, og en straff fra Gud. Malekh sluttet å møte opp på skolen og begynte i stedet å gå til parken daglig. Han deltok i de mer formelle sabbatklassene i Soweto og endret raskt kosthold og klesstil, og ble en slags assistent for Cohen. Da Malekh dro hjem på juleferie ble foreldrene sjokkert over endringene han hadde gått gjennom. De nektet ham å dra tilbake til Johannesburg, så han holdt kontakt med Cohen via brev og på telefon. Malekh dro til slutt til Port Elizabeth for å studere. Der fikk han venner på skolen som han fortalte om Kongedømmet til, noe som medførte at bevegelsen begynte å spre seg der også.

Malekhs historie gikk på mange måter igjen hos flere av israelittene. Spirituell søken, og søken etter kunnskap, var noe som gikk igjen hos en stor del av israelittene jeg snakket med. Mange av de sørafrikanske israelittene møter Kongedømmet når de begynner ved universitetet, og som Malekh beskriver seg selv, var det flere som hadde vært på en aktiv, spirituell søken. Det flere av dem forklarte var at de ikke hadde så mange venner når de begynte ved universitetet, og at de da ble oppsøkt av personer som introduserte dem for Kongedømmet. Forskning viser at marginale personer har større sannsynlighet for å bli med i radikale bevegelser som Kongedømmet, og på samme tid viser forskning at personer med respekt og innflytelse kan være med på å rekruttere personer til slike bevegelser (Wong & Levitt, 2014, s. 351). Malekh var åpenbart en marginal person, fremmedgjort fra folk på hans egen alder som syntes han var for seriøs, da han møtte på Cohen, en mann i respektabel alder og prest i en transnasjonal religiøs bevegelse.

Flere andre av mine informanter ble også med i Kongedømmet etter å ha møtt Cohen i Joubert Park. Tre av dem bodde i Selepe under mitt opphold i Sør-Afrika og heter Mikayahel, Imma Tigva og Tsur. Alle tre hadde det til felles at de ikke hadde vokst opp i Johannesburg, og enten gikk gjennom parken på vei til jobb eller tilbrakte fritiden der. Alle beskrev en viss tiltrekning mot Cohen fra begynnelsen. Mikayahel sa at det var fordi Afrika sto sentralt i budskapet. Tsur hadde først blitt tiltrukket fordi Cohen snakket om Bob Marley, og at han på den tiden flørtet med rastafarisymbolikk, hadde rastafletter og røyket marihuana. Imma Tigva på sin side hadde blitt nysgjerrig på den sinte mannen som sto og skrek, og trodde først det var et radikalt politisk parti. Alle beskrev også et gryende vennskap med denne mannen. Cohen prøvde å lære Tsur å spille gitar, og han hjalp Imma Tigva med å flytte ut hjemmefra når hun hadde gjort det slutt med kjæresten fordi han ikke likte at hun tilbrakte så mye tid ved brorskapstreet i parken.

Ifølge studier av rekrutteringsprosessene til nyreligiøse bevegelser er det uvanlig at verving på gaten fungerer, og den viktigste rekrutteringsmetoden er via familie, venner og bekjente (Dawson, 2006, s. 77). De få personene som blir medlem gjennom gaterekruttering forlater ofte gruppene etter kort tid. Israelittene fortalte meg at de hadde forsøkt seg på verving i gatene noen ganger (i townshipet Alexander) uten å lykkes. Cohen så derimot ut til å få dette godt til. Hva var det som gjorde at Cohen Shaul lyktes så godt i Joubert Park? Lorne Dawson hevder i boken *Comprehending Cults* at de fleste medlemmer av nyreligiøse bevegelser kommer til bevegelsene via sine sosiale nettverk (Dawson, 2006, s. 77). Det Cohen Shaul

gjorde som medførte hans suksess var i all hovedsak at han omgjorde sine «tilhørere» til «venner».

Setha Low (Low, Taplin, & Scheld, 2005, s. 3) beskriver parker og andre offentlige, åpne steder som plasser der man kan samles for å «relax, learn, and recreate». Parken tilbyr altså et avbrekk fra den travle byen, og dette avbrekket ga Cohen en mulighet for å drive offentlig rekruttering da han møtte folk over tid på en plass der de var trygge og avslappet. Israelitter som Tsuru og Mikayahel benyttet seg av parken jevnlig, og over tid la de merke til og begynte å høre på hva Cohen hadde å si. Først mest som tidsfordriv i hverdagen, men etter hvert ble det mer seriøst. William Whyte (Whyte, 1980, s. 18-19) skriver at parker ikke er steder for å sosialisere med fremmede, og han har muligens rett i det, men som Tsuru og Mikayahel beskriver så hørte de på avstand først, og først etter en god stund grodde det fram et vennskap og det båndet til Cohen som skulle til for at de ble med i Kongedømmet. Cohen selv mente også at det viktigste han gjorde for at folk faktisk ble israelitter var å bli deres venner, og påpekte at det var helt umulig å få med seg folk uten å behandle de som venner.

USA på 60-tallet og Sør-Afrika på 1990- og 2000-tallet var to veldig forskjellige samfunn, men flere teoretikere som skriver om nyreligiøsitet hevder at slike bevegelser ofte oppstår i samfunn som er i stor endring. I Sør-Afrikas tilfelle var apartheid-regimet falt, og svarte hadde fått en helt annen status enn de hadde hatt bare noen få år tidligere. Deres økonomiske status var imidlertid som før, og hvite var fortsatt den økonomiske overklassen. ANC, som kom til makten, var sosialister, og hadde gått til valg med lovnader om sosial og økonomisk likhet, men som Jean Comaroff påpeker i et intervju med Thomas Hylland Eriksen: Denne omstillingen ble svært vanskelig i en verden der Sovjetunionen akkurat hadde brutt sammen, og det eneste reelle alternativet som sto igjen var nyliberalisme (Bangstad et al., 2012, s. 128-129). Arbeidsledigheten gikk i taket etter frigjøringen, og spesielt blant unge svarte menn. Dette ga grobunn allerede da for en gryende misnøye mot det nye regimet. Det er derfor ikke vanskelig å forestille seg hvordan Cohens angrep mot Nelson Mandela for å ha sviktet de sosialistiske prinsippene må ha vekket publikums gehør i Joubert Park, til tross for hans fortsatte enorme popularitet.

Mottakelse av budskapet i Sør-Afrika

I israelittenes tilfelle er Cohen en svært sentral religionsbærer. Cohen hjalp til å forflytte et religiøst assemblage, blant annet bestående av han selv, hans kunnskap om både israelittisk

ideologi og sørafrikansk historie, hans bøker og isrealittiske kroppslige praksiser. Ved ankomst i Sør-Afrika var dette assemblaget svært «ustabilt» og både ga fra seg og tok til seg nye elementer. Det endret form og inkorporerte nåtidige sosiopolitiske hendelser, historie, treet ved Joubert Park og hans tilhørere. Bøker som *God, Black Man and Truth* som var skrevet i en afroamerikansk kontekst, ble fortolket over i en sørafrikansk kontekst. Assemblaget ble etter hvert mer stabilt og territorialisert, og selv om det fortsatt i dag er i stor endring, og kontinuerlig gir fra seg og tar til seg nye teologiske og materielle elementer, er det mye mer stabilt enn i de tidligste, formative årene.

Det var for så vidt flere andre elementer som også gjorde at Sør-Afrika var åpent for en ny religion. Man kan bruke begrepet «sirkulasjonsgeografier» (Wong & Levitt, 2014, s. 351), for å diskutere dette. Dette begrepet omhandler hvordan religiøse assemblager forflytter seg i ulike terreng som allerede er tillagt mening. I noen terreng vil det være vanskelig å komme fram, som for eksempel i et diktatur der religiøs aktivitet er begrenset, eller enkelt i land med liberal innvandringspolitikk og religionsfrihet. I Sør-Afrikas tilfelle var Apartheid-regimet falt, og dermed var det lettere for Cohen å returnere, noe han ikke hadde turt når regimet fortsatt eksisterte. Et regime med autoritære trekk ble også erstattet av et liberalt demokrati, og ettersom Sør-Afrika allerede hadde et religiøst mangfold var det få eller ingen som reagerte svært negativt på Kongedømmets ankomst. En del av de religiøse praksisene sørafrikanere var vant med fra andre sammenhenger kunne også minne om praksisene til Kongedømmet, så det fantes en viss gjenkjennelse. Et annet argument, som Manuel Vasquez og Kim Knott fremhever (M. A. Vásquez & Knott, 2014, s. 335), er at Sør-Afrika var i et slikt forfall at religioner utenfra kunne sees på som noe «renere» og bedre enn sørafrikanske. Vasques og Knott siterer T. B. Hansen, som skriver at Sør-Afrika «as a somewhat deracinated and damaged society was in need of salvation and cultural cleansing by people rooted in purer and more authentic cultures», og at en slik sosiopolitisk situasjon «make the foreign preacher particularly compelling» (Hansen et al. 2009, s. 192 i M. A. Vásquez & Knott, 2014, s. 335). Dette argumentet virker troverdig, og det var flere isrealitter som påpekte at de ble tiltrukket til gruppen fordi den hadde sine kulturelle røtter i USA, og dens tilknytning til Israel. Som en del av kongedømmet ble man en del av et transnasjonalt nettverk, og som Vasquez og Knott skriver gir det å være en del av slike transnasjonale religiøse nettverk en «vital sense of common purpose, of shared norms and traditions that transcend both ethnic differences and geographical distance» (M. A. Vásquez & Knott, 2014). Man blir altså en del av noe større enn seg selv, noe flere isrealitter ga uttrykk for at de opplevde som verdifult.

Nyreligiøse bevegelser som vandrer har en serie «møtespunkter» (Wong & Levitt, 2014, s. 351) betegner hvordan religiøse assemblager møter nye folk, ideer og praksiser på sin vei, og begrepet brukes for å forstå hva som skjer når det som «kommer til» møter det som allerede er der. Dette gjelder både hvordan folk blir rekruttert og hvor mottakelig nye steder er for de praksiser og ideer som ankommer, vurdert opp mot om det er ideer og praksiser folk kan kjenne seg igjen i eller ikke. Altså om gruppens ideer og praksiser vil gjøre at den slipper gjennom og fremstår som meningsfylt.

Som jeg har vist i kapittel to delte Kongedømmet – i utgangspunktet en amerikansk bevegelse – flere likhetstrekk med religiøse og politiske bevegelser i Sør-Afrika. Personer som Marcus Garvey, som ble hyllet av Cohen i Joubert Park, sto sentralt både i utviklingen av en isrealittisk ideologi, men var også en ideologisk forfar for flere sørafrikanske bevegelser. Flere av de nye medlemmene til isrealittene hadde bakgrunn fra, eller god kjennskap til, uavhengige etiopiske og sionistiske kirker. De var derfor vant med religiøst motiverte klespraksiser, avvisning av bruk av moderne medisin, bruk av tobakk og feiring av sabbaten. Alle disse trekkene deler isrealittene med sionistkirker og etiopiske kirker. Markering av sabbaten blant sørafrikanske kirker er noe isrealittene kaller for «Hebrewism», eller hint om en glemt, kollektiv historie som kan spores tilbake til det bibelske Israel. I likhet med Tsuru var det også svært mange isrealitter som tidligere hadde flørtet med rastafarianisme, og mange påpekte selv likhetstrekk mellom de to gruppene, både når det gjelder klær, mat og musikk. Mange rastafarier er vegetarianere og har et sterkt fokus på sunn mat. Isrealittene så også på Bob Marley som mer enn en vanlig musiker og artist; han var en profet. Isrealittene i Israel gikk også til det skritt å forby rastafletter, for å skape et skarpere estetisk-symbolsk skille mellom de to gruppene.

Medlemmer etter Joubert Park

Etter at Joubert Park ble stengt for religiøse forsamlinger i 2002 på grunn av en økende bruk av parken som rekrutteringsarena også av andre kirkesamfunn, noe som forstyrret parkens funksjon som en «pause» fra resten av byen, falt den viktigste rekrutteringsarenaen for isrealittene i Johannesburg vekk. Bortfallet av dette rommet betydde derimot ikke at rekrutteringen stoppet opp. Cohen fortsatte sine aktiviteter andre steder, og blant annet jobbet han som gitarlærer og brukte en del av denne tiden på å preke. Utover 2000-tallet hadde isrealittene fått etablert et «statshus» utenfor Johannesburg, og jeg skal senere beskrive hvor

jeg bodde under mitt opphold. Men først skal jeg diskutere hvordan nye medlemmer kom inn i bevegelsen etter Joubert Park.

4 Veier inn

Cohen var veldig viktig i rekrutteringen av nye medlemmer til kongedømmet, men over årene har mange også kommet inn gjennom andre kanaler. Jeg skal her presentere noen av informantene mine, og se hvordan deres veier inn passer overens med de syv punktene sosiologen Lorne L. Dawson lister opp i boken *Comprehending Cults* (2006). Punktene er «sosiale nettverk», «affektive bånd», «intensiv interaksjon», «svake sosiale bånd», «svake ideologiske standpunkt», «spirituell søken» og «direkte avkastning». De første tre punktene (rekruttering via sosiale nettverk, affektive bånd og vedvarende meningsfylt sosial interaksjon) er av Dawson kronet som de delforklaringer de fleste forskere kan enes om.

Gruppens medlemmer kom stort sett fra lavere middelklasse eller øvre arbeiderklasse. Det var en liten overvekt av menn, men mange kvinner var også medlemmer. De fleste medlemmene var mellom 18 og 35 år, og ble med når de var rundt 20 år gamle. Det var noen aspekter som gikk igjen hos svært mange av israelittene når de skulle beskrive «hvor de var i livet» da de bestemte seg for å bli israelitter. Mange hadde akkurat begynt å studere, og ble venner med israelitter på universitetet som introduserte dem for Kongedømmet. Som jeg beskrev Malekh, var også mange spirituelt og politisk søkende, og ønsket en forklaring på tilværelsen. For mange israelitter var politikk av liten eller ingen betydning for hvordan eller hvorfor de valgte å bli medlem av Kongedømmet. Mange beskrev også hvordan de var følte seg ensomme, alkoholiserte, hadde dårlige familiebånd eller var av ulike årsaker tvunget til lediggang. Flere var altså i deres egen forståelse marginaliserte eller utilpasse på en eller annen måte på det tidspunkt de kom i kontakt med Kongedømmet.

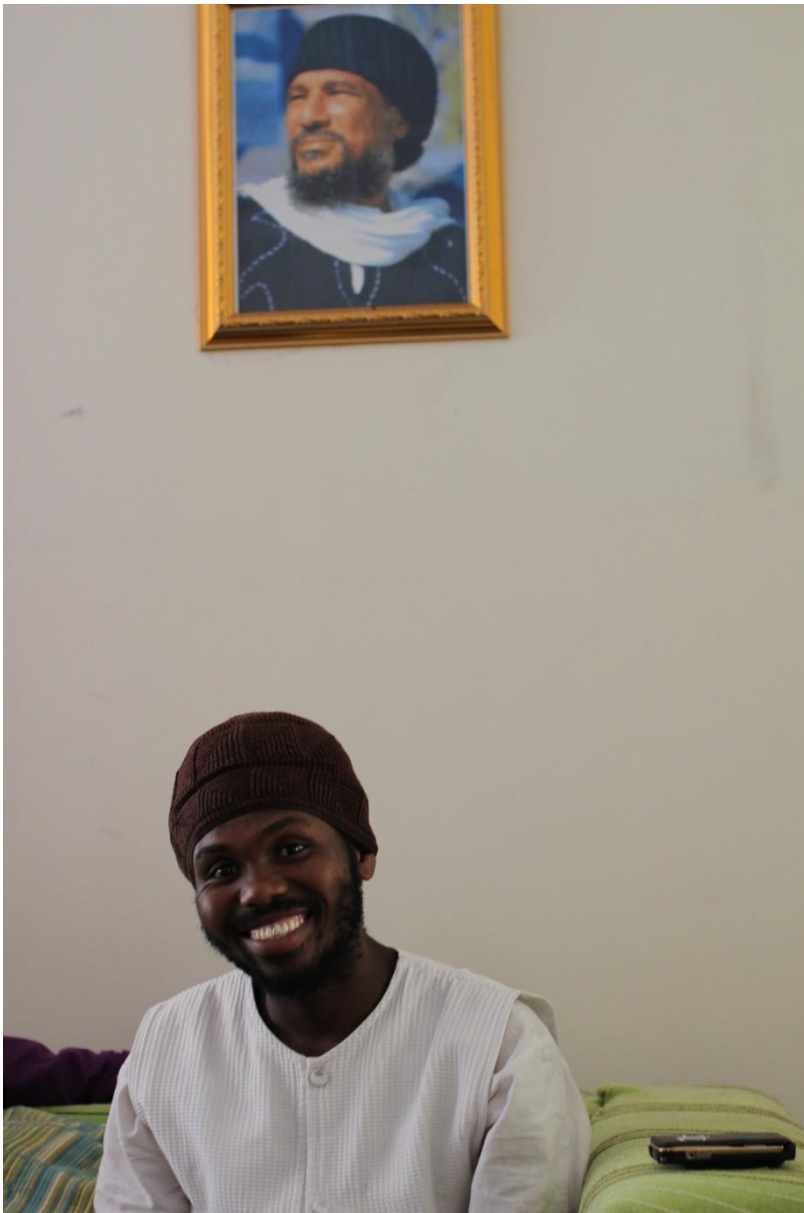
Amiyah – en jente med ønske om sikkerhet

Aimyah var den yngste av de voksne som bodde på gården i Selepe. Hun var i starten av tjuårene, og hadde først flyttet til gården som en del av forlovelsesprosessen med Hodiël. De to var nå gift og bodde sammen i domen. Hun var en keitete, litt forsiktig jente, som brukte mye tid på kjøkkenet der hun laget mat til fellesskapet. Hun hadde delvis vokst opp i storbyen Port Elizabeth og delvis hos slektninger på landet. Faren hennes var en musiker som allerede hadde familie, og hadde moren til Amiyah på siden, og sammen fikk de to barn. Moren til Amiyah døde av komplikasjoner i forbindelse med en HIV-diagnose, og derfor vokste Amiyah opp hos besteforeldrene og tanten sin. Hun flyttet for seg selv i ung alder, og fikk seg

tidlig jobb for å livnære seg selv. Hun jobbet på en bensinstasjon, der en av hennes kollegaer var israelitt. Han snakket mye om hvordan man levde som israelitt, og om hvilket verdenssyn de hadde. Dette gjorde henne mer nysgjerrig på Kongedømmet, og hun ble gjentatte ganger invitert med på en sabbatklasse, fordi hun hadde så mange spørsmål. Hun ble til slutt med, og forklarte meg hvordan hun med en gang hun kom inn i rommet følte seg hjemme, og at hun kunne «see the peace in their eyes». Hun fortalte hvordan folk smilte og viste henne omsorg, og hvordan hun raskt fikk venner blant israelittene. Spesielt ble vennskapet til en litt eldre jente, Yahtmidah, viktig for Amiyah. Denne jenten ble av mange omtalt som en omsorgsperson for flere yngre jenter som oppsøkte Kongedømmet. Amiyah var ute etter et «hjem» og også medfølgende familieliknende sosiale relasjoner. Ønsket om nettverk, som hun fant hos israelittene, var det mange av medlemmene som beskrev. Selv påpekte Amiyah viktigheten av de affektive bånd hun knyttet til én spesifikk person som tok vare på henne i en omsorgsrelasjon, og denne relasjonen ble gitt kraft fra den «familien» det religiøse kollektivet som helhet utgjør.

