

ZWISCHEN FLUCHT, OKKUPATION UND „TRADITION“:

Dimensionen von Identität in Gaza

Gudrun Kroner

*lammā ahl ar-Rimāl bedhum yirmū ḥiğār [...] biliffū l-ḥiğāra bi-l-maḥrama*¹

In diesem Artikel werden ausgewählte Werte und Normen² der palästinensischen Gesellschaft behandelt. Einerseits geht es hier um lokale Werte, die seit Generationen trotz veränderter Lebensumstände und kriegsbedingter Ausnahmezustände ihre wesentliche Bedeutung beibehalten haben, wie jene von *ḥamūla* (Verwandtschaftsgruppe) und *‘ašīra* (Sippe) im Wechselspiel mit sozialen Klassen. Die soziale Stratifizierung innerhalb der beiden genannten Gruppen und die in ihnen vorherrschenden Heiratsbeziehungen spiegeln deutlich die Werte und Identitätsgruppierungen und deren situativen und variablen Charakter wider. Andererseits werden diese lokalen Werte und Normen durch überlokale Faktoren wie die israelische Okkupation, die Medien und transnationale Hilfsorganisationen stark beeinflusst.

Es wird daher auf die verschiedenen Gruppenbildungen und deren Veränderungen im Rahmen des Wechselspiels zwischen lokalen Werten und überlokalen Faktoren eingegangen. Dies wird besonders anhand der Gruppen „Flüchtling“ und „Nicht-Flüchtling“ diskutiert. Ebenso werden die normativen Vorstellungen von und über beider Gruppen betrachtet. Die damit zusammenhängenden kognitiven und sozialen Unterschiede werden durch metaphorische „Bilder“ verdeutlicht, die sich auf die Eigenschaften der einzelnen Gruppen beziehen. Schon das Motto dieser Arbeit zeigt an,

- 1 Wenn die Leute aus Rimal Steine werfen ... dann wickeln sie sie zuerst in ein Taschentuch.
- 2 Ich verwende Normen im Sinne von BARNARD/SPENCER, die sie folgendermaßen definieren: „Usually, in any given culture the established mode of behaviour to which conformity is expected (2001: 615). Werte beschreibt HASTRUP (1995: 174) als: „[that] integral parts of meanings and hence must be shared“.

dass solche Bilder in Parabeln und Sprichwörtern zum Ausdruck gebracht werden. Wie CAMINO und KRULFELD (1994) ähnlich wie BAUMANN (1996) feststellten, sind Gruppen- und Identitätsbildungen nicht statisch, sondern verändern sich je nach Situation. So kann man etwa im Falle der PalästinenserInnen nicht nur von einer Identität, sondern vielmehr von mehreren Identitätsebenen ausgehen. Die am häufigsten besprochene Identitätsebene in diesem Zusammenhang ist sicher die ethnisch-nationale „des/der PalästinenserIn“³. Laut PERETZ (1977: 48) werden die PalästinenserInnen oft als eine „cohesive or monolithic group with a distinctive identity“ dargestellt, „whose common characteristics have created a strong national sentiment“. Ich stimme jedoch mit Diane BAXTER überein, dass „palästinensische Identität“ ein Gewebe aus vielen Bildern ist, das ständig neue Formen annimmt. BAXTER kritisiert die Annahme einiger WissenschaftlerInnen, dass es eine einzige Transformation der „gesamten palästinensischen Identität gibt“, und meint weiter, dass multiple Identitäten gleichzeitig und nebeneinander bestehen (1997: 147). Diese Annahme BAXTERS, die auf Basis ihrer Forschung im Westjordanland entstanden ist, soll hier anhand der Flüchtlinge in Gaza näher überprüft und untersucht werden⁴. Zuerst werden die Unterschiede zwischen den verschiedenen Gesellschaftsgruppen wie *fellāḥīn* (Bauern), *Bedū* (Beduinen) und *medanīyīn* (Städtern) hervorgehoben, die trotz veränderter Lebensumstände auch heute noch zum großen Teil bestehen. Danach gehe ich auf die Unterschiede zwischen *muwāḥidīnīn* (Alteingesessenen, „citizen“) und *lējīyīn* (Flüchtlingen) ein, wie sie bereits im Motto dieses Artikel durch einen oft zitierten Satz illustriert wurden.