Amiyah er en klassisk case i flere forstander. Et av punktene i Dawsons liste var at medlemmer kom inn gjennom sosiale nettverk. Amiyah beskrev et vennskap med en kollega som fortalte henne om Kongedømmet, og som til slutt tok henne med på et møte. Det var her hun opplevde det Dawson omtaler «affektive bånd», som peker mot hvordan individuelle rekrutter i forskjellige nyreligiøse bevegelser angir følelsesmessige kvaliteter som det viktigste som trakk dem mot gruppen, og de vennskap nye rekrutter får med eldre medlemmer. Selv beskrivelsen av hennes første møte med israelittene går godt overens med Dawsons argumentasjon når han skriver at: «The vibrancy, warmth, openness, joy, and positive outlook of the members first encountered by the respondent» (Dawson, 2006, s. 78) er en viktig årsak til at folk blir med i nyreligiøse bevegelser. For Amiyah var også det politiske og det spirituelle viktig, men i likhet med svært mange andre israelitter beskrev hun et ønske om en tilhørighet ala det familier kan tilby, så hennes historie er betegnende for det mange av de jeg snakket med om deres «vei inn» fortalte.

Seemkhais store forvandling



Bilde av Seemkhai i sofaen i statshuset i Johannesburg. Bilde av Ben Ammi på veggen i bakgrunnen.

Jeg var tilfeldigvis på besøk i Port Elizabeth når det var farvelfest for Seemkhai og hans kone Yahtmidah. Paret var lederskikkelser i israelittmiljøet i Port Elizabeth. Yahtmidah var en formfull, litt bestemoraktig type som viste stor omsorg for de yngre jentene. Seemkhai var en liten, tynn mann med gull i den ene fortanna, og som alltid var eksemplarisk kledd. Jeg hadde møtt ham tidligere i Johannesburg, og i likhet med hva mange israelitter uttrykte ble også jeg sjarmert av hans avslappede og hyggelige væremåte, der han satt og diskuterte og lærte opp

folk i Kongedømmets ideologi og teologi. Nå skulle Seemkhai og Yahtmidah omsider flytte ut av Seemkhais barndomshjem og sette kursen mot Johannesburg og Selepe.

Under besøket i Port Elizabeth bodde jeg hjemme hos et ektepar der konen i huset hadde gått på skole med Seemkhai. Hun kunne fortelle om en høylytt og frekk medelev som klappet jentene på rompa og kranglet med lærerne. Hun fortalte også hvordan han på et tidspunkt forsvant fra klasserommet i et år, for å så plutselig dukke opp igjen – denne gangen som en stille og forsiktig person i helt nye klær som ofte leste i bibelen. Hun hadde først trodd han hadde blitt rastafari, og spurt han om det, hvorpå han hadde svart: «Nei, jeg er israelitt».

Under farvelmiddagen ble jeg og Seemkhai sittende og småprate mens flere yngre israelittjenter laget mat på kjøkkenet. Kona hans, Yahtmidah, som var kvinnen som hadde vært så viktig for Amiyah når hun ble med i kongedømmet, hadde vært hos sin familie og ankom senere. Etter middagen hadde jentene klar noen gaver de ville gi Seemkhai og Yahtmidah. Flere av jentene holdt taler der de gråt, og hun ene sa til stor oppstandelse til Seemkhai: «I want to be your eshet» – «jeg vil bli kona di», og videre til Yahtmidah: «I want to be your sister wife».¹²

Jeg ble naturligvis nysgjerrig på Seemkhais store endring og hans generelle rolle i Kongedømmet. Når han var flyttet til Johannesburg og vi møttes i statshuset tok vi opp tråden og jeg spurte han ut om dette. Vi satte oss ned i stuen i statshuset og diskuterte hans vei inn i Kongedømmet. Han forklarte at Hodiell, en av de som bor i Selepe, var hans tremenning. De hadde aldri hatt noe særlig kontakt, men de kjente godt til hverandre. Seemkhai hadde vokst opp i et hjem som ikke var spesielt religiøst, og hadde ikke hatt noe særlig tilknytning til noe kirkesamfunn i sin oppvekst. På den tiden han kom inn i Kongedømmet var Seemkhai ifølge ham selv på god vei til å bli alkoholiker. Han beskrev seg selv som ensom, målløs og i generelt dårlig forfatning. Han hadde en kompis han drakk med hver dag, og etter en spesielt kraftig fyll hadde han sagt til kompisen sin at nå var det nok, han måtte ta seg sammen. En av dagene i etterkant av denne fyllekulen hadde han tilfeldigvis gått forbi en hiphop-konsert som noen av israelittene, deriblant Hodiell, holdt utendørs. Han hadde blitt stående og lytte, og ble imponert. Derfor hadde han bestemt seg for å gå til innkjøp av en CD de hadde gitt ut, og han visste at israelittene solgte CD-platene på sabbatmøtene sine. Han dukket derfor opp på et

¹² Israelittene praktiserer i utgangspunktet flerkoneri, men det fantes ingen eksempler på det i Sør-Afrika under mitt feltarbeid.

møte og sa til Hodiell at han ville kjøpe en CD. Hodiell sa at det kunne han gjerne, men at de måtte ordne det når møtet var over, så han kunne bare sette seg og vente.

Seemkhai beskrev informasjonen han fikk på møtet som overveldende. Tanken om at han var en etterkommer av de bibelske israelittene var sjokkerende, og Seemkhai forklarte at på denne dagen endret alt seg. Han sa at han hadde lenge gått og hatt følelsen av at noe var galt, og nå fikk han omsider svaret på dette. Seemkhai beskrev hvordan han raskt begynte å delta i møter, gikk på kurs, og virkelig satte seg inn i hvordan Kongedømmets ideologi hang sammen. Selv ble han lært opp av Hodiell, og senere begynte han også å lære opp andre i det samme. Videre lærte han seg å lage mat, og å sy klær. Seemkhai produserte sko, og hadde store ambisjoner om å begynne å selge skoene sine på internett. For nå holdt han seg til å selge sko til andre israelitter, og hadde alltid en lang bestillingsliste.

For de fleste så det ut som om det var viktig for selvbildet å få en ansvarsrolle i Kongedømmet, som i Seemkhais tilfelle. Seemkhai hadde vært alkoholisert og frustrert når han kom i kontakt med Kongedømmet, men nå hadde han lenge vært ansvarlig for opplæringen av nye israelitter, og hadde blitt et forbilde og en inspirator for mange unge israelitter. Dette kom tydelig fram når jeg deltok i farvelmiddagen i Port Elizabeth dagen før Seemkhai og hans kone skulle flytte, da en ung jente begynte å gråte og forklarte hvordan hun anså Seemkhai og kona for å være familie, og at de hadde vært viktige støttespillere for henne etter at hun selv ble israelitt. Det var også vanlig å få ansvar for forskjellige felt innenfor bevegelsen. Som jeg har vist i introduksjonen hadde alle på gården i Selepe forskjellige roller, noe som var med på å gi folk en ansvarsfølelse de ofte hadde savnet før de ble israelitter.

Seemkhai kom som så mange andre inn i bevegelsen gjennom sosiale nettverk, og hadde heller ingen store sosiale forpliktelser som forhindret ham fra å bli med i Kongedømmet. Det viktigste for Seemkhais vei inn er punktet som Dawson beskriver som innlysende. Dette punktet er «direkte belønning» og blir av Dawson listet opp som deltakeres opplevelse av «affection and heightened self-esteem, knowledge that provides a sense of power and control of one's life ... new career opportunities and prestige» (Dawson, 2006, s. 81). Seemkhai gikk fra å være en ensom, alkoholisert og forvirret ungdom til å bli en lederperson med ansvar for ungdommer. Livsendringen var altså veldig stor, og han gikk fra å føle seg mindreverdige og mistilpass til å finne mening, ansvar og til å bli et forbilde for mange som israelitt. Denne observasjonen er ikke nødvendigvis bare innlysende, den er også veldig generell. Det å føle lite mening i livet, og å ikke føle seg som en del av noe, til å plutselig være en del av en

familie og ha ansvarsroller og titler, var noe svært mange israelitter beskrev som en veldig sentral del av det å være israelitt.

De fleste i Selepe og i Johannesburg hadde forskjellige ansvarsroller, og var en del av ulike utvalg. Et av Dawsons punkter er «intensiv interaksjon» (2006, s. 78), et aspekt man lett gjenfinner i Seemkhais og andres beskrivelser av Kongedømmet. Ved en anledning var det en israelitt som flyttet ut av statshuset og som ikke dukket opp på møter eller andre sosiale sammenkomster på lang tid. Dette ble forklart av andre israelitter med at han ikke hadde blitt tatt godt nok vare på av de andre mennene i huset, og at de ikke hadde involvert ham i prosjekter eller diskusjoner. Som israelittene beskriver selv så er det viktig å bo nært andre israelitter, for da er man nært «the source» og kan være med på daglige aktiviteter som holder deg i Kongedømmet.

Andre israelitters veier inn og grunner til å bli værende

For Malekh, som jeg beskrev ovenfor, var det ene punktet i Dawsons liste, spirituell søken, helt sentralt. I dette punktet beskriver Dawson mennesker som aktivt er på spirituell søken eller higer etter religiøse forklaringer på uforståelige virkeligheter. Den viktigste årsaken til at Malekh ble med var at han omsider fikk svarene han hadde lett etter. Mange israelitter ga i likhet med Malkeh utrykk for å være på søken etter svar på hvorfor apartheid hadde funnet sted, og å ha et ønske om å finne forklaringer på hvorfor koloniseringen av Afrika skjedde. Kongedømmet tilbydde forklaringer på slike spørsmål, og mange som hadde sagt at spirituell og politisk søken var sentralt for hvorfor de hadde blitt med i Kongedømmet, ga utrykk for å endelig ha funnet noen som tok seg tid til å svare på spørsmålene de gikk med.

Svært mange israelitter beskrev seg selv som ensomme før de ble med i Kongedømmet. Mange var dessuten unge og studenter borte fra hjemstedet sitt. Dette bringer meg videre til det punktet i Dawsons liste som omhandler ideen om at rekrutter til nyreligiøse bevegelser har svake sosiale bånd til folk utenfor bevegelsen de er på vei inn i. Dawson påpeker at grunnen til at så mange unge blir med i nyreligiøse bevegelser er fordi de har få andre sosiale og økonomiske forpliktelser, og derfor har lett for å ta imot invitasjoner til å bli med på ting en slik gruppe arrangerer. Dawson hevder videre at folk med få forpliktelser også er åpne for å bli med i de mest radikale gruppene, fordi de på flere måter har minst å miste på å gå imot

storsamfunnet (Dawson, 2006, s. 79). Svake sosiale bånd er derimot ikke, påpeker Dawson, det samme som å være helt venneløs, for da ville de ikke ha det nettverket som svært ofte er nødvendig for å bli med. Som Malekh forklarte var han fremmedgjort fra andre på hans egen alder, men det var jo en han bodde med som hadde tipset han om Cohen, og Amiyah ble med via en venn hun hadde fått på jobben. Dette er imidlertid ikke nære relasjoner det er snakk om, og de aller fleste som hadde blitt med i Kongedømmet var unge, ugifte eller i en oppbruddsituasjon, slik at det var lite som holdt dem tilbake fra å bli med i en slik gruppe.

Av de tre personene jeg har beskrevet inngående var det bare Malekh som fortalte om en religiøs oppvekst. Dette er illustrerende for resten av min observasjon og punktet i Dawsons liste om religiøs bakgrunn, da det peker i to retninger: Han skriver både at folk uten religiøs oppdragelse er åpnere for spirituelle forklaringer på livets store spørsmål, men viser også til undersøkelser som peker på det motsatte. Blant israelittene jeg diskuterte dette med var det stor spredning. Noen hadde deltatt aktivt i kirkemiljøer fra ung alder av, mens andre aldri hadde hatt noe spesielt forhold til religion før de kom i kontakt med israelittene.

For å oppsummere kan man si at etter Joubert Park har de fleste kommet inn i bevegelsen gjennom sosiale nettverk. De fleste hadde også få sosiale forpliktelser utenfor Kongedømmet og en gjennomgående opplevelse av å bli med i Kongedømmet var å bli en del av en aktiv gruppe som møttes ofte, både formelt og uformelt. For mange, som Amiyah, var behovet for en surrogatfamilie sterkt, mens for andre igjen, som Malekh, var det spirituelle den viktigste årsaken til hvorfor de ble med. En vanlig karakteristikk personer ga av seg selv før de kom inn i Kongedømmet var at de var målløse og forvirrede. Når de kom inn i Kongedømmet, og lærte sannheten om sin egen skjebne, det bibelske fallet, begynte ting å gi mening. Flere, som Seemkhai, beskrev at de ikke ville overlevd om de ikke kom inn i Kongedømmet. Mange ga uttrykk for at strukturen og levereglene Kongedømmet tilbydde var med på å rettlede dem i livet og opplevdes som positivt. De forklarte at de ble roligere, mer målrettet og snillere av å være i Kongedømmet. Deres sørafrikanske identitet, som mange beskrev som ikke særlig sterk, med hensyn til at sørafrikanere hadde blitt undertrykt i så mange år, ble også snudd på hodet, da de lærte at de faktisk var Guds utvalgte folk og at deres svake posisjon i samfunnet var en del av Guds straff fordi deres forfedre hadde vendt ham ryggen. Kongedømmet tilbydde altså en alternativ identitet, kroppslige praksiser, og et nytt historisk narrativ man kunne forholde seg til for å forstå sin egen bakgrunn. Som jeg forklarte tidligere har israelittene aktivt konstruert et historisk narrativ som forklarer koloniseringen av Afrika og

den medfølgende slavehandelen som en straff fra Gud. Den mytologiske forhistorien jeg beskrev i tidligere kapitler er som Stuart Hall beskriver en del av deres diskursive idenitetskonstituering (1996, s. 4). Disse elementene ble introdusert til nye tilhørere blant annet gjennom det de kaller absorpsjonsklasser, altså en formell innføring i kongedømmets ideer og praksiser, som jeg skal presentere nå.

Det formelle rundt medlemskapet

Når en person viser interesse for å bli isrealitt, vil man vanligvis først bli invitert til å delta i noen sabbatmøter, eller andre sosiale samlinger. Etter hvert vil man måtte delta i såkalte absorpsjonsklasser. Disse klassene er ledet av en erfaren isrealitt, og en av lærerne for disse klassene var blant annet Seemkhai. I disse klassene går man igjennom et hefte som heter absorpsjonsmanualen. Manualen er delt inn i kapitler, der det går gjennom isrealittenes historie, ideologi, hvem Ben Ammi er, forskjellige kroppslige praksiser, matpraksiser, råd for atferd, og klesstil. Etter at klassene er fullført må man ha en skriftlig eksamen der man svarer på spørsmål basert på manualen, og får bestått/ikke bestått. Underveis i denne prosessen er det vanlig at folk begynner å kle seg mer og mer isrealittisk, der jentene begynner å gå i lange skjørt, og guttene ofte får tak i det isrealittiske hodeplagget kippah de kan ikle seg. En gang i året samles isrealittene i Sør-Afrika for en konferanse, som ofte er den ene muligheten de har for å møte Cohen, som er den eneste som kan innvie de nye isrealittene. I en seremoni under konferansen blir de nye isrealittene «elevated» og gjenfødt som nye mennesker, med isrealittiske navn. Noen får sine afrikanske navn oversatt, mens andre får helt nye navn, og menn blir hetende «Ben Israel» til etternavn mens kvinnene får etternavnet «Baht Israel», der Ben betyr sønn og Baht betyr datter.

I Johannesburg var det like rekrutteringsaktivitet i miljøet under mitt opphold. Det var sjeldent nye folk på sabbatmøtene i statshuset, men på Eastern Cape var ting litt annerledes. Under oppholdet mitt i East London dro jeg noen dager til en by som heter Grahamstown der noen isrealitter skulle holde konsert og et foredrag. Jeg dro en dag tidligere fordi jeg hadde hørt at de hadde møter for nyrekrutterte der. Jeg fikk tak i han som holdt møtet, og han forklarte meg hvor jeg skulle møte opp. Når jeg ankom stedet ble jeg stående og vente på at de andre skulle dukke opp, og jeg la merke til en jente som så ut som en isrealitt i klesstilen. Jeg gikk bort til henne og introduserte meg og spurte om hun skulle på det samme møtet som meg, noe hun bekreftet. Hun fortalte meg at hun var student på det lokale universitetet og

studerte politikk og engelsk, noe hun først sa hun likte godt, før hun rettet på seg selv og sa at det hadde mistet litt mening etter at hun kom i kontakt med Kongedømmet – det var for fjernt fra hennes virkelighet forklarte hun. Videre forklarte hun at hun snart skulle gå gjennom absorpsjon på «the national gathering» – en årlig samling der de fleste israelittene i Sør-Afrika møttes. Rett etter ankom Gibor, israelitten som skulle holde møtet, og to andre rekrutter kom gående når vi hadde funnet rommet vi skulle være i. De to andre var en gutt som var kledd som en «vanlig» sørafrikaner, men på språket hans som var ispedd hebraiske ord forsto jeg at han hadde hatt kontakt med israelitter en periode. Den tredje var en litt tykkfallen jente med puffet hår og rosa genser som Gibor ikke henvendte seg til en eneste gang.

Tema for møtet var «The Seven Pillars Upon Which The African Hebrew Israelites Of Jerusalem Is Founded», som utgjør leveregler for israelittene. Første punkt er det å holde «Yah» (Gud) sentralt i alle aspekter i hverdagen, mens punkt to og tre går på å ære sin familie og leve kollektivt. De resterende punktene omtaler det å faste, det å avstå fra rusmidler, ikke ha umoralsk sex som homofilt samvær eller sex utenfor ekteskap, og ikke å spise kjøtt eller andre animalske produkter.

Gibor startet med å forklare hvordan det som israelitt ikke er nok å tro på Gud, man må handle deretter. Han sa blant annet:

So the most important thing is to get this idea, so that this idea would live in you. So that you become it and it becomes you... The creator has always been someone that wants to be partaking in your life, and someone who wants to be in each and every decision that you partake in your life... And we understand that being perfect, you dont just change it instantaneously, it takes practice, it takes determination, it takes movement, it takes you being one with the idea, and you become perfect.

Her legger han altså trykk på praksis. Det er ikke nok å tro på Gud, man må praktisere troen. Videre går han inn på hvordan man skal oppføre seg som israelitt, og går gjennom flere punkter, alt fra fremtoning, hvordan man skal kle seg, til hva man kan spise:

The way you wear your clothes determine how you will be adressed. By the way you present yourself that's how they are gonna react, that's how they gonna respond... So if you're thinking that you are a child of God, you should be conscious of how you present yourself. You know, am I presenting myself in a godly image?

Han redegjør for noen punkter mer detaljert enn andre, og spesielt dette med mat dveler han ved lenge. Han presenterer den bibelske forklaringen på vegetarianisme, og sier:

So you can be perfect and righteous, because Adam in his perfect state, when he was created by the creator, he was given a perfect diet that will sustain and maintain him on earth. It just made sense. He came from the earth, he eat from the earth... So, in his perfect state, in his righteous mind, in his highest elevated state of mind, man must eat from the ground which he was created from.

Videre gir han bibelske eksempler på vegetarianere, og forklarer at menneskene i dag ikke blir eldre enn rundt 100 år gamle på grunn av at de spiser kjøtt, og ramser opp andre ting israelitter ikke har lov å innta, som brus og sterk alkohol.

I disse klassene lærer de altså hvordan de skal oppføre seg som israelitter. Basert på israelittiske diskurser rundt mat og atferd som har blitt aktivt utviklet siden lenge før israelittene utvandret til Israel, lærer Gibor nå bort forskjellige praksiser som novisene kan velge å utføre om de ønsker å konstituere seg selv som israelitter. Når en person blir israelitt blir han eller hun en del av andre maktrelasjoner, og som man kan se her, blir personene blant annet lært opp i hvordan de skal konstituere seg selv gjennom *practices of the self*, selvpraksiser. Som Foucault sa (Foucault, Rabinow, & Faubion, 1997, s. 291):

I would say that if I am now interested in how the subject constitutes itself in an active fashion through practices of the self, these practices are nevertheless not something invented by the individual himself. They are models that he finds in his culture and are proposed, suggested, imposed upon him by his culture, his society, and his social group.

Som jeg nå skal drøfte i neste kapittel er matpraksiser innvevd i et system av selvpraksiser der israelittene konstituerer seg selv. Et annet viktig trekk, som går igjen i de neste kapitlene er opplevelsen og konstruksjonen israelittene hadde av seg selv som annerledes fra det øvrige samfunnet, et trekk som er sentralt i konstitueringen av subjekter (Hall, 1996, s. 3; M. A. Vásquez & Knott, 2014, s. 343). Både gjennom mat og ved å forlate byen til fordel for landet produserer og reproducerer israelittene forskjell mellom seg og andre.

5 Mat. Tilberedelse og inkorporering

På åkeren i Selepe ble det ved en anledning dyrket noen frø de hadde fått i gave fra Israel. Ingen viste helt hva det var, men det var noen store grønne blader som lignet en del på spinat. Kjøkkenet var kvinnenens domene, og oppgavene der gikk på rundgang mellom de tre–fire kvinnene som bodde på gården. En dag det var den yngste jenta på gården, Amiyah, som hadde ansvaret for middagen, plukket hun en stor bønne med disse bladene fra åkeren og laget en middag som ble svært godt mottatt av de andre israelittene. Retten besto av en slags rå gryte med bladene, løk og sitron, og en grøt laget av maismel. Maten ble som vanlig fordelt i tallerkener på bordet i hovedhuset, og det ble passet på at alle fikk like mye. Om man ikke var svært opptatt med noe eller bortreist, spiste man i fellesskap. Etter at maten hadde blitt fordelt ble det bedt for maten, enten av den som hadde laget maten, et av barna, eller noen av de andre som tilfeldigvis befant seg i umiddelbar nærhet når middagen var klar. Folk ble enten sittende inne i huset eller utenfor, mens man småsnakket eller så på tv.

Det var to store måltider om dagen – lunsj og middag. Retten Amiyah serverte denne dagen var til lunsj, og grunnen til at den ble så godt mottatt, skyldtes ikke bare de verdifulle bladene fra Israel. Til tross for en stor åker var det langt fra nok mat til at gården kunne være selvforsynt, og en middag som var dominert av mat fra åkeren var en sjeldenhet. I tillegg var en stor del av middagen rå, altså ikke kokt, noe som også ble ansett for å være ideelt. De fleste måltidene man fikk servert på gården var svært preget av karbohydrater, og ofte med lite grønnsaker og lite proteiner. Det var riktignok utstyr for å produsere tofu på gården, men det varierte hvor ofte den var i bruk. Lunsjen Amiyah hadde laget var altså tilnærmet et slags idealmåltid, men faktum er at måltidene sjeldent var «etter boken», noe israelittene ofte ga uttrykk for, og de sa ofte at når de var «skikkelig i gang» så ville middagene se veldig annerledes ut. Det var derfor ofte prat om hva slags sunn mat man burde spise, mens man spiste mat alle var enige om at ikke var optimal.

Jeg skal i denne delen om mat diskutere mat som et redskap for å gjøre seg til israelitt, men også bruke mat og regler tilknyttet mat for å analysere israelittenes forhold til samfunnet for øvrig.

Det mest sentrale i det israelittiske kostholdet er veganisme, altså en diett som innebærer å avstå fra å spise alle animalske produkter, som kjøtt, fisk, egg og melk. Rettene var ofte

veganske utgaver av tradisjonelle sørafrikanske retter, som stamp, en gryte laget av mais og bønner, eller syrnet (soja)melk med en grøt bestående av grovt korn. På samme måte som amerikanske israelitter apropierte soul food, tradisjonell afroamerikansk mat over til veganske dietter har de sørafrikanske israelittene gjort det samme med sørafrikansk mat. Ellers ble det nå og da servert salater, pasta med tomatsaus, burgere og pommes frites, eller retter med hjemmelaget tofu. Karbohydratene man fikk servert til maten var variert, med både søtpotet, pasta, ris, og maismel. Sør-Afrika har generelt et bedre utvalg av vegetarmat enn Norge, med et stort utvalg vegetarprodukter som vegetarpølser og vegetarburgere på mange matbutikker, og et godt utvalg vegetarretter på de fleste restauranter. I townshipene var det riktignok et dårligere utvalg, da de restaurantene som var ofte hadde et stort fokus på kjøttmat. Rent metodisk opplevde jeg det som tillitsvekkende at jeg er vegetarianer selv. Dette gjorde at folk ofte ble mer positive til meg, og det var også en fin måte å starte samtaler på. Jeg spurte husmødrene om hvordan de laget mat til familien sin, og delte ofte tips med og laget mat med forskjellige israelitter. Det at jeg var vegetarianer, men ellers ikke fulgte deres spiseregler, gjorde at jeg ofte ble satt i situasjoner som ga et godt innblikk i hvordan de omtalte andre som ikke spiste som dem, og der jeg selv ble irettesatt når de mente jeg spiste feil.

«We live like sick people»

Jeg hjalp Bakiel med å lage mat en dag vi begge var i statshuset i Johannesburg. Mens vi kuttet grønnsaker diskuterte vi kostholdet til israelittene, og spesielt fokuset på å innta forskjellige kosttilskudd. Bakiel sa: «We live like sick people», og viste til hvordan leger i Sør-Afrika oppfordret folk som var syke til å spise mindre kjøtt, ta kosttilskudd og å spise mer grønnsaker. Fra ledelsen i Israel blir det utgitt pamfletter som inneholder instruksjoner for det komplekse kostholdet til israelittene. Der anbefales det blant annet daglig inntak av «supermat» som spirulina, molasser og en hel rekke andre urter og grønnsaksekstrakter. Videre blir det blant annet oppfordret til å spise mest mulig helkornprodukter som grovt brød og brun ris. Det varierer hvor strengt folk følger disse reglene, da gjerne på grunn av økonomiske hensyn, men spesielt gravide kvinner er spesielt påpasselige med å innta kosttilskudd.

Matdiskurser

Diskurser og praksiser rundt mat er svært framtrepende hos israelittene, og både absorpsjonsmanualen og andre hefter utgitt av de israelske israelittene går i detalj rundt disse kostholdsreglene. Ved et vanlig måltid er det mange regler å forholde seg til. Av krydder er det meste tillatt, men MSG¹³ og blant annet svart pepper er forbudt. Videre anbefales det ikke genmodifisert mat. Det er ikke tillatt å drikke vann i en halvtime før og etter måltidene,¹⁴ og omtrent hver tredje dag er maten helt uten salt. Frukt og grønnsaker kan ikke blandes i samme måltid, med unntak for sitron og avokado som ansees for å være «nøytral» mat. Vannmelon har en spesiell status og kan bare spises alene.

Disse reglene er blant annet basert på at man bare skal spise «det som kommer opp av jorden». Israelittene mener at de er skapt av jorden, og viser til at man kan finne alle de samme mineralene og andre grunnelementer både i menneskekroppen og i jorden. Derfor mener israelittene at man ikke trenger å spise kjøtt. Videre mener noen at man ved å spise kjøtt inkorporerer egenskaper fra dyrene, og at en av årsakene til at samfunnet er så voldelig er at det å spise kjøtt gjør folk animalske og ville. Det å ikke skulle blande frukt og grønt, eller drikke vann ved måltider, begrunnes med at det forstyrrer fordøyelsen. Israelittene mener at forskjellige typer mat reagerer forskjellig på magesyre, noe som gjør at blandet mat vil forsinke fordøyelsen, og videre at vann vil være med på å tynne ut magesyren og gjøre fordøyelsen dårligere. Svart pepper spises ikke fordi man mener at de vil legge seg som en hinne i magesekken og deretter forhindre opptak av næring. At man ikke kan spise vannmelon sammen med annen mat har en annen årsak. Det er fordi den ansees for å være en hellig frukt, da den kan vokse godt i relativt tørre områder, og derfor symboliserer hvordan israelittene i Israel har etablert seg og greier seg veldig godt i den israelske ørkenen.

Strengt matregler er en del av den israelittiske diskursen, og ved å praktisere disse reglene er man med på å utøve det å være israelitt. Mine observasjoner tilsa at disse reglene ble fulgt ganske strengt, der det eneste unntaket gjerne var at folk drakk vann litt tidligere enn tillatt. Det er altså blant annet gjennom slike praksiser israelittene konstituerer sin egen subjektivitet (Lupton, 1996, s. 15–16). Videre er det som jeg forklarte i kapittel fire mange som ga uttrykk for at de ønsket struktur og disiplin, og så at de kunne finne det i Kongedømmet. Kropper er et egnet objekt å utføre og uttrykke selvdisciplin på.

¹³ Monosodium Glutamate, en type salt som er framstilt i laboratorium.

¹⁴ Unntaket er pesach. Da høytiden spiller på det å ha det travelt er det lov å drikke til maten.

Kroppslige praksiser og identitet

Også hos Lupton finner man denne ideen om at identitet er et prosjekt som aldri vil bli fullført, og at identiteter er i konstant bevegelse. Lupton påpeker også at i en tid der identitet og kropp er i konstant endring, er mat en måte å kunne ta kontroll over sin egen kropp og sin egen identitet. Dette kan gjøres ved å begrense eller kontrollere inntak av mat gjennom vegetarianisme eller andre dietter (Lupton, 1996, s. 16). Her viser hun blant annet til Michel Foucault og hans tenkning rundt kroppslige praksiser, og hvordan disse praksisene er (Lupton, 1996, s. 15)

... the site at which discourses and physical phenomena may be adopted as part of the individual's project to construct and express subjectivity.

Jeg argumenterer for at kontroll over egen kropp og identitet er et sentralt element i israelittenes kosthold, da de gjennom kompliserte matpraksiser, der inntak av mat er strengt regulert, for eksempel hva som kan blandes og når man kan drikke, utfører og uttrykker disiplin på sine kropper.

Lupton peker på et skille i vestlige samfunn mellom den «siviliserte» og den «groteske» kroppen. Den «siviliserte» kroppen symboliserer kontroll og selvstendighet, og følger normer for atferd og utseende, mens den «groteske» kroppen symboliserer mangel på kontroll, mangel på gode manerer og er mer «animalsk» (Lupton, 1996, s. 19). Det kan se ut som om israelittene har brukt denne ideen som et sted for å utføre motstand. I et intervju med Tsuru forklarer han, med henvisning til «power to define»-begrepet, hvordan tilbøyeligheter – at folk gjør det de føler for – blir definert og påført mennesker av de med makten. Altså at hva folk ser på tv, hva de velger å spise, hvilke klær de ønsker å gå i blir styrt av de med definisjonsmakten. Tsuru sier at et av målene til israelittene er å rense seg for de forskjellige tilbøyelighetene som blir produsert av de med makten, og at man må

... clean these things off – trying to get the reality, what the man was created for. In the world it is too much information based on inclinations – what you feel. You don't measure it, by being right or wrong. This make you feel better. These are created by your weaknesses.

Lupton viser til filosofen Charles Taylor (1989), som sporer det moderne «selvet» tilbake til det sekstende århundre, og redegjør for hvordan og hvordan det på den tiden blant militære og politiske organisasjoner oppsto strømninger som la trykk på selvdisiplin og fornuft framfor

ønsker og behov. Det nye selvet kunne kontrollere sine egne tilbøyeligheter og handle rasjonelt (Taylor 1989, s. 21 i Lupton s. 19). Det er dette Tsuru også tar til orde for, at mennesket må kvitte seg med eller kontrollere sine tilbøyeligheter, og dermed leve rasjonelt – slik mennesket var skapt av Gud for å leve. Den «siviliserte» kroppen er altså den ideale isrealittiske kroppen, mens den «groteske» kroppen er den som er styrt av vestlige, sataniske makter. Gjennom streng matdisiplin er de isrealittene med på å å konstituere den isrealittiske «siviliserte» kroppen som ikke bare styres av innfall.

Du blir hvor du spiser

Gibor ga utrykk for noe jeg hørte svært mange ganger iløpet av tiden min i Sør-Afrika, og spesielt i tiden på gården i Selepe:

It just made sense. He came from the earth, he eat from the earth, he won't go back to the earth and to the ground. Cause he is already consuming from the earth. So, in his perfect state, in his righteous mind, in his highest elevated state of mind man must eat from the ground which he was created from.

Dette betyr at man skal spise det som vokser opp av bakken og ikke noe mer. Israelittene fortolker bibelens opprinnelsesmyte bokstavelig, og tror at menneskeheten ble skapt ut av jordklodens «støv» og at man derfor kan finne alle mineraler fra jorden i mennesket, og at vi derfor er skapt for å bare spise det som vokser opp av bakken. Flere isrealitter i Selepe ga utrykk for at de ikke stolte på industriell jordbruk, både på grunn av sprøyemidler de så som farlige, men også fordi folk kunne ha dyrket grønnsakene med feil intensjoner og på den måten påvirket grønnsakenes næringsinnhold. Selve målet er å leve selvforsynt, og bare spise av maten de dyrker selv. Som jeg kommer tilbake til i neste kapittel ansees gården i Selepe for å være en manifestasjon av Guds rike på jordkloden, og mat derfra har derfor en helt spesiell status for isrealittene. Det var dette kommentarene til Tsuru og de andre omhandlet når de sa at måltidet Amiyah hadde lagd var perfekt og som det burde være, da maten hovedsakelig kom fra gårdens egen åker. Videre ble mat utenfra med skepsis også fordi de mente at man gjennom å spise blant annet genmodifisert mat kunne inkorporere egenskaper fra forskjellige dyr de mente hadde blitt blandet sammen med genene i de forskjellige genmodifiserte grønnsakene.

Dyrkingen av mat er altså viktig i konstitueringen av Selepe som et hellig sted, da dette er sentralt i praksisene de mener er spirituelt og ideologisk frigjørende i forhold til det kapitalistiske systemet de anser som en arvtager til apartheidregimet. Israelittene er også i en prosess der de hele veien konstituerer sin identitet og stedet de bor på.

Som Lupton (1996, s. 17) skriver med henvisning til Claude Fischler (1988) vil man gjennom å inkorporere mat også inkorporere eventuelle symboler denne maten medfører, og utsetter seg på den måten for en risiko for at selvet vil endre seg eller bli forurenset. Individets identitet er altså truet om man spiser feil mat, og israelittene påpekte at de ikke ønsket å spise slik mat, og at de ville slutte med det når de ble selvforsynte.

Det å ikke vite hvor maten kommer fra kan oppleves som fremmedgjørende (Lockie, 2001, s. 242) da mat utenfra ikke bærer den samme symbolikken som mat fra gården gjør, og ikke minst er maten utenfra tilknyttet fare og usikkerhet. Derimot symboliserer maten fra gården prosjektets framgang og frigjøring, og stedets mening blir satt til live ved inkorporeringen (Lockie, 2001, s. 241).