Durch die Isolierung vom Rest der Welt scheint sich in Gaza die Situation der palästinensischen Bevölkerung ein wenig anders zu entwickeln als in den übrigen Gebieten, welche die UNRWA⁵ betreut. Grund

3 Laut SAYIGH (1977: 3f) wurde vor 1948 mit dem Begriff PalästinenserIn entweder assoziiert, dass diese Person Araber sei, oder es wäre eine genauere Klassifizierung nach Region oder Stadt verlangt worden. Heute bezieht sich die Identität von PalästinenserInnen einerseits auf die bisherige Bedeutung von Staatslosigkeit, andererseits auf die Verkörperung von Exil, die das konstitutivste Element von „*Palestinian-ness*“ hervorruft (BIASHARAT 1997: 205).

4 Meine Erhebungen basieren auf zwei Feldforschungphasen in Gaza in den Jahren 2002 und 2003. In dieser Zeit machte ich ca. 50 qualitative und narrative Interviews mithilfe eines semi-strukturierten Leitfadens mit Flüchtlingsfrauen und -männern. Ebenso wichtig war die fortwährende teilnehmende Beobachtung und das Führen eines Feldforschungstagebuches. Ich danke der ÖAW und ihrem Stipendienprogramm für die finanzielle Unterstützung dieses Forschungsprojektes (2000–2003).

5 UNRWA: United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Near East.

dafür ist auch die räumliche Komponente: Während es zum Beispiel im Westjordanland eine starke räumliche Trennung zwischen den Dörfern mit *muwāṭinīn* (Alteingesessenen) und Flüchtlingscamps gibt, verschwimmt diese Trennung in Gaza schon allein aufgrund des Platzmangels. Zwischen beinahe allen Flüchtlingscamps und schon zuvor existierenden Dörfern oder Städten gibt es keine klar ersichtliche Trennung: Deswegen kommt es auch in Gaza zu stärker ausgeprägten Interaktionen zwischen beiden Gruppen als im Westjordanland.

Historischer Rückblick und Bedingungen der Gegenwart

Um die derzeitige Situation in Palästina verstehen zu können ist es wichtig, die Vergangenheit der Region miteinzubeziehen. Lange Zeit wurde diskutiert, ob Palästina überhaupt je existierte und ob es deshalb einen berechtigten Anspruch⁶ der PalästinenserInnen⁷ auf einen Staat Palästina gibt (SAID 1980: 4ff). Obwohl das Gebiet des heutigen Palästina während der osmanischen Herrschaft für vier Jahrhunderte zur Region „Greater Syria“ gehörte und es bis in das 20. Jahrhundert hinein keine präzise geographische Verortung für Palästina gab, wurde für die BewohnerInnen von Jerusalem, Jaffa, Haifa, Gaza und Nablus sowie das umgebende Farmland der Begriff „Filaṣṭīn“ verwendet (EMERMEN, RUPERT et al. 1981: 12). Im 19. Jahrhundert waren 94% der Bevölkerung des Gebietes, das später unter das britische Mandat fiel, christliche und muslimische Araber. 6% der Bevölkerung waren Juden, die vor allem in den Städten Jerusalem, Hebron, Safed und Tiberias lebten (ZUREIK 1979: 31).

Die palästinensische Gesellschaft zu dieser Zeit kann man in drei Kategorien einteilen: erstens die Landbevölkerung, die mehr als 80% der Gesamtbevölkerung ausmachte. Die zweite Gruppe waren Beduinen. Von ihnen hatten viele bereits eine teilweise oder vollständig sesshafte Lebensform angenommen. Die dritte Gruppe setzte sich aus jenem Teil der Bevölkerung zusammen, die Landbesitzer waren und gleichzeitig eine wichtige Rolle in Palästina vor 1948 spielten (JARRER 2003: 51). Die

6 So wird der israelische Premierminister in „The Sunday Times“ im Juni 1969 zitiert: „There was no such things as Palestinians [...] It was not as though there was a Palestinian people in Palestine considering itself as Palestinian and we threw them out and took their country away from them. They did not exist.“ (The Sunday Times, June 15, 1969 zitiert in: FALAH 1999: 98)

7 Der Begriff PalästinenserInnen wird hier im Sinne von HEIBERG/OVENSEN (1993: 37) verwendet: „descendants of Moslems, Christians, Druse, and other ‘non-Jewish’ citizens“, die im Gebiet Palästinas unter britischem Mandat gelebt haben.