Å spise seg ut av familien og inn i gruppen

I en av de første ukene under mitt opphold i Sør-Afrika var jeg gjest i bryllupet til en av lederskikkelsene for israelittene i Sør-Afrika. Det var et stort bryllup etter israelittiske forhold, med over hundre gjester i en idyllisk park i en av Johannesburgs rikere forsteder. I mange dager før hadde statshuset vært fylt av gjester fra hele Sør-Afrika. Kjøkkenet var til enhver tid på døgnet fullt av folk som laget mat, og det ble laget alle mulige retter og kaker. Det ble laget en kjempestor porsjon kelbon, eller seitan som mange vegetarianere i vesten kjenner det som, et kjøttsubstitut laget av hveteproteiner, som alltid ble laget ved festlige anledninger. Under selve bryllupet ble maten delt ut ved et stort bord der de også tok imot fat og tallerkener når folk var ferdige med å spise. Jeg gikk bort for å snakke med en av kvinnene som sto der, og la merke til at på mange av tallerkenene så var alt spist opp, mens det på mange andre tallerkener var det masse kelbon igjen. Jeg kommenterte dette, da det er en rett israelitter setter svært høyt og ofte prater varmt om. Kvinnen ved bordet fortalte indignert at det var familiene til brudeparet, folk som ikke var med i Kongedømmet, som ikke hadde spist opp. Hun laget en grimase og sa at folk var så skeptiske til nye ting, mens de stapper i seg dyrelik.

Mat er en sterk identitetsmarkør, og spesielt i gruppesammenhenger er det viktig. Som Deborah Lupton (1996) skriver fungerer inkorporeringen av mat til å

... construct a notion of individual subjectivity through the individual taking in the qualities of that food, and also includes that individual into a culinary system and therefore into a social group.

Videre argumenterer hun for at ved å preparere mat er man med på å gjøre maten til «sin egen» og dermed bli en del av gruppen. Og ikke minst, ved å spise sammen er man med på å vise at man er en del av det samme samfunnet (Lupton, 1996, s. 25). Lupton viser til Fischler som skriver (Fischler, 1988 s. 280-281 i Lupton, 1996, s. 25)

Thus, not only does the eater incorporate the properties of food, but symmetrically, it can be said that the absorption of a food incorporates the eater into a culinary system and therefore into the group which practices it

Situasjonen som oppsto under bryllupet er beskrivende for hvordan mat skaper skiller mellom mennesker. Jeg kommenterte i ettertid i en samtale med noen israelitter at det hadde virket som om familiene gikk greit overens med israelittene, men det ble avvist, og de sa at spesielt moren til brudgommen var veldig skeptisk til sønnens tro, og videre ble det vist til at folk ikke spiste opp maten sin. Mange av israelittene fortalte historier om hvordan de fortsatt bodde hjemme hos foreldrene når de ble med i Kongedømmet. Foreldre uttrykte ofte skepsis, men det var når barna plutselig nektet å spise maten de fikk servert at de virkelig store konfliktene oppsto. Det å ikke kunne spise maten som resten av familien spiser er med på å fremmedgjøre og sette personen utenfor familien, og som Warren Belasco påpeker kan folk på dietter oppleves som frekke, og forstyrre grupperelasjoner (Belasco, 2008, s. 28-29). Det å avvise mat kan altså oppleves som at man avviser familien, og det er denne reaksjonen mange israelitter kunne fortelle om, der foreldre indignert mer eller mindre sluttet å kjøpe grønnsaker og spiste stort sett bare kjøtt til middag for å sulte barna sine til å endre diett tilbake til det gamle.

Gruppeidentitet oppstår som sagt i forskjeller (Hall, 1996), og dette kommer spesielt godt fram gjennom mat. Man spiste seg altså ut av familien, da det å gå over til vegetarkost førte til store konflikter hjemme, og siden dette var noe så mange opplevde var det med å skape et slags skjebnefellesskap for israelittene, overfor motstanden de møtte fra sine familier for sine valg. Videre er mat en sentral del av de sosiale sammenkomstene israelittene tok del i, og

også den eneste plassen de opplevde å kunne spise den samme maten som resten av gruppen de spiste med.

Julia Twigg (1979) har gjort en studie av vegetarianere i England. Hun beskriver hvordan vegetarianisme ofte symboliserer en ny start, og hvordan man, siden mat er så preget av tradisjoner, gjennom å adoptere et vegetarkosthold er med på å markere en endring over til et nytt liv, eller en ny start (Twigg, 1979, s. 29). Man avviser det som har vært igjennom å avvise maten, og åpner seg for noe nytt gjennom å bli vegetarianer.

Mat og kvinnelighet

For Amiyah var det at hun laget maten også er konstituerende av kjønn. Israelittene kritiserer det de mener er kollapsen i samfunnets orden, der kvinner ikke lengre trenger å være på kjøkkenet. Til tross for at kvinner blir oppfordret til å ta utdanning og få seg en god jobb forventes det også at kvinnen skal ta vare på mannen og familien sin når det kommer til mat og andre huslige forhold, og i Selepes tilfelle, ta vare på kollektivet. I absorpsjonsmanualen de fleste israelittene hadde gått gjennom som en del av prosessen mot å bli israelitt står det tydelig hvordan man i kongedømmet forventer at kvinner skal opptre, noe som blant annet innebærer å lage mat stort sett hver dag og ta vare på familien sin. Patricia Caplan har gått gjennom flere studier av mat og kjønn, og i likhet med det jeg observerte i Selepe er det verden over i stor grad kvinnens oppgave å budsjettere, handle inn og lage mat til familiene sine (Caplan, 1997, s. 9). På grunn av at det alltid var en liten mangel på mat var det å koke mat for hele gruppen en utfordring, der det hele veien måtte bli passet på at det var nok mat for hele uken. De dagene Amiyah hadde ansvaret for maten jobbet hun stort sett hele dagen, og kontaktet ofte de eldre kvinnene på gården for å diskutere hvordan hun kunne fordele råvarene hun hadde tilgang til utover uken.

Mat, atferd og fysisk evig liv

Jeg har i kapittel to beskrevet troen på evig liv og oppstignings/nedstignings-tankegangen som er tilknyttet troen på det bibelske fallet og menneskehetens forfall siden den gang. Det veganske kostholdet er nært tilknyttet dette synet, men det handler også om atferd. Israelittene

snakket ofte om «livgivende» og «livtagende» handlinger.¹⁵ Jeg fikk forklart dette av Tsuru en gang vi var og gravde sand ute i skogen i Selepe. Når vi hadde pause fra gravingen og småsnakket kom vi inn på en person som har skrevet flere bøker om vegansk kosthold, men som har avgått med døden. Da ble det kommentert at han ikke levde riktig for å kunne oppnå fysisk evig liv. Jeg ba Tsuru forklare, og han sa at om George W. Bush hadde vært veganer ville det ikke gitt ham fysisk evig liv på grunn av krigene han var med å starte i Afghanistan og Irak. Disse krigene var såkalte livtagende handlinger. Denne typen handlinger kan omfatte alt fra slike store krigshandlinger til det å ikke følge bibelske lover. Livgivende handlinger er på den andre siden handlinger som kan bidra til å gi evig liv. Det er kort sagt å følge bibelske regler. For å utdype kan det være alt fra å trene et fotballag til å være snill mot familien sin, være høflig mot fremmede, avstå fra tilfeldig sex og overdrevet alkoholinntak, altså det de anså for å være positive eller altruistiske handlinger. Disse livgivende handlingene innebefatter også det å be, fordi man gjennom bønn kommuniserer og viser at man er trofast mot Gud.

Måten israelittene mener livgivende handlinger fungerer er gjennom planters intelligens. Israelitter mener planter har en gudommelig intelligens som gjør at de kan merke om en person er god eller dårlig, og slipper deretter ut næring alt ettersom hvor god eller dårlig personen som inntar maten er. Nøkkelen til fysisk evig liv er altså ikke vegansk mat alene, men vegansk mat og god oppførsel. Israelittene argumenterer for at de har startet en ny kultur, en ny levemåte som legger tyngde på god atferd, da de opplevde samfunnet rundt seg som i sterkt forfall. Som påpekt i kapittel fire valgte flere å bli med i gruppen blant annet fordi Kongedømmet tilbydde et alternativt samfunn der de opplevde at folk levde etter strengere moralske føringer. Som man kan se er de livgivende handlingene jeg har listet opp i stor grad leveregler som går godt overens med det sørafrikanske samfunnets øvrige normer. I boken *Comprehending Cults* presenteres det et begrep som heter «adjustive socialisation». Her beskrives det hvordan mange nyreligiøse bevegelser i USA på 1960- og 70-tallet oppsto som en reaksjon mot urolighetene i samfunnet. Blant disse bevegelsene var det vanlig å legge trykk på at man måtte følge tradisjonelle normer som forbud mot gambling, drikking, vold og latskap for å oppnå frelse (Dawson, 2006, s. 46), og det er det samme fenomenet man kan se her blant israelittene. På samme tid som det finnes israelittiske diskurser som går imot

¹⁵ Dette henger sammen med nedstignings/oppstignings-symbolikken jeg diskuterer i kapittel to.

samfunnet, i form av kritikk av skole, politikk, media og oppfordringer om å ikke jobbe, er det andre diskurser som går veldig godt overens med det øvrige samfunnet.

Israelittene ønsker altså fysisk evig liv, og som Julia Twigg påpeker er det mange som trekker en linje mellom vegetarianisme og ungdom, mens kjøtt for vegetarianere spesielt symboliserer død. Slik sett er det forståelig at israelittene i sin jakt på et perfekt, fredelig og gudommelig samfunn der alle lever evig har adoptert veganisme. Som nevnt mener israelittene at de har gjenopprettet himmelriket på jordkloden, og anser sine grupperinger for å være øyer av renhet og himmel i et landskap av urenhet og helvete. Renhetstankegangen tilknyttet vegetarianisme kan også, som i israelittenes tilfelle, føre til at man bruker det å avstå fra å spise kjøtt som et grep for å opprettholde renheten de mener de befinner seg i.

Mat er altså konstituerende for subjektivitet og identitet for israelittene på flere måter. Ved å kontrollere inntak disiplinerer de kroppene og konstruerer en annerledeshet som skiller dem fra andre sørafrikanere, som ansees for å være usiviliserte og lette å villed.

6 Sabbat

Jeg skal i det følgende se på sabbatritualet og den medfølgende fasten, for å diskutere hvordan dette ritualet er med på å befeste israelittisk ideologi og diskurs blant deltakerne i ritualet. Jeg deltok ukentlig i dette ritualet, og skal her ta utgangspunkt i en spesifikk sabbatsfeiring i Selepe, men dra fram elementer fra andre feiringer for å gi et mer helhetlig bilde av markeringen. Jeg skal ta utgangspunkt i Bruce Kapferers ritualanalyse (1997, 2005, 2006), og spesielt hans bruk av Gilles Deleuze og Felix Guattari og deres begreper om «virtuality» og «actuality».

Kapferers ritualteori

Kapferers ritualanalyse er skapt for ganske spesifikke ritualer da flere av hans arbeider omhandler utdrivelse av onde ånder i Sri Lanka, og det er store forskjeller mellom ritualet Kapferer beskriver i boken *The Feast of the Sorcerer* og sabbatsritualet jeg snart skal beskrive. Kapferer er veldig ydmyk i forhold til variasjonen blant ritualer, og påpeker at det derfor er vanskelig å komme med en spesifikk definisjon av ritualer, eller en generell ritualteori. Det er imidlertid fristende å se hvilke trekk fra hans teorier som kan overføres til sabbatritualet, for til tross for forskjellene er Kapferers fokus på dynamikken, eller det virtuelle, i ritualer noe som lett kan overføres til andre typer ritualer.

De største antropologiske inspirasjonskildene for Kapferer er Victor Turner spesielt, og hans læremester Arnold van Gennep. Forut for van Gennep ble ritual ofte beskrevet som representasjonelle, blant annet av Durkheim, som så ritual som noe som kunne beskrive den sosiale ordenen i samfunnet (Bowie, 2006, s. 143). Van Gennep benyttet seg også av Durkheims forståelse av ritual som representasjon, men fokuserte på prosessene som førte til endringer i ritualer som bryllup eller begravelser der de innvidde går fra en status til en annen i løpet av ritualet (Bowie, 2006, s. 143). Denne ideen om overgang tok Victor Turner til seg, og så et sterkt potensiale i den liminale fasen av ritualet. Det vil si når man i et overgangsrite som eksempelvis russetiden går fra å være et vanlig medlem av samfunnet til å kunne ikke seg røde klær og bryte sosiale konvensjoner uten store konsekvenser. Som Kapferer skriver var

denne liminale fasen essensiell i symbolsk og kosmologisk produksjon i de fleste ritualer (Kapferer, 2005, s. 38). Det er denne kunnskapsproduksjonen og hvordan opplevelse og mening blir utviklet igjennom ritualer Kapferer ønsker å se på (Kapferer, 2005, s. 36).

Kapferer går imot tidligere ritualteori som fokuserer på ritualers representasjonelle eller symbolske verdi, og sikter seg heller inn på det som gjelder det perseptuelle, da han mener det ikke er det representasjonelle eller symbolske som bør være i førersetet, men ritualers mulighet til å endre det perseptuelle hos tilhørerne (Kapferer, 2005, s. 46–47). Han påpeker at han ikke forneker ritualers representasjonelle verdi, men påpeker at dette i hans fokus kommer sekundært for ritualers teknologiske funksjon i form av å produsere og konstituere menneskers realiteter (Kapferer, 2006, s. 672–673). Kapferer forklarer videre at ritualer ikke er representasjoner, men en del av virkeligheten, og som han skriver så kan man si at «ritual as a technology of the virtual descends into the very reality it appears to represent, the very representations it engages being a technology for doing so» (Kapferer, 2006, s. 674).

Kapferer kritiserer også bruk av performative retninger for å se på ritualer. Dette gjør han fordi disse teoriene baserer seg på ideer som er utviklet for å se på andre praksiser enn ritualer, og dette fører til at det skygger over en del elementer fra ritualer (Kapferer, 2005, s. 39). Disse teoriene tar også til orde for at man gjennom ritualer åpner opp for et eget rituellet rom, som ikke følger vanlig, hverdagslig logikk (Loxley, 2006, s. 155). Det er akkurat denne tankegangen Kapferer bruker virtualitetsbegrepet for å få bukt med, for selv om Kapferer også mener ritualer åpner for at man kan løsrives fra hverdagens begrensninger, så sier han også at det virtuelle ikke er «somehow less than real or in one way or another a model of reality» (Kapferer, 2005, s. 47). Dette går også imot Turners anti-struktur, det vil si ideen om at man forlater hverdagens strukturer og trer inn i et rituellet rom for å så returnere tilbake til hverdagen som en endret person.

Som Kapferer skriver selv vil han se på hvordan ritualer fører til «a structuration of perception and of cognition in which particular human potentialities both of experience and of meaningful construction may be formed» (Kapferer, 2005, s. 37). Videre beskriver han det virtuelle i ritualer som «one in which the dynamics of cosmological, social, and personal construction – dynamics as a field of force – achieve their most intense concentration» (Kapferer, 2005, s. 37).

Kapferer beskriver hverdagen, eller «aktualitetens realitet» som kaotisk, «fractal-like, always changing and shifting, immanent within and structuring, differentiating in form, crosscutting and intersecting as persons move through space and alter standpoint» (Kapferer, 2005, s. 48). «Ritualets virtualitet» kommer ifølge Kapferer til uttrykk ved at hverdagens tempo blir senket, og at man legger til ro en del av de elementene som utgjør livets «ordinary flow», og gis muligheten til å bearbeide «the compositional structuring dynamics of ordinary lived processes» (Kapferer, 2005, s. 48) gjennom et dypdykk inn i disse. Det dette betyr er altså at det dynamiske i ritualet, som Kapferer har fra blant annet Victor Turner, ikke handler om en anti-struktur, men et dypdykk i og en bearbeiding av menneskets strukturer. Ritualets dynamikk kan altså kalles et redskap for gå inn i menneskers virkelighet, og ikke en representasjon av den, for å skape og endre menneskers persepsjon og virkelighetsoppfatning.

Her har jeg presentert Kapferers ritualteori i korte drag. Jeg skal nå presentere en sabbatsmarkering og diskutere denne feiringen opp mot Kapferers ritualteori. Jeg skal blant annet argumentere for hvordan fasten er med på å sakke ned den opplevde tiden, og ved å legge vekk alt arbeid og spising av mat settes all tid av til å fokusere på noen sentrale elementer i israelittenes liv.

Hvordan markeres sabbaten?

Sabbaten begynner på fredags kveld ved solnedgang og strekker seg i tjuelfire timer fram til lørdags kveld.¹⁶ På denne tiden inntas det vanligvis et større måltid før man begynner en tjuelfire timers faste der man avstår fra å spise fast føde, se på tv, høre på musikk eller gjøre andre ting som kan oppfattes som forurensende. Under sabbaten oppfordres det til å «meditere», altså å fokusere mentalt på Gud ved å studere bibelske tekster og bøker skrevet av Ben Ammi.

Fasten gjennomføres ved å avstå fra mat, men noen gjennomfører såkalte «tørrfaster» der man også lar være å innta vann. Videre er det noen som bare drikker vann ved fasten, mens andre også inntar frukt- eller grønnsaksjuicer. Om man jobber kan man velge å ikke faste, og noen gjør det og inntar litt frukt. Det er også vanlig å spise litt når man nettopp har blitt medlem av

¹⁶ Sabbat er en av ukedagene i hebraisk tidsregning, og dagene går fra solnedgang til solnedgang og ikke etter klokkeslett som i gregoriansk tidsregning.

Kongedømmet, og heller begynne å faste etter en tid. Barn og gravide eller ammende kvinner slipper å faste. Man lar som sagt også være å se på tv eller å høre på musikk, og dette omtales som mental faste, og det oppfordres til det blant annet fordi de mener at tv og musikk kan påvirke sinnet i negativ forstand. Som Ben Ammi skriver i boken *The Resurrection*: «Research has confirmed that prolonged exposure to negative images and language is emotionally desensitizing» (Ammi, 2005, s. 14).

Folk går ofte tidlig til sengs på sabbat, og står opp litt senere enn vanlig på lørdag morgen for å delta i sabbat-klasser, altså undervisning som går over flere timer. Faste klasser her er recent events, som inneholder nyhetsdiskusjoner som kan dreie seg om alt fra tilfeldig sex eller genmanipulering til vold, mens det i health watch diskuteres fysisk og mental helse, mellommenneskelige forhold, kosthold og trening. Videre blir det holdt taler som gjerne omtaler nære høytider eller andre aktuelle temaer. Denne modellen for sabbatsundervisningen blir fulgt av israelitter verden over. I Selepe hadde de også en fast bolk med hebraiskundervisning, til forskjell fra andre steder.

De fleste jurisdiksjonene har faste steder man møtes for sabbaten, der flere leier skoler. En gruppe benytter seg av lokaler på bibliotek, og en har bygd seg et lite hus de holder klassene i. I Johannesburg holdes klassene i det store rommet i statshuset, mens det i Selepe varierer litt hvor det blir holdt etter værforholdene.

De fleste deltar ved disse klassene, men det er ikke obligatorisk, så om man jobber eller ikke føler for å dra er det ingen tvang. Under mitt opphold arrangerte de av forskjellige grunner sabbaten på søndager i Johannesburg, en praksis de har endret igjen i senere tid. De fastet da som vanlig på lørdager, men lå stort sett og slappet av på rommene sine i statshuset hele dagen.

Timene fortsetter vanligvis helt til solnedgang da det blir bedt i retning Jerusalem, før man spiser noe lett som litt frukt eller noen kjeks, og kvinnene går i gang med å lage middagsmaten. Nå og da blir det ofte en liten fest på lørdagskvelden der man hører på musikk og danser.

I en samtale jeg hadde med Mikayahel forklarte han meg litt om sabbaten, og viste meg noen sitater av Ben Ammi. Han fant først fram et sitat fra *God, Black Man and Truth* (Ammi, 1990, s. 108), der det står:

Just as God established a way to distinguish day from night, He also commanded that six days of work, toil, labor, worship should be done, and that on the seventh day, the Sabbath, (meaning stop, cease), man would rest. Therefore, He commanded that the usual activities performed during the first six days of the week come to an end. Thus, working, toiling, laboring, eating, playing, etc., stops on the Sabbath — seventh day.

Før Mikayahel forklarte videre hvordan han tolker beskrivelsen av sabbaten:

So as we get the understanding from the book, from the words of the father here, the sabbat is a day of secession, it's a day of sanctification. It's a day of rest whereby we meditate, we study, it's a day of prayer, we also hold classes on this particular day.

Slik jeg forstår det, anser de gjeninnføringen av sabbaten som en gjeninnføring av den ukentlige rutinen som må til for at mennesket skal kunne leve det de kaller en regenererende livsstil, og altså snu om på fallet og gjøre det til en oppstigningsprosess mot den perfekte gudommelige tilstanden. Som Ben Ammi skriver i heftet *The Ascention of the New Adam*:

The daily and seasonal living patterns of a people can be considered as «rhythms and cycles of life». These practices constitute the elements of what is known as culture and can be broadly characterized as either positive (regenerative / uplifting) or negative (degenerative / denigrating).

En god del israelitter la i tillegg vekt på helseaspektet når jeg spurte de hvorfor de markerte sabbaten slik de gjorde. Det ble blant annet poengtert at israelittene legger vekt på praktiske handlinger, og at man ikke oppnår evig liv på magisk vis, men at dette er noe som må oppnås igjennom handling. Det ble blant annet påpekt at det å faste kunne virke slankende og rensende for kroppen. Selv opplevde jeg fasten som fysisk intens, og det var noe mange israelitter kjente seg igjen i. En påpekte blant annet at han ofte ble syk når han fastet fordi det var fysisk hardt for kroppen. Andre påpekte hvordan det å faste hjalp til på konsentrasjonen og fokuset i undervisningen, at man ble introspekt og «gikk inn i seg selv», og at fasten hjalp deg å holde deg rolig og «think deeply on what you study».

Sabbatkvelden

Det nærmet seg fredag kveld på gården i Selepe. Som vanlig sto den store, svarte vannkjelen på bålet utenfor huset, og Amiyah var i gang med å lage det kommende døgnetts siste måltid i domen. Shalav ventet på at et av de to store plastfatene folk brukte til å vaske seg skulle bli

ledig, og mens han gjorde det strøyk han finklærne han skulle ha på seg når han var ferdig med å vaske seg. For når sabbaten inntraff var det av med arbeidsklærne han hadde gått med hele uken mens han jobbet ute på gården, og på med finklærne han skulle ha på seg det neste døgnet. Å vaske seg før sabbaten var viktig, og omtaltes gjerne som å «sanctify»; å helliggjøre seg, altså å gjøre seg klar for Gud. Måltidet ble som vanlig servert idet det ble mørkt og alle var ferdige med å stille seg. Etter at måltidet var inntatt foreslo Mikayahel at vi skulle finne fram en tale av Ben Ammi og lese og diskutere denne i fellesskap. Han spurte først om noen visste hva denne talen handla om, og de diskuterte litt fram og tilbake rundt denne talen. En av israelittene hadde sovnet på sengen sin rett etter maten, og det ble diskutert litt om man skulle vekke ham eller ikke. Det ble avgjort at man skulle la han sove – det var tross alt sabbat.

Sabbatmorgenen

Morgenen startet sakte, og folk sto opp når de ønsket, i motsetning til ukedagene da folk gjerne sto opp med solen for å starte arbeidet på gården. Flere ble liggende i sengen sin i mange timer mens de leste bibelen eller en Ben Ammi-bok. Shalav og Yivrachia hadde satt seg under det store treet i åkeren hvor de var fordypet i en lavmælt samtale om noe en av dem hadde lest og ville diskutere. Mikayahel fant etter hvert fram tavlen sin og noen bøker før han satte i gang med undervisningen.

Undervisningen

Rundt klokka tre startet undervisningen. Mikayahel sa en innledende bønn på hebraisk, der han blant annet hyller Ben Ammi som messias, før han gikk i gang med hebraiskundervisningen. Alle delene av sabbatundervisningen, som hebraisk, nyhetsdelen og helsedelen, ble innledet av de forskjellige talerne med bønn, og det var også vanlig at de som rakk opp handa for å si noe innledet med en liten bønn. Det var alltid Mikayahel som hadde ansvaret for hebraiskundervisningen, da han hadde lært seg hebraisk ganske godt på egen hånd.

Denne dagen var det bare Tsur og Odaya som var til stede fra begynnelsen og de andre kom til etter hvert. Vi satt i skyggen ved hovedhuset, og satt derfor rett ved den lille veien som gikk gjennom gaten gården lå i. En og annen nabo kom derfor vandrende forbi og sa høflig

dumelang idet de passerte. Rundt klokka fire kom kyrne til naboen forbi, da porten ble åpnet slik at de kunne få drikke vann.

Til første del av hebraiskundervisningen hadde Mikayahel, inspirert av et argument fra Ben Ammi-boken *The Resurrection*, klargjort et bibelsitat fra Daniels bok i bibelen. Sitatet gikk som følger: «Many shall be purified and made white, and tried; but the wicked shall do wickedly, and none of the wicked shall understand; but the wise shall understand». Dette brukte Mikayahel for å vise hvorfor det var viktig for israelittene å lære seg hebraisk, da israelittene mener at måten bibelen er oversatt fra hebraisk til engelsk ikke er tilfeldig, men gjort med intensjon fra europeerne om å dominere afrikanere. Presten forklarte hvordan det egentlig skulle stå «klar» der det sto «hvit». Denne oversettelsen kan altså settes i sammenheng med «Power to Define»-begrepet til israelittene, da de mener at europeerne gjennom å definere forskjellige bibelbudskap har hatt lettere for å dominere verden.

Etter at denne delen var avsluttet var det på tide å gå over til ukens lekser. Israelittene hadde fått i oppgave å lære seg en liten samtale på hebraisk, som sto i en hebraisk lærebok de hadde fått av israelittene i Israel. Odaya, forloveden til Tsuru, var tilsynelatende den eneste som hadde lært seg samtalen utenat, og framførte den for de andre.

Recent events

Etter hebraiskundervisningen var det tid for recent events, altså delen der siste nytt fra verden ble presentert og fortolket i et israelittisk lys. Det lestes ofte nyhetssaker i kombinasjon med bibelsitater, slik at de koblet det kommemorative og nåtidige sammen. Som Rachoom, som holdt recent events denne dagen, sa, så var det for å få et «prophetic eyeview» på det som hadde skjedd i det siste. Han påpekte i innledningen hvordan israelitter er conscious¹⁷ på hva som skjer rundt dem, og at de igjennom å høre på radioen og å lese aviser holder seg oppdatert på verdens hendelser. Dette var en observasjon jeg i stor grad er enig i. Det gikk på rundgang hvem som holdt recent events blant mennene, mens kvinner kunne si noe om de ønsket det. Videre ble det lest mye aviser på gården, og både her og andre steder jeg møtte israelitter var et av de største samtaletemaene nyheter, og spesielt ting som skjedde i Sør-Afrika og resten av Afrika.

¹⁷ Her har jeg ikke oversatt «conscious» til «bevisst» da jeg tror han brukte «conscious» som en referanse til Black Consciousness-bevegelsen jeg beskrev i kapittel to.

Rachoom gikk i gang med å lese nyheter, og det var som vanlig sentrert rundt temaer som voldelig kriminalitet og korrupte politikere. Dette ble sett på som et tegn på forfallet i samfunnet. Han påpekte at det er mye av det samme gamle, og presten forklarte videre at «we are violent because our people are violating the laws». Dette er en sirkelargumentasjon som refererer til det bibelske fallet, og det at Gud ikke rettleder folk fordi de ikke lever etter hans lover. Man må på egen hånd ta initiativ til å leve rett før Gud tar opp kontakten igjen.

Videre begynte han på en utgreiing som ble møtt med stor begeistring. Han sa at han måtte få en av «the sons of the soil, sons of Africa» til å lese for han. Dette var en veldig vanlig måte å gjøre det på, når man holdt en tale, at taleren fikk noen andre til å lese bibelsitater eller sitater fra aviser eller andre bøker for å understreke poenger taleren kom med. Mikayahel leser fra boken I write what I like, av den kjente apartheid-motstanderen og en av grunnleggerne av Black Consciousness-bevegelsen, Steve Biko. Kapittelet omtalte avkulturaliseringen av Afrika, og hvordan folk bor i samfunn som er kunstige. Biko glorifiserer landsbylivet og mener folk er stolte kristne, men at de har glemt hvor kristendommen kommer fra.

Videre kommenterte Rachoom, med referanse til artikkelen av Steve Biko, hvordan folk spurte hvordan de greide å leve så tett på gården, og viste til en svart mann som hadde sagt «I need my own space». Her påpekte Rachoom hvor tydelig det var at den hvite manns individualistiske kultur var sterkt innarbeidet i denne mannen, før han gikk videre til å glorifisere svart, afrikansk kultur, og sa at de ikke var så opptatte av hva som var meg og mitt. Han viste videre til boken Immitation of Life av Ben Ammi, og hevdet denne oppførselen ikke var der før europeerne kom og institusjonaliserte disse ideene og lærte de bort.

Presten var veldig entusiastisk etter forelesningen til Rachoom, og sa at nå kunne han virkelig se resultatet av endringene folk gikk gjennom etter å ha blitt med i Kongedømmet. Altså, at folk begynte å reflektere på egen hånd, men i tråd med isrealittisk ideologi. Han sammenlignet seg med Jakob som pratet til sønnene sine og hvordan han så noe spesielt i Juda. «You shall be the gathering of people», ropte presten ut, og slik jeg forsto det siste, siktet han til at isrealittene skal komme opp som de nye lederne når det nye verdenshegemoniet sin tur har kommet.

Health watch

Health watch er den faste praten om helse, som var den eneste sekveksen under sabbatsfeiringen som var kvinnenenes territorium. Mens nyhetstimen (recent events) vekker formingen av intellektet ved å kontekstualisere hendelser i verden, adresserer health watch kroppslig transformasjon. Denne timen diskuterte man vanligvis tekster skrevet av Ben Ammi, tekster spesielt fokusert på helse skrevet av kvinnelige medlemmer av Kongedømmet i Israel, eller som på denne dagen, artikler fra livsstilsmagasiner.

Sitreyah gikk i gang med talen. Hun hadde fått tak i et blad som het «Womens Health» og hun hadde funnet en artikkel om mat som var bra for huden. Hun sa at hun tok dette opp fordi hun hadde fått dårlig hud som følge av at hun var gravid. Hun leste blant annet om en salve laget av mandler, og hun sa at hun ikke kunne forstå hvorfor man skulle bruke salve når man bare kunne spise mandlene og få samme effekt. Dette går godt overens med israelittenes holistiske tankegang, der minst mulig bearbejdede produkter promoterer. Videre leste hun om ost, en problematisk substans for noen med vegansk kosthold. Presten reagerte og sa at artikkelen var «a mixture of good and evil», da den viste til ting de kunne godta som sant i det israelittiske verdenssynet, og noe de mente var løgn, som at ost er sunt. Dette hang sammen med tankegangen om at vestens ondskap blir introdusert i porsjoner til resten av verden, som en blanding av godhet og ondskap for å forvirre og villedde mennesker.

Health watch og recent events er altså ikke alltid så ulikt, da det hjelper til å kontekstualisere og analysere det som blir publisert i offentlig media. Andre dager fokuserer health watch ene og alene på tekster skrevet av israelitter, som en gang der det ble diskutert en tale om depresjon, der det blant annet ble vist til hvordan trist musikk kunne skape negative tanker.

Avslutningen av sabbaten

Etter health watch var det faste programmet over, og lesningen av en Ben Ammi-tale ble satt i gang. Presten hadde noe han ville si og tok raskt over og begynte på en improvisert tale om de forskjellige bibelsitatene det hadde blitt vist til i løpet av undervisningen. Solnedgangen nærmet seg, folk satt og vred seg litt utålmodig i stolene sine før Imma Tigva, kona til presten, avbrøt talen hans og foreslo at vi heller skulle synges en sang før vi ba den avsluttende bønningen. Det ble en liten diskusjon om hvilken sang som skulle synges før Amiyah satte i gang med å synges og de andre fulgte etter. Vi avsluttet med en bønn i retning Israel, og som alltid ved disse felles bønnene ga alle hverandre en «blessing» eller en klem før noen av kvinnene

gikk i gang med å lage middag, og Imma Tigva delte ut frukt slik at alle skulle få sin del av frukten.

Transformasjon gjennom faste og undervisning

Kapferer beskriver hverdagen som fragmentarisk, kaotisk og i konstant endring, altså at hverdagen rent objektivt har disse trekkene, ikke at individer nødvendigvis opplever det slik. Gjennom ritualets virtualitet senkes tempoet og dette fører til en åpning for å dykke ned i hverdagens strukturer. Arbeid, mat, TV, musikk, lek og høylytt snakk legges til side for et døgn, og er erstattet med stadige bønner, undervisning, faste og bibelstudier. Gjennom denne endringen i praksiser er man med på å konstruere en temporalitet som oppleves som veldig annerledes for deltakerne i ritualet. Dagen er altså delt inn etter en fundamentalt annerledes rytme enn de andre dagene, ved å legge til side de ordinære praksisene som er med på å regulere hverdagens tidsrytme. Til vanlig koker man mat til tre måltider om dagen, et eget for barna om morgenen, og to på dagen til fellesmåltider. TV-en og radioen står gjerne på i løpet av dagen, og man samler seg rundt TV-en om kvelden før man går til sengs. På sabbaten er alt dette forbudt, og dette er med på å sakke ned den opplevde tiden, og å forlate hverdagens strukturerende rytme. Man legger også til side alle disse tingene som er med på å gjøre hverdagen fraktal og kaotisk, og skaper en mulighet for å gå inn i hverdagens «compositional structuring dynamics» (Kapferer, 2005, s. 48).

Professor i teologi, Kathleen M. Dugan, beskriver hvordan «kroppens støy» forenkles gjennom fasting, og hvordan en «unprecedented quietness and horizon is unleashed» (Dugan, 1995, s. 545). Dette medfører ifølge henne at det legges til rette for en stillhet som er fruktbar i studiet av religiøse tekster. Dette er svært likt beskrivelser av fasten som israelitter ga meg, da de fortalte at fasten ga dem en ro og en konsentrasjon som åpnet opp for å fokusere på ny kunnskap. Videre var det andre som beskrev et sterkt introspekt fokus. En israelitt fortalte om hvordan han de første gangene han fastet hadde blitt ganske fortumlet av fasten og all informasjonen, og at han derfor passet på å snakke og å forklare veldig tydelig hva han mente når han talte, slik at han var sikker folk fikk med seg det han ville si. Denne mentale stillheten man oppnår ved fasten, som åpner for økt fokus og introspekt tenkning kombinert med nedleggelse av annen aktivitet, gjør at man kommer i en tilstand som kan kalles ritualets virtualitet.

Gjennom å gå inn i ritualets virtualitet er man med på å gå inn i hverdagslige prosessene der mennesker «realize themselves and their worlds» (Kapferer, 1997, s. 180). Sabbaten er sentral i å inkorporere deltakerne inn i en israelittisk diskurs som er med på å farge hvordan de ser verden. Volden eller salven israelittene diskuterer under sabbaten har rent objektivt funnet sted, men det som skjer er en konstruksjon og inkorporering i en måte å fortolke volden eller salven på i et israelittisk lys. Det å tolke volden som en straff fra Gud for å ha vendt sin rygg mot ham, eller å forstå en salve som noe urent eller galt fordi den er av mandler som er bearbeidet, er noe som må læres, og dette læres og konstitueres best gjennom sabbatritualet. Det er her det også blir klart hvorfor Kapferer avviser ritualteori som beskriver hvordan ritualer skaper «rom» som er separate fra virkeligheten, for det er akkurat denne virkeligheten man går inn i. Dette rituelle rommet befinner seg altså i hverdagens virkelighet, men en del elementer fra hverdagen er lagt i ro slik at de ikke virker kaotiske og forstyrrende.

Ritualet er altså ikke en kopi av livets prosesser, men en forstørrelse av dem (Kapferer, 1997, s. 180). Gjennom å høre på og å holde taler lærer israelittene hvordan de skal utføre det å være israelitt i det daglige. Hvordan fortolke nyheter og ting som skjer rundt dem, hvordan tolke matvarer som tilsynelatende kan se bra ut og avvise dem i henhold til israelittiske praksiser. Denne praksisen kaller israelittene «discernment», altså det å kunne bedømme en situasjon godt. Man lærer videre hvordan man skal leve, tenke og utføre det å være israelitt, og «the formation of rites as virtual realities highlights them as a means for entering directly within the habitus and adjusting their parameters» (Kapferer, 2005, s. 49).