Stratifizierung der palästinensischen Bevölkerung sollte ein wichtiger Faktor in der weiteren politischen Entwicklung des Landes werden.⁸

1896 schlug Theodor Herzl in seinem Buch „Der Judenstaat“ vor, einen solchen Staat in Palästina oder Argentinien zu gründen. Zuerst wurde Argentinien eher in Betracht gezogen, dann aber begannen Kampagnen mit Slogans wie „a land without people for a people without land“ Palästina in den Vordergrund zu rücken (MASALHA: 2001). In der Wahl Palästinas als Gebiet für den jüdischen Staat spielte die Politik Großbritanniens eine große Rolle: Die Kolonialmacht versprach beim Ausbruch des ersten Weltkrieges allen arabischen Staaten die Unabhängigkeit, die gegen das osmanische Reich auftreten würden. Die PalästinenserInnen, zu dieser Zeit noch unter osmanischer Herrschaft, revoltierten mit Hilfe der Briten und wurden im Zuge des Kriegsverlaufs unter britische Verwaltung gestellt. Doch schon 1916 unterzeichneten die Franzosen und die Briten das Sykes-Picot Abkommen, das Arabien in Kolonialzonen teilte. 1917 kam es zur folgenschweren Balfour-Deklaration des damaligen britischen Außenministers, in der sich Großbritannien zur Hilfe bei der Gründung eines „National Home for the Jewish People“ verpflichtet, allerdings auch zur Wahrung der „civil and religious rights“ der arabischen Bevölkerung (MORRIS 1988: 4). Als Reaktion auf die „Doppelverpflichtung“ der Briten entwickelte sich eine palästinensische arabische Nationalbewegung. Die Angst vor einer Vertreibung führte in einen Generalstreik und zu einer Revolte, die aber niedergeschlagen wurde. Viele politische Führer der arabischen Organisationen wurden deportiert.

Im November 1947 kam es zu jener UN-Vollversammlung, in der beschlossen wurde, Palästina in einen israelischen und einen palästinensischen Staat zu teilen. Der arabische Staat sollte 42,88% des Territoriums umfassen. In diesem Gebiet wohnten zur Zeit der Teilung 805.000 Araber und 10.000 Juden. Für den jüdischen Staat waren 56,47% des Territoriums vorgesehen, worin 558.000 Juden, die aber nur 9,38% des Landes besaßen, und 405.000 Araber lebten. Das internationale Gebiet von Jerusalem mit 105.000 Arabern und 100.000 Juden nahm 0,65% der Fläche Palästinas ein (BOANO/ROTTLAENDER et al. 2003: 152f).

1948 zogen die Briten ab, wonach sich die Zusammenstöße intensivierten. Als der Staat Israel ausgerufen wurde, rückten schlecht bewaffnete arabische Armeen dagegen vor. Zionistische Extremisten verübten Massaker an der Zivilbevölkerung, die arabischen Armeen wurden schwer ge-

8 Gleichzeitig hat diese Stratifizierung bis heute Auswirkungen auf das Leben der Flüchtlinge in den Camps, worauf in diesem Artikel noch eingegangen wird.

schlagen und zogen sich zurück. Der Staat Israel wurde auf 75% der Fläche Palästinas errichtet. Jordanien annektierte das Westjordanland, und der Gazastreifen wurde unter ägyptische Verwaltung gestellt. Während aus der Sicht der Israelis die PalästinenserInnen das Land in einer Art „domino effect“ verlassen hatten, ohne dass wirklich Gefahr bestanden hätte, gaben Historiker wie Benny Morris aufgrund der Auswertung von israelischen (Militär-)Archiven erstmals ein klares Bild davon, was zu dieser Zeit geschah:

770.000 PalästinenserInnen flohen im Laufe des Krieges aus dem neu entstehenden Territorium Israels. MORRIS (1988) teilt die Flucht in vier Wellen. In der ersten von Dezember 1947 bis März 1948 waren hauptsächlich Angehörige der Oberschicht involviert, die