Det å skulle utføre det å være israelitt, er noe sabbaten ofte var tilrettelagt for. Det ble satt høyt å kunne snakke med selvsikkerhet om forskjellige temaer og vinne diskusjoner på en overbevisende måte. Amiyah, den yngste jenten på gården, hadde flyttet hit ganske nylig, og var ikke så vant med å skulle ta til orde på sabbatmøter da det var mange flere deltakere ved disse møtene i Port Elizabeth hvor hun flyttet fra.¹⁸ Ved de første health watch-timene hun holdt taler i var hun veldig keitete og usikker, mens hun rundt den tiden jeg forlot Sør-Afrika hadde blitt veldig selvsikker og holdt foredrag som engasjerte og ble satt pris på. Dette var blant annet fordi hun fikk tilbakemeldinger på hvordan hun oppførte seg under talene, da folk sa «Talk louder!», eller Mikayahels favoritt: «Hebrew Israelites never say I don't know!». Hun fikk også mer personlige oppfordringer der folk uttrykte at de visste at hun hadde

¹⁸ Dette vil jeg tro var på grunn av hennes unge alder. Jeg så og ble fortalt om mange som hadde gått fra å være sjenert til å bli svært sikre og velformulerte blant annet på grunn av sabbatmøtene.

kunnskap om det hun snakket om, og at hun ikke trengte å være så sjenert og forsiktig. Denne endringen, å gå fra å være sjenert og forsiktig til å bli mer selvsikker, var en endring svært mange israelitter beskrev at de hadde erfart, og flere tilla det sabbatritualet, og at folk ble tvunget til å snakke høyt i disse klassene.

Sabbatritualet fungerer som det gjør ved å senke og endre hverdagens tempo til et eget tempo, ved å legge i ro mange av hverdagens forstyrrende elementer gjennom den obligatoriske arbeidsstoppen og forbudet mot bruk av TV, radio, stekeovn og flammer. En kombinasjon av dette og klarheten, den mentale roen og den introspektive tenkningen fasten medførte, gjorde at man som ritualdeltaker kunne gå inn i ritualets virtualitet og gjennom dette være med å konstruere seg selv og sitt verdensbilde til noe som lå nærmere det israelittiske.

7 Å gjøre Guds arbeid

Byer ansees både av israelitter, men også av mange andre religiøse bevegelser, for å være kaotiske og spirituelt forurensende (M. A. Vásquez & Knott, 2014, s. 328). Kirker ansees av tilhørerne ofte for å være et avbrekk og en motpol til byene, som ofte omtales i termer som «Sodoma og Gomorra». Som jeg skal komme tilbake til, var dette synet en av grunnene til at en gruppe israelitter har valgt å forlate byen og bosette seg i en liten landsby. Selv om de fleste israelittene i Sør-Afrika bor i byer i dag, deler mange dette synet, og samlingssteder i byene, som statshuset, blir også sett på som fristeder fra den syndige verden utenfor.

Jeg skal i denne delen av avhandlingen diskutere hvordan de sørafrikanske israelittene som en del av et transnasjonalt nettverk er med på å konstruere stedene de bor som manifestasjoner av Guds rike på jordkloden, og hvordan de gjennom dette konstituerer seg selv som israelitter. Dette foregår både gjennom påvirkning utenfra, men også via lokale stedskapende prosesser der de utfører og konstituerer sin identitet gjennom praktisk arbeid. Dette praktiske arbeidet er såkalte livgivende handlinger, og israelittene mener de bokstavelig talt gjør Guds arbeid da de skaper Guds rike på jordkloden.

Å skape sted med fysisk arbeid

Jeg har i tidligere kapitler snakket om hvordan det å være israelitt konstitueres igjennom kroppslige praksiser. Jeg har blant annet vist hvordan matpraksiser var med på å skape folk som israelitter. Jeg har også beskrevet hvordan kroppslige praksiser også er stedskapende praksiser, som blant annet gjennom etableringen av brorskapstreet i Joubert Park. Israelittene ser på arbeidet de utfører i Selepe som å tjene Gud, og som en del av å etablere Guds rike på jorden. Som jeg skal vise avslutningsvis har Selepe en funksjon som et hellig sted, også for israelitter som ikke bor på gården. I dette kapitlet skal jeg derfor diskutere hvordan israelittene på gården gjennom det praktiske arbeidet utfører seg selv som israelitt, men også er med på å omforme stedet til et israelittisk hellig sted og i tillegg oppnår personlige, emosjonelle bånd til gården. Jeg skal også se på hvordan det å forlate byene og dyrke sin egen mat er en form for motstand og dermed konstituerende for individer som tar del i det.

I boken *The New Ship Of Zion* som omhandler israelitter i Israel og Ghana beskriver forfatteren Martina Könighofer det hun kaller «manifestations of the Kingdom of Yah» (Könighofer, 2008, s. 36), altså hvordan steder skapt av israelitter og der de samles er manifestasjoner av Guds rike på jordkloden. Som nevnt mener israelittene at de har re-etablert Guds rike på jordkloden, og i motsetning til kristne som tror på et dødsrike, mener israelittene at himmel og helvete er her på jordkloden. Israelittene er en del av et transnasjonalt nettverk utgjort av disse «manifestasjonene», og som jeg skal vise nå er dette nettverket sentralt i konstitueringen av israelittiske steder i Sør-Afrika.

Som Arturo Escobar (Escobar, 2001, s. 146) påpeker blir sted og identitet konstituert sammen da begge prosessene er praktiske prosesser. Som Edward Casey (1996) argumenterer for, er at arbeid og kroppslige praksiser er med på å konstituere sted, og som Peggy Levitt forklarte skapes sted gjennom praksiser som fyller rom med mening (Levitt, 2013, s. 164). På samme tid er det ikke nok å bare se på lokale prosesser, og som Akhil Gupta og James Ferguson (1997) påpeker, blir kultur i den moderne verden territorialisert gjennom historiske og politiske prosesser (1997 s. 4). Man må altså se på begge skalaene om man skal diskutere stedsskapning, og det er denne diskusjonen jeg skal gjøre her i forbindelse med stedsskapning i Selepe.

Det er altså et dialektisk forhold mellom diskurser, praksiser og krefter utenfra, og personer og steds innvirkning på hvordan disse diskursene og praksisene blir utført på spesifikke steder. Identitet oppstår når forskjeller mellom mennesker blir konstruert, og som jeg vil vise med blant annet Tsuru er det fysiske arbeidet og læringsprosesser med på å konstruere israelittene som annerledes enn naboene i landsbyen.

Etablering av Selepe Restoration Village og framtidssutsikter

I et intervju jeg gjorde med Odayd, en av lederne i Johannesburg, spurte jeg ham også om Selepe Restoration Village og om det er ment som en miniatyrmmodell av Village of Peace i Dimona. Her er et utdrag fra svaret hans, der han blant annet refererer til situasjonen for israelittene i Israel der de har begrensninger på tilgang til land og andre problemer som forhindrer de i å vokse så mye som de ønsker:

Yes, and even a replica, the idea, because of the politics surrounding ... our status in Israel, hopefully we want to make, to create Dimona on a much more larger scale, which gives us, those of us that are in other parts of Eden, Africa, an advantage being citizens that we have access to more land, you know, so, the vision is to create Dimona and make it bigger than what it can be in Israel right now. That's the vision of the father¹⁹, that wherever the kingdom is we can make it as big as possible.

Til tross for at de sørafrikanske israelittene mener at de har en historisk tilknytning til Israel er ønsket om å emigrere dit, i motsetning til hos amerikanske israelitter, lite. Dette har flere årsaker, og som en israelitt påpekte, så bor de allerede i Afrika, og målet deres er derfor ikke å flytte, men å gjøre Afrika om til Guds rike på jorden. Etableringen av Selepe Restoration Village er en imitasjon av noe de tror eksisterer «hjemme» i Israel, de forsøker altså å gjenskape et «forestilt hjemland». Som en del av et transnasjonalt forestilt samfunn er Dimona deres spirituelle senter, det «nye Jerusalem» og et svært hellig sted. Det de prøver med Selepe er på mange måter å gjenskape dette hellige stedet, og som sitatet ovenfor viser, håper de på å gjøre det større enn fredens landsby i Israel. Mange israelitter mener at for å oppnå full frelse og udødelighet er man nødt til å forlate byene og bosette seg på landsbygda. I 2009, på oppfordring fra ledelsen i Israel, hadde israelittene i Johannesburg derfor avgjort at de skulle forlate byen og gå imot migrasjonsstrømmen for å bli bønder i en liten landsby i nordvestprovinsen i Sør-Afrika.

Å forlate byene som en form for motstand

Når de amerikanske israelittene forlot det urbane USA på midten av sekstitallet og bosatte seg i den liberiske jungelen, var de en del av en stor andel ungdommer og unge voksne utgjorde den amerikanske motkulturen som også forlot byene og flyttet ut på landet (Gross, 2009). Både israelittene og andre hippier var drevet av blant annet en idealisering av livet på bygda, og livet til tidligere samfunn, som de første som gikk over fra å være jegere og sankere til å bli landfaste bønder. De mente at i disse samfunnene sto gruppentilstanden mye sterkere og individtankegangen var ikke så framtrædende. Som Ben Ammi hevder i en av sine bøker: Deres bibelske forfedre var ikke folk som baserte seg på «vitenskap og teknologi» – de var

¹⁹ Når han sier «father» henviser han til Ben Ammi, som vanligvis går under navnet «Abba» som betyr far på hebraisk.

rurale bønder. Denne tankegangen var lett å overføre til Sør-Afrika, da byer ansees av mange religiøse der for å være spirituelt forurensende.

Dette synet kombineres også med en ide om at man må dyrke sin egen mat og være selvforsynt for å løsrive seg fra det kapitalistiske samfunnet. Dette finner man også igjen blant svarte kristne i USA, og den kjente Nation of Islam-bevegelsen har også en gård som leverer mat til store deler av deres moskeer og skoler over hele østkysten i USA (McCutcheon, 2013). Dette fokuset på å være selvforsynt og å spise sin egen mat står veldig nært hjertet til israelittene, og interessant nok er det noe man også finner igjen hos sionistiske kirker i Sør-Afrika. Jean Comaroff skriver (1985, s. 206) at hennes informanter som var sionistmedlemmer fortalte om viktigheten av «eating the work of our hands» og av kollektivt arbeid. Målet for israelittene i Selepe var å altså å bli helt selvforsynt, og som Shalav sa: «In a sense, if you can't grow your own food, you're a prisoner».

Som Vinthagen (2005) argumenterer kan det å trekke seg unna maktstrukturer være en form for motstand, noe israelittene har gjort ved å forlate hverdag med lønnet arbeid og det urbane livet og flytte i relativ isolasjon ute på landsbygden. Ikke bare har israelittene trukket seg unna, de forsøker også å skape et alternativt samfunn der ute på landsbygden. Ved å forlate byene understreket også israelittene sin annerledeshet, og Bakiel forklarte hvordan folk «thought that we were crazy» fordi de gikk motstrøms i et land preget av sterk urbanisering.

Selepe Restoration Village

Landsbyen lå i området presten hadde vokst opp i, og hans far og søsken bodde i Selepe. Presten og hans kone Imma Tigva forlot Johannesburg først, for å ta vare på hans syke far. De fikk på den måten muligheten til å tilegne seg et lite landstykke, opprinnelig ment for hans egne lille familie, men presten lot de andre israelittene flytte etter for å bruke landet for å etablere Selepe Restoration Village. Penger ble lånt, blant annet en større sum fra ledelsen i Israel, og Tsuru og Mikayahel var de første to som flyttet til Selepe for å begynne å bearbeide jorden og bygge det første huset på gården. De bodde der alene det første året, og etter en konflikt blant israelittene i Johannesburg som førte til at de ble kastet ut av det som den gang utgjorde statshuset, bestemte flere av israelittene i Johannesburg seg for at det var på tide at de også flyttet etter.

Under feltarbeidet mitt var Selepe Restoration Village et lite, men blomstrende samfunn. På gården bodde det under mitt opphold rundt 15 til 18 mennesker til enhver tid. Det var to familier med seks barn til sammen, et gift par og et forlovet par uten barn og fire enslige menn. Mikayahel beskrev de første årene i Selepe som en fin tid, men for andre var overgangen fra byen hardere. Det første barnet ble som nevnt født på gården høsten 2013, en symbolsterk hendelse i seg selv. Bakiel forklarte blant annet hvordan det regnet veldig mye den første stunden de bodde der, og hvordan de var veldig fattige og stort sett uten mat. Han refererte til hvordan dette bar likhet til slitet de amerikanske israelittene måtte gå gjennom i Israel, der de ifølge historien også ankom midt i regntiden. Bakiel fortalte også hvordan det på grunn av regnet vokste opp enorme mengder spiselig sopp, som gjorde livet en del lettere for israelittene. Han beskrev denne tiden som «almost prophetic».

Selve landsbyen er inndelt i rundt 30 tomter som består av hus og åkrer. På en av disse tomtene bor israelittene. Resten av landsbyen er bebodd av sørafrikanere som i all hovedsak er født og oppvokst på området, og som ikke har noen tilknytning til israelittene utover vanlig naboskap. De fleste naboene er altså ikke israelitter, men bønder som holder kyr, er pensjonister eller pendler til andre landsbyer eller den nærmeste byen for arbeid. Forholdet til landsbyen for øvrig var noe lunkent, da landsbyhøvdingen mente de hadde sneket seg inn under påskudd av å være prestens familie. Det var derfor påfallende lite sosial omgang med de øvrige innbyggerne, med unntak for de aller nærmeste husene der det foregikk litt byttehandel av mat med to familier og Shalav hadde systue der han fikset hull i bukser og lignende for noen naboer. I snitt kunne det fort gå en uke uten noe kontakt utover å hilse på folk når man gikk forbi.

Tomten gården ligger på er midt i en liten gate i landsbyen, og er ikke særlig mye større enn en fotballbane. Tomten inneholder et hovedhus som er bygd i den lokale stilen med murstein og et metalltak. Området inneholder også en såkalt eko-dom, et hus som er utviklet av den amerikansk-iranske arkitekten Nader Khalili, med det for øye at den skal være lett og billig å bygge for hvem som helst. Disse husene er laget med sand og plastslanger som fylles opp, derfor omtaltes de ofte som «earth buildings». På tidspunktet jeg forlot Selepe i juni 2013 var de i gang med å bygge enda en eko-dom.

Hovedhuset var delt inn i tre separate deler med pledd som henger fra taket. Kvinnene og barna sov på den ene siden, og det var kjøkken og spiseområde i midten, som også ble brukt til å se på TV eller for å samles sosialt eller til møter. På den andre siden av huset holdt

mennene til. Der var det to køyesenger og en enkeltseng. Ved siden av sengen var det store stabler med bøker om veganisme, helse, politikk, ordbøker og bøker skrevet av Ben Ammi og andre israelitter. Utenfor huset var det et område der folk satt for å spise middag, vaske klær eller bare for å henge ut. Dette var også plassen de samlet seg for å be om morgenen.

Jord-domen strakk seg over to etasjer, med det gifte paret i andre etasjen, og et kjøkken og en liten sojamelk- og tofu-fabrikk i første etasje. Det var også en vanntank på toppen av bygningen som formidlet vann til flere kraner på tomten, inkludert den lille økologiske eller «veganiske» åkeren som israelittene foretrakk å kalle den.

Den uferdige domen ble blant annet brukt i forbindelse med fødselen, men var også planlagt til bruk som bolig. Som nevnt innledningsvis var det store planer om å bygge flere hus slik at flere israelitter kunne bosette seg der ute, men siden det var begrenset tilgang på både penger og mat var dette en utfordring å få til.

Arbeidet på gården var delt inn i forskjellige ansvarsfelter. En hadde hovedansvaret for åkeren, en hadde ansvar for elektronikk, en hadde ansvar for bygging og arkitektur, og en hadde ansvar for sabbatundervisningen. Kvinnene hadde ansvar for matlaging og barnepass, og presten hadde en slags lederrolle og tok også på seg å gi undervisning i bibelen og lignende.

Daglige aktiviteter som jeg deltok i ved mitt opphold på gården var grønnsaksdyrking, innsanking av ved, bygging av dom og forefallende vedlikeholdsarbeid på gården. Kjønnssdelingen på gården var sterk, og dette var arbeid i all hovedsak mennene på gården tok seg av. Kvinnene hadde ansvar for å vaske klærne til barna og lage mat til alle på gården. Hver fredags ettermiddag til lørdags ettermiddag ble det feiret sabbat, noe som medførte at alt arbeid stoppet opp og fokus gikk over på religiøse aktiviteter.

Bio-vegansk landbruk

Nå og da trengte Tsuru hjelp på åkeren, og denne dagen ba han meg om hjelp til å «mulche»; å spre blader og plantemateriale som vi hadde samlet inn fra skogbunnen i nærheten, over åker-radene der vi skulle gjenplante spinat og noen andre planter han hadde spiret i små isoporesker. Vi hadde dagen i forveien kjørt et stykke ut i skogen til et sted der de mente det ville være et bra lag med blader og planterester vi kunne rake opp og samle inn. Vi raket

sammen store hauger som vi la på et stort nett, som vi deretter bar bort til bilen og tømte i tilhengeren.

Tilhengeren hadde blitt tømt ved åkeren, og vi hadde bladene og plantematerialet i en trillebår, og gikk rolig langs åkerrekkene mens vi dekte rekkene med materialet. Jeg spurte han hvorfor vi gjorde det, og han viste til hvordan det hadde sett ut i skogen, og hvordan ting vokste der, og sa at det var fordi plantematerialet på bakken på skogen dekket bakken slik at den ble beskyttet fra den ekstreme varmen i Selepe. Dette gjorde at vannet ble værende i jorden, og laget de rette forholdene for plantene, og på sikt oppstår det mikrober og jorden får et uttrykk som man tolker som fruktbart. Tsuru sa at jorden ble «komfortabel», i motsetning til de upreparerte radene som var harde og lite samarbeidsvillige, så når jorden ble preparert og «komfortabel» ble den myk og fruktbar. Han påpekte at når jorden ble slik; «Then the plants will be happy, they will give you best results».

Tsuru fortalte videre hvordan de basert på teknikkene de hadde lært ikke pløyde jorden, men heller hadde på plantemateriale, steinstøv, kull og så har vann på dette noen dager. Da går jorden fra å være hard og vanskelig å grave i, til å bli myk og fruktbar. Tsuru sa: «We are learning the natural way of the soil, and harmonize with that». Han utdypet videre hvordan man pløyde for å fjerne ugress i konvensjonelt jordbruk, men i bio-vegansk jordbruk gjorde de ikke. Dette fordi de ikke ville forstyrre jordens naturlige prosesser. Tsuru forklarte:

Soil is a living organism, soil can understand situations, and soil, with its own intelligence, that is calibrated by the creator, it must protect itself from danger, so weeds is a protection for the soil from the extreme sun.

Dette tok de hensyn til, og Tsuru fortalte at ugress har mye av de samme funksjonene som «mulch» har, derfor fjernet de ikke ugresset når de fant det, de bare dro det opp av jorden, men lot det bli liggende.

Israelittene utfører en jordbruksform de kaller bio-vegansk. Den er utviklet av «landbruksministeren» i *fredens landsby* i Israel og ordet spiller på biodynamisk landbruk og på det veganske kostholdet israelitter har. Teknikken er basert på biodynamisk og permakulturelt landbruk, med bruk av naturlig næring og mineraler, og uten sprøytemidler, benmel, kumøkk og andre animalske produkter.²⁰

²⁰ Denne informasjonen fikk jeg av Bakiel.

Bakiel reiste til Israel og tok et kurs hos israelittene der han lærte de forskjellige teknikkene. Når han kom hjem fortsatte han sine studier via internett, der han utvidet sin kunnskap om lignende teknikker som de han hadde lært i Israel. Han lærte så opp de andre israelittene på gården, og har hele veien oppdatert sin kunnskap, blant annet gjennom å laste ned forskjellige videoer fra internett som han så viste til de andre på gården. Det å jobbe på åkeren var ettertraktet blant israelittene, og da Tsuru var vokst opp på landet, og hadde noe kunnskap fra før av, falt det naturlig at han fikk hovedansvaret for åkeren. Selv om han var vokst opp på landet hadde han lært det aller meste etter ankomst på gården i Selepe. Han lærte seg deretter de bio-veganske metodene etter å ha fått undervisning på åkeren fra Bakiel og sett på videoene Bakiel viste på laptopen sin. I all hovedsak ble alt de brukte av materiale de preparerte jorden med og næring de ga til plantene hentet fra nærområdet.

Den praktiske kunnskapen rundt preparering av jord jeg beskrev ovenfor var altså lært gjennom kunnskap Bakiel tilegnet seg på et foredrag, og videre via undersøkelser han gjorde på internett, før de så utførte det de hadde lært på jorden i Selepe og så at det fikk de resultater de hadde blitt forespeilet, ved at jorden ble myk og fruktbar. Denne kunnskapen oppsto gjennom samhandling med miljøet. De gikk rundt i skogen og lette etter områder med mye blader og annet de kunne bruke, for å deretter legge det utover jorden. Senere kjente de på jorden og oppdaget at den hadde fått det uttrykket de var blitt lovet. De observerte deretter plantene når de vokste til, og de så at de vokste seg større og sterkere enn de hadde gjort ved tidligere forsøk.

Tsuru beskrev selv Selepe som en skole, og forklarte hvordan de hadde kommet fra byene med liten til ingen kunnskap om dyrking. Med henvisning til seg selv forklarte han hvordan det lille han kunne var noe han ikke hadde praktisert på svært mange år. Han forklarte hvordan israelittene så på seg selv som Guds folk, og hvordan de er en kultur med fokus på liv og helse, og sa at grønnsakene man får kjøpt i byen ikke nødvendigvis er sunne, da de er dyrket for profitt, så om man skal oppnå den helhetlige helsen israelittene er ute etter, må man dyrke sin egen mat.

Tsuru gikk over til å påpeke hvordan den lille åkerflekken ikke bare var en matkilde for dem, i motsetning til for andre som dyrker mat, men startpunktet for den nye kulturen de har skapt, og hvordan deres fellesskap er i konstant utvikling «into higher realms of excellence in culture». Tsuru omtalte videre åkerflekken som deres laboratorium der de lærte seg nye ting, som de senere skal overføre til større landområder når de får tilgang til disse, og han sa at han

ønsket å lære de lokale innbyggerne hvordan de skal drive et bærekraftig landbruk. Motivasjonen Tsuris hadde for å lære seg å dyrke grønnsaker handlet altså både om å dyrke mat slik at de kan spise på gården, men også om det at de anså økologiske grønnsaker for å være sunnere, og ikke minst så var han ideologisk og spirituelt motivert da de skulle videreutvikle det de anså for å være oppstigningskulturen, og det at de skulle gå foran som et forbilde for andre mennesker og lære de å leve på en måte israelittene anså for å være riktigere.

Dette setter jeg i sammenheng med den overordnede ideologien til israelittene. Israelittene omtalte gården og åkeren som startpunktet for overtakelsen av jordkloden når vestens hegemoni bryter sammen. Som Shalav påpekte, så anså han folk som ikke dyrket sin egen mat som fanger. Gjennom å dyrke grønnsaker på den riktige måten løsriver israelittene seg fra det vestlige hegemoniet og fangenskapet som mentale slaver, eller passive arbeidere, og ikke minst de økonomiske lenkene, da de ikke trenger å kjøpe sin egen mat. Med grønnsaksdyrkingen og bearbeidingen i jorden innskriver de altså stedet med sine egne håp og drømmer og israelittisk ideologi, så man kan se på den kroppslige praksisen grønnsaksdyrking er som en stedskeeperprosess – der de gjør stedet om til et hellig sted for israelittene.

Husbygging



Shalav foran den første domen de bygde etter at reparasjonen var fullført.

Mot slutten av oppholdet mitt fikk en av israelittene plutselig en telefon fra lederen for israelittene i Sør-Afrika. Han var den Israelske ledelsens nærmeste kontakt, og all informasjon gikk via ham. Han ga beskjed om at det viktigste målet nå var å bygge flest mulig hus, da det ville legge til rette for at flere kunne flytte ut på landet. Sitreyah, En av kvinnene på gården var også gravid, og hadde ytret et ønske om å føde barnet sitt i en dom. Arbeidet med å samle inn penger til utstyret som trengtes for å bygge enda en dom ble satt i gang, og en «venn av Kongedømmet» stilte opp med det meste av pengene. Det ble bestilt inn varer fra en butikk i nærmeste by, og når varene ankom en ukes tid senere gikk de i gang med arbeidet.

Det første israelittene gjorde var å grave en ring på rundt 5–6 meter i diameter, der dybden gikk fra rundt en halv meter til rundt 250 centimeter. Dette ble gjort for å stabilisere

bygningen, og dybden var kortest der inngangen til domen skulle være. Ringen ble først tegnet opp ved hjelp av en på forhånd oppmålt tråd og en pinne som ble satt ned i midten av det som skulle bli ringen, før Shalav festet en til pinne i tråden og gikk i ring rundt og tegnet den opp. Deretter ble det merket opp i jorden hvor det skulle graves, og gravingen påbegynte. Jorden som ble gravd opp ble så brukt for å fylle opp slangene som ble lagt nede i hullet. Det ble lagt fire slanger ned i jorden før de begynte å stikke opp av bakken. Etter å ha plassert de første slangene som utgjør grunnmuren er det bare å måle opp slanger og legge de i ring, med åpning der døren skal være. Når man nærmer seg toppen legger man slangene nærmere og nærmere kanten av den forrige slangen, slik at hullet på toppen blir mindre og mindre, før man tetter det igjen slik jeg har beskrevet tidligere.

Jeg deltok ikke i fullføringen av denne domen, men under oppholdet mitt i Selepe måtte taket på den ene domen repareres. På taket står det en stor vanntank, og denne hadde blitt fylt opp for tidlig etter byggingen, noe som hadde ført til at taket hadde rast delvis sammen. Jeg deltok i repareringsarbeidet, der vi først måtte tømme vanntanken og legge den på bakken før vi demonterte taket sakte, men sikkert og tømte slangene for jord til vi var kommet helt ned til punktet hvor skaden hadde skjedd. Deretter var det bare å reversere prosessen og tette taket og plassere vanntanken tilbake, et arbeid som tok fire–fem dager.

Ideen om å bygge domen, eller jordbygningen som de vekslet på å kalle den, hadde opprinnelig kommet fra en isrealitt bosatt i Johannesburg. Han hadde lest om disse bygningene et sted, og fortalt Shalav om hvordan de var billige og enkle å bygge, og at man kunne finne instruksjoner på internett. Nader Khalili, mannen som opprinnelig utviklet bygningene kommer fra Iran, der lignende bygninger har blitt bygd i mange generasjoner.²¹ Shalav argumenterte også for å bygge dem med at de har såkalt termisk masse, som gjør at bygningen holder seg kjølig om dagen og varm om natten. Shalav hadde altså hatt kjennskap til disse bygningene, og når behovet for flere bygninger kom i Selepe, og de ikke hadde råd til å leie inn arbeidskraft slik de hadde gjort for å bygge hovedhuset, undersøkte de muligheten for å bygge slike hus selv. Kunnskapen om å bygge slike domer er lett tilgjengelig på internett, og isrealittene benyttet seg av instruksjonshefter og videoer de fant der, kombinert med improvisasjon da de ikke hadde alle de riktige redskapene og lignende.

²¹ Jeg har selv sett lignende bygninger som var flere hundre år gamle i Kashan, Iran.

Når jeg spurte Shalav om fordeler med å bygge slike jordhus kom han blant annet med argumentene jeg har nevnt ovenfor, men han påpekte også hvordan det å bygge slike hus var naturlig, da man brukte mye av det man fant rundt dem, som jord. Her fremholdt han også hvordan mennesket kommer fra jorden og at de dyrker mat av jorden. Videre argumenterte han for at det å kunne bygge hus på egen hånd var en del av frigjøringsideologien til israelittene, der de søker seg bort fra det kapitalistiske systemet, som inkluderer det å låne penger i banken for å bygge hus, og påpekte hvordan moderne slaveri og undertrykking ofte fikk et økonomisk uttrykk, som for eksempel det å leve i gjeld til en bank for resten av livet. Shalav fortalte også om drømmene og ambisjonene hans i tilknytning til jordhusene, og fortalte hvordan veldig mange sørafrikanere fortsatt bort i skur i vente på at myndighetene skal bygge hus til dem. Han forklarte hvordan han, i likhet med Tsuru ville lære bort teknikkene han hadde lært til folk, slik at de kunne ta kontroll over sine egne liv.

Transnasjonale diskursers lokale uttrykk

Som nevnt, så sto fokuset på praktiske gjøremål sentralt i israelittenes syn på frelse. I forbindelse med dette praktiske arbeidet har israelittene basert seg på instruksjoner og kunnskap fra blant annet israelittene i Israel. Jeg skal derfor diskutere forskjellen på teoretisk og praktisk kunnskap, og beskrive hvordan dette er viktig for israelittenes transformasjon.

James Scott skiller mellom to typer kunnskap: teoretisk og praktisk kunnskap. Eller metis-basert kunnskap eller techne-basert kunnskap (Scott, 1998, s. 311-314). Techne-basert kunnskap er den teoretiske kunnskapen, og Scott skriver hvordan man kan beskrive hvordan man sykler, men å lese dette vil ikke kunne lære leseren å sykle, det er noe som gjøres gjennom praksis. Det er ved praktisk prøving og feiling av metis-kunnskapen at den praktiske kunnskapen utvikles.

I sin beskrivelse av praktisk og teoretisk kunnskap forklarer Scott blant annet hvordan man i teoretisk kunnskap kan ha tommelfingerregler, men i den praktiske kunnskapen vet man akkurat når man skal benytte seg av disse tommelfingerreglene. En sammenligning Scott gjør er mellom grammatikk og faktisk tale, og forklarer hvordan techne, eller teoretisk kunnskap ligger nærmest grammatikk, mens metis, eller praktisk, lokal kunnskap ligger nærmere hvordan man faktisk prater. Her konkluderer Scott til slutt med den lokale, praktiske kunnskapen som skal til for å bli en suksessfull bonde mest sannsynlig vil komme til en

gjennom daglig praksis, og påpeker videre at som ved å lære språk, så omhandler det mye mer enn å kun lære grammatikken. Både grønnsaksdyrkingen og husbyggingen baserte seg på israelittiske diskurser. Dyrketeknikkene var rent spesifikt basert på kunnskap utviklet i Israel, og senere overført til Bakiel som lærte det bort til de andre i Selepe, mens husbyggingen omhandler fortolkning av israelittisk ideologi, og tilpasning til sørafrikanske forhold. De ble deretter utført i Selepe og raskt tilpasset nye forhold.

Det er altså igjennom israelittenes samhandling med miljøet de bor og lever i, at den teoretiske kunnskapen de henter fra internett og andre kilder, konverteres og blir til praktisk, lokal kunnskap. Tsuru hadde tilegnet seg den praktiske kunnskapen igjennom praktisk arbeid etter å ha sett på videoer og blitt fortalt av Bakiel hvordan han skulle gjøre ting. Det var ikke bare gjennom imitasjon han hadde tilegnet seg denne kunnskapen, det var gjennom et forhold der han var innsvøpt i miljøet, og over tid lærte seg plantene, jorden og klimaet å kjenne. Tsuru var en novise når han ankom Selepe, og det var ikke bare mennesker, tekst og videoer som lærte han opp, det var også miljøet selv. Det er ikke bare mennesker som kan vise hverandre tegn (Ingold, 2000, s. 22) som hjalp Tsuru til å tilegne seg større persepsjonell dybde i forbindelse med åkerflekken han jobbet med, det var også gjennom observasjon av miljøet. Slike tegn kom i form av at planter ble slappe ved lite vann eller ved for sterk sol, og Tsuru forsto at for eksempel gulrøttene måtte beskyttes fra sollyset. Dette hadde han også innsett etter å ha plantet gulrøtter nærme et tre som ga skygge, da de gulrøttene som sto i skyggen klarte seg mye bedre enn de som sto mye i direkte sollys. Det er gjennom å lære seg å se disse tegnene, og å vite hvordan og når man skal handle i forhold til dem, at Tsuru får en bred metis-kunnskap og blir en god bonde.

Ved å utføre israelittiske praksiser, slik som grønnsaksdyrkingen, er de med på å tilegne og kroppsliggjøre lokal kunnskap om grønnsaksdyrking, værforhold, hvordan sanden oppfører seg i forhold til vannet, når man bør dyrke gulrøtter for best resultat og så videre. Som jeg har vist knyttes det også sterke bånd med jorden gjennom dette arbeidet, da de blir kjent med jorden på mange vis. For å konkludere kan man si at disse praksisene både er med på å transformere menneskene gjennom kunnskapsproduksjon, men det medfører også en transformasjon av området til et sted fylt av symbolikk som er viktig for israelittene, og og hvor israelittene og landet sammen går gjennom en tilblivelse.

Som jeg har vist så kan man si at israelittene er en del av et transnasjonalt nettverk som legger sterke føringer på hvilke praksiser som utøves, og stedskonstruksjonen i Selepe og den med

følgende konstitueringen av identitet er altså verken lokal eller global – den er begge deler. Det er ikke bare «væren i verden» akkurat her og nå, eller strukturer og diskurser utenfra som styrer hvordan israelittene lever i området de bor i (Escobar, 2001, s. 151). Kunnskapsproduksjonen, og hva de tenker om jobben de gjør og hvordan de utfører arbeidet viser hvordan en israelittisk diskurs legger føringer for hvordan man tenker og handler. Den bio-veganske grønnsaksdyrkingen er en israelittisk landbruksdiskurs og måten Shalav tenker om husbygging er farget av diskurser og krefter utenfra. Kurset Bakiel tok i Israel og andre elementer fra det israelittiske nettverket de tilhører (og selvfølgelig andre lokale og globale prosesser), har innvirkning på hvordan israelittene skaper sted. Et eksempel er hvordan deres bruk av skogen og hvordan de finner fram i den har blitt farget av undervisningen de har fått i jordbruksformen de benytter seg av og praksiser rundt husbyggingen. De vet godt hvor man finner den beste leira, hvordan man kan lete seg fram til spesifikke typer sand som kan brukes i husbyggingen og hvilke trær som gir den beste «mulchen», og hvor man finner disse trærne, men de ville ikke lett etter «mulch» og blitt kjent med skogen igjennom letingen hadde det ikke vært for israelittiske jordbruksdiskurser. Det nære forholdet israelittene fikk til landområdet i Selepe oppsto altså gjennom lokale, kroppslige praksiser som hele veien var influert av diskurser utenfra.

På samme tid er det levde forholdet til sted, som Keith Basso skriver, svært sentralt i menneskers opplevelse av seg selv. Som Basso forklarer, med henvisning til Martin Heidegger, er det når mennesker, i korte og av og til lengre øyeblikk, blir klar over sin rolle i stedet de er en del av at identitet konstitueres sammen med sted. Som han skriver så er det når folk «pause to actively sense them – that their relationship to geographical space are most richely lived and surely felt», og videre skriver han (Basso, 1996, s. 54-55)

Persons thus involved may also dwell on aspects of themselves, on sides and corners of their own evolving identities. For the self-conscious experience of place is inevitably a product and expression of the self whose experience it is, and therefore, unavoidably, the nature of that experience (its intentional thrust, its substantive content, its affective tones and colorings) is shaped at every turn by the personal and social biography of the ones who sustain it

Som jeg skrev i introduksjonen blir rom til sted gjennom kroppslige handlinger. Israelittene i Selepe er en del av det transnasjonale nettverket som manifestasjonene av Guds rike på jordkloden utgjør. De har i den forstand etablert et hellig sted gjennom praktisk arbeid, og

gjennom dette konstituert seg selv som isrealittiske subjekter. Som jeg har vist har dette fått et spesifikt lokalt uttrykk som er forskjellig fra de andre manifestasjonene, men prosessen har hele veien vært påvirket av disse utenomliggende diskursene og kreftene som har vært med på å forme isrealittenes praktiske arbeid. På samme tid er det som Basso skriver slik at de forskjellige individenes opplevelse av stedet, refleksjon over det, og videre at deres drømmer og tanker rundt stedet former og formes av deres samhandling med stedet og er med på å konstituere deres identitet.

Å bygge hus er en form for motstand

For Shalav handlet husbyggingen i stor grad om frigjøring. Han sammenlignet som nevnt det å ikke kunne dyrke sin egen mat med å være i fengsel, og dette var en assosiasjon han også gjorde til husbygging. Han sammenlignet huslån med økonomisk undertrykking og apartheid-regimet som hadde vært tidligere i Sør-Afrika, og sa blant annet dette:

What happened to the people, what the people experienced, and what they are experiencing now, because it has not changed, from what it was, it just changed the name, and it feels a little bit different, because you are no longer getting battons people beating you with battons. But it's an economical prison, because we talked about earlier, people living in houses, bond houses, you pay for this thing the whole life and you never get to own this thing, that's a prison! You know, you are a captive, so, except that you that, you remain there and you feel «that's life»

Jeg påpekte at disse ideene hadde et revolusjonært preg, og han svarte:

Yeah, definitely, its radical and its revolutionary, but if you have to apply, its application more than just talking «ay revolution» you know there's always that rhetoric, but there nothing that you can show... Once a person begins to make their own house, grow their own food, make their own clothing, that's a revolution

Det Shalav sier her er veldig sentralt i isrealittenes verdensbilde. Kritikken fra isrealittene mot mange religioner og politiske bevegelser er at folk bare snakker, men ikke handler. Som de sa, så var andre religioner opptatt av å be, mens de selv var opptatt av å handle, og at det var slik man oppnådde frelse. Det praktiske i husbyggingen og grønnsaksdyrkingen var også identifiseringshandlinger, handlinger der isrealittene forsøker å gjøre seg selv til isrealitter. Ved å forlate byene og gjennomføringen av det praktiske arbeidet er de med på å utføre

motstand, noe som er konstituerende for israelittenes subjektivitet (Gupta & Ferguson, 1997, s. 18-19). Gupta og Ferguson argumenterer for at motstand som opplevelse er konstituerende for subjekter, og viser til Michel Foucault som har sagt at «an experience is something you come out of changed»(M. Foucault & Trombadori 1991, s. 27 i Gupta & Ferguson, 1997, s. 19) Å utføre motstand og opplevelsen av dette er med på å forme *selvkunnskapen* til subjektet som utfører det, og det å forlate byene, og å utføre det arbeidet de utfører på gården er en form for motstand, da de forsøker å trekke seg unna det kapitalistiske samfunnet rundt dem og leve uavhengig av det. Denne motstanden er med på å bekrefte israelittenes identitet som noe annet enn andre sørafrikanere (Gupta & Ferguson, 1997, s. 19). For å utdype poenget sitt siterer Gupta og Ferguson Foucault som skriver at motstand (Foucault, 1978, s. 96 i Gupta & Ferguson, 1997, s. 20):

produce cleavages in a society that shift about, fracturing unities and effecting regroupings, furrowing across individuals themselves, cutting them up and remolding them, marking off irreducible regions in them, in their bodies and minds. Just as the network of power relations ends by forming a dense web that passes through apparatuses and institutions, without being exactly localized in them, so too the swarm of points of resistance traverses social stratifications and individual unities

Både å flytte ut på landet, men gjennomgående i israelittenes livsførsel ser man handlinger man kan tolke som motstand som må ha vært konstituerende for subjektene. Som Malekh, og flere andre israelitter som avbrøt skolegangen når de møtte israelittene, da de opplevde at denne kunnskapen ble overflødig. Her gikk de imot samfunnets normer, og som Foucault skriver kan denne motstanden ha stor transformative effekt på subjektene som utfører den.

Avslutning: Shavoutfeiring i Selepe

Mot slutten av oppholdet mitt feiret israelittene shavout, en høsttakkefest der de feirer det Gud har gitt de av avlinger i Selepe. Her kom det tydelig fram hvordan land og jord er en rotmetafor (Ortner, 1973) for israelittene. Folk ankom gården fra Johannesburg og hele Gauteng-distriktet ikledd i sine fineste drakter. Bukser og skjorter hadde stort sett samme farger, for eksempel lilla bukser og lilla skjorter dantert med gull, og flere av familiene hadde helt like drakter som gjorde at alle lett kunne se at de var en familie. De nyankomne ble møtt av de som bodde på gården, og de hilste på sitt sedvanlige vis; kvinnene neiet og ga en klem,

og mennene hilser med å bukke først og så bevege hodene fram og tilbake på hverandres skuldre før de gir hverandre en klem og høflighetsfrasene ble utvekslet på hebraisk «mashlum ka?» Hvordan går det? Ble spurt og svaret kom i form av «mitsuja» som betyr jeg har det bra.

Mikayahel danderte grønnsakene i kurven som senere skulle brukes til ritualet. De hadde spart noen squasher fra innhøstingen som strengt talt var for gamle til å bli spist nå. De hadde også vært å henta spinat og gulerøtter fra åkeren litt tidligere på dagen, så gulerøttene var fortsatt fulle av sand de de lå i kurven. Mens han gjorde grønnsakene klar kom en av damene bort og spurte hvilke grønnsaker han hadde der, og han forklarte og avsluttet med «thats life» med henvisning til plantene som lå i kurven.

Hodiel, dagens konferansier er ikledd en Grønn bukse og vest, og en lilla og hvit tskjorte med motivet «New world passover 2013 Dimona, Israel» med hvit og lilla kippa på hodet som så ut til å være laget spesielt for å gå ilag med tskjorta. Hodiel ønsket folk velkommen og holdt en tale der han forklarte bakgrunnen for feiringen, og kom raskt inn på hvorfor de hadde flyttet ut på landet. Han snakket blant annet om fremmedgjøringen han mente folk opplevde når man bor i byer. Han snakket om hvordan folk ikke hilser på hverandre i byer, og det andre er hvordan det er viktig for Israelittene å bo samlet, da folk da bor nærmere kilden, eller kraften som driver dem.

Deretter kom han inn på nasjonalisering. Han viste til sin egen interesse i å lese i de forskjellige leksikonene og ordbøkene han har, og spiller på ordet «maleem», som han hevder betyr nasjonalisering på hebraisk, og Julius Malema, en tidligere ANC politiker, som ble kastet ut av partiet i 2012 etter flere kontroverser, der de viktigste var at han gikk inn for å nasjonalisere Sør-Afrikanske landområder etter et besøk hos Mugabe i Zimbabwe, og at han ble dømt for «hate speech» i 2010. Hodiel sa blant annet dette med henvisning til Malema:

it's his priority to do talking, because he can't do nothing, his portion is to talk, and then us, we are here to manifest. Not ask for the land, and talk about nationalization, but take! So, this is the first step. We are here to dance in the land that we have what? (folk ropte Taken²²!) This land was not given unto us, no one would ever give you a land that he has stolen from you....so saints, we are here in this land, because when the land gives unto you, or produces for you a harvest, then you must give back a response (thats right) You must give back thanks and praises.»

²² Her viste han til at de hadde «tatt» landet tilbake fra hvite landeiere, ikke til konflikten med landsbyhøvdingen.

Bakgrunnen for at Hodiell kom med disse uttalelsene nå var det en stor, landsdekkende debatt om landreformer som hadde vært i media i tiden før shavout-feiringen. Alle israelittene jeg diskuterte dette med uttalte seg støttende til landreformene, og Bakiel viste meg en dokumentar som forklarte at det meste av dyrkbar jord fortsatt var eid av den hvite minoriteten i Sør-Afrika. Som jeg viste i kapittel to har landreformer alltid vært et viktig tema i sørafrikansk religion og politikk, og israelittene i Selepe så seg selv som en sentral del i denne debatten.

Shavout-feiringen var også beskrivende for hvordan israelittene hele veien approprierer og reproducerer den israelittiske diskursen. Som jeg har vist tidligere i avhandlingen tror de at Gud skapte mennesket «from the dust of the earth» og at de derfor bare må spise ting som vokser opp av jorden. De har deretter også dratt «tilbake» til denne jorden for å livnære og leve slik de mener mennesket opprinnelig var skapt for. Inn i denne mytologien har de også inkorporert en nasjonalistisk ide om å omfordele landområder mer rettferdig i Sør-Afrika. De amerikanske israelittene startet ut som en tilbake-til-Afrika-bevegelse, og israelittene i Sør-Afrika har fortolket denne ideen inn i et sørafrikansk bilde. På samme vis som de amerikanske israelittene har returnert til et idealisert Afrika har de sørafrikanske israelittene også gjort dette, både som en nasjonalistisk bevegelse, men også gjennom å dra «tilbake» til en gylden tid.

Litteraturliste

- Altglas, Véronique. (2010). Introduction. I Véronique Altglas (Red.), *Religion and globalization : critical concepts in social studies*. New York: Routledge.
- Ammi, Ben. (1990). *God, the Black man and truth* (2nd rev. utg.). Washington, D.C.: Communicators Press.
- Ammi, Ben. (2005). *The resurrection : from judgment to post judgment*. Washington, DC: Communicators Press.
- Anderson, Benedict R. O'G. (1983). *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Baer, Hans A., & Singer, Merrill. (1992). *African-American religion in the twentieth century : varieties of protest and accommodation* (1st utg.). Knoxville: University of Tennessee Press.
- Bangstad, Sindre, Eriksen, Thomas Hylland, Comaroff, John L., & Comaroff, Jean. (2012). 'Anthropologists Are Talking': About Anthropology and Post-Apartheid South Africa. *Ethnos*, 77(1), 115-136. doi: 10.1080/00141844.2011.590218
- Barth, Fredrik. (1999). Comparative methodologies in the analysis of anthropological data. I John Richard Bowen & Roger Dale Petersen (Red.), *Critical comparisons in politics and culture* (s. ix, 266 p.). Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press.
- Basso, Keith H. (1996). Wisdoms Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape. I Steven. Feld & Keith H. Basso (Red.), *Senses of Place*: School of American Research Press.
- Bauman, Zygmunt. (2001). Identity in the globalising world. *Social Anthropology*, 9(02), 121-129. doi:doi:10.1017/S096402820100009X
- Belasco, W. (2008). *Food: The Key Concepts*. New York: Bloomsbury Academic.
- Bleiker, Roland. (2003). Discourse and Human Agency. *Cont Pol Theory*, 2(1), 25-47.
- Bowie, Fiona. (2006). *The anthropology of religion : an introduction* (2nd utg.). Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub.
- Caplan, Patricia. (1997). *Food, health, and identity*. London ; New York: Routledge.
- Casey, Edward S. (1996). How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. I Steven. Feld & Keith H. Basso (Red.), *Senses of Place*: School of American Research Press.
- Caute, David. (1970). *Fanon*. Oslo: H. Aschehoug & Co (W. Nygaard).
- Chidester, David. (1992). *Religions of South Africa*. London ; New York: Routledge.
- Chireau, Yvonne Patricia. (2000). Black Culture and Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism, 1790-1930, an Overview. I Yvonne Patricia Chireau & Nathaniel Deutsch (Red.), *Black Zion : African American religious encounters with Judaism* (s. xii, 241 p.). New York: Oxford University Press.
- Chireau, Yvonne Patricia, & Deutsch, Nathaniel. (2000). *Black Zion : African American religious encounters with Judaism*. New York: Oxford University Press.
- Cohn, Norman. (1970). *The pursuit of the millennium : revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages* (Rev. and expanded utg.). New York: Oxford University Press.

- Comaroff, Jean. (1985). *Body of power, spirit of resistance : the culture and history of a South African people*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cress, Christine M. (2013). *Learning through serving : a student guidebook for service-learning and civic engagement across academic disciplines and cultural communities* (Second edition. utg.). Sterling, Va.: Stylus Pub.
- Dawson, Lorne L. (2006). *Comprehending cults : the sociology of new religious movements* (2nd utg.). Don Mills, Ont. ; New York: Oxford University Press.
- DeLanda, Manuel. (2006). *A new philosophy of society : assemblage theory and social complexity*. London ; New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles, Parnet, Claire, & Deleuze, Gilles. (2002). *Dialogues II* (2nd utg.). New York: Columbia University Press.
- Dugan, Kathleen M. (1995). Fasting For Life: The Place of Fasting in the Christian Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, LXIII(3), 539-548. doi: 10.1093/jaarel/LXIII.3.539
- Eriksen, Thomas Hylland. (1996). *Kampen om fortiden : et essay om myter, identitet og politikk*. Oslo: Aschehoug.
- Escobar, Arturo. (2001). Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*, 20(2), 139-174. doi: [http://dx.doi.org/10.1016/S0962-6298\(00\)00064-0](http://dx.doi.org/10.1016/S0962-6298(00)00064-0)
- Fanon, Frantz. (1965). *The wretched of the earth*. New York,: Grove Press.
- Fischler, Claude. (1988). Food, self and identity. *Social Science Information*, 27(2), 275-292. doi: 10.1177/053901888027002005
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*: Vintage Books.
- Foucault, M., & Trombadori, D. (1991). *Remarks on Marx: conversations with Duccio Trombadori*. New York: Semiotext(e).
- Foucault, Michel, & Gordon, Colin. (1980). *Power/knowledge : selected interviews and other writings, 1972-1977* (1st American utg.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel, Rabinow, Paul, & Faubion, James D. (1997). *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: New Press.
- Fredrickson, George M. (1995). *Black liberation : a comparative history of Black ideologies in the United States and South Africa*. New York: Oxford University Press.
- Gross, Joan. (2009). Capitalism and Its Discontents: Back-to-the-Lander and Freegan Foodways in Rural Oregon. *Food and Foodways*, 17(2), 57-79. doi: 10.1080/07409710902925797
- Gupta, Akhil, & Ferguson, James. (1997). Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. I Akhil Gupta & James Ferguson (Red.), *Culture, power, place : explorations in critical anthropology* (s. viii, 361 p.). Durham, N.C.: Duke University Press.
- Hall, Stuart. (1996). Who needs 'identity'? I Stuart Hall & Paul Du Gay (Red.), *Questions of cultural identity* (s. viii, 198 p.). London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Hansen, Thomas Blom, Jeannerat, Caroline, & Sadouni, Samadia. (2009). Introduction: Portable Spirits and Itinerant People: Religion and Migration in South Africa in a Comparative Perspective. *African Studies*, 68(2), 187-196. doi: 10.1080/00020180903109565
- Hare, A. Paul (ed). (1998). *The Hebrew Israelite community*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Harvey, David. (1989). *The condition of postmodernity : an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford England ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T.O. (1992). *The Invention of Tradition*: Cambridge University Press.

- Ingold, Tim. (2000). *The perception of the environment : essays on livelihood, dwelling & skill*. London ; New York: Routledge.
- Jackson, John L. (2013). *Thin description: ethnography and the African Hebrew Israelites of Jerusalem*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kapferer, Bruce. (1997). *The feast of the sorcerer: practices of consciousness and power*. London, Chicago: University of Chicago Press.
- Kapferer, Bruce. (2006). Virtuality. I J. Kreinath, J. Snoek & M. Stausberg (Red.), *Theorizing Rituals*. Leiden, Boston: Brill.
- Kapferer, Bruce (2005). Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning. I Don Handelman & Galina Lindquist (Red.), *Ritual in its own right : exploring the dynamics of transformation*. New York: Berghahn Books.
- Könighofer, Martina. (2008). *The new ship of Zion : dynamic diaspora dimensions of the African Hebrew Israelites of Jerusalem*. Berlin, London: Lit ; Global, distributor.
- Levitt, Peggy. (2013). Religion on the Move: Mapping Global Cultural Production and Consumption. I Courtney Bender, Cadge Wendy, Levitt Peggy & Smilde David (Red.), *Religion on the edge : de-centering and re-centering the sociology of religion* (s. xii, 297 p.). Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Lockie, Stewart. (2001). Food, place and identity: consuming Australia's 'Beef Capital'. *Journal of Sociology*, 37(3), 239-255.
- Low, Setha M., Taplin, Dana, & Scheld, Suzanne. (2005). *Rethinking urban parks : public space & cultural diversity* (1st utg.). Austin: University of Texas Press.
- Loxley, James. (2006). *Performativity*. Abingdon ; New York: Routledge.
- Lupton, Deborah. (1996). *Food, the body, and the self*. London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Markowitz, Fran. (1998). *Israel as Africa, Africa as Israel: "Divine Geography" in the Personal Narratives and Community Identity of the Black Hebrew Israelites*. Lanham, Md.: University Press of America.
- McCutcheon, Priscilla. (2013). Community Food Security "For us, By us". I Carole Counihan & Penny Van Esterik (Red.), *Food and Culture: a Reader* (3rd utg., s. xiv, 631 p.). New York: Routledge.
- Ortner, Sherry B. (1973). On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75(5), 1338-1346. doi: 10.1525/aa.1973.75.5.02a00100
- Rival, Laura M. (1998). Trees: Symbols of Regeneration to Political Artefacts. I Laura M. Rival (Red.), *The social life of trees : anthropological perspectives on tree symbolism* (s. xiv, 315 p.). Oxford, UK ; New York: Berg.
- Routledge, Paul. (1997). The Imagineering of Resistance: Pollok Free State and the Practice of Postmodern Politics. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 22(3), 359-376. doi: 10.1111/j.0020-2754.1997.00359.x
- Said, Edward W. (1978). *Orientalism* (1st utg.). New York: Pantheon Books.
- Scott, James C. (1985). *Weapons of the weak : everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. (1990). *Domination and the arts of resistance : hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. (1998). *Seeing like a state : how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- Singer, Merrill. (2000). Symbolic Identity Formation in an African American Religious Sect: The Black Hebrew Israelites. I Yvonne Patricia Chireau & Nathaniel Deutsch (Red.), *Black Zion : African American religious encounters with Judaism* (s. xii, 241 p.). New York: Oxford University Press.

- Stewart, Alex. (1998). *The ethnographer's method* (Vol. 46). Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Sundkler, Bengt. (1961). *Bantu prophets in South Africa* (2d utg.). London, New York,: Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Twigg, J. (1979). *Food for Thought: Purity and Vegetarianism*.
- Vásquez, Manuel. (2008). Studying Religion in Motion: A Networks Approach. *Method & Theory in the Study of Religion*, 20(2), 151-184. doi: doi:10.1163/157006808X283570
- Vásquez, Manuel A., & Knott, K. I. M. (2014). Three dimensions of religious place making in diaspora. *Global Networks*, 14(3), 326-347. doi: 10.1111/glob.12062
- Vinthagen, Stellan. (2005). *Ickevåldsaktion - En social praktik av motstånd och konstruktion*. Göteborgs universitet, Göteborg.
- Wetherell, Margaret. (2010). The Field of Identity Studies. I Margaret Wetherell & Chandra Talpade Mohanty (Red.), *The sage handbook of identities* (1st utg., s. xviii, 544 p.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Whyte, William Hollingsworth. (1980). *The social life of small urban spaces*. Washington, D.C.: Conservation Foundation.
- Wong, Diana, & Levitt, Peggy. (2014). Travelling faiths and migrant religions: the case of circulating models of da'wa among the Tablighi Jamaat and Foguangshan in Malaysia. *Global Networks*, 14(3), 348-362. doi: 10.1111/glob.12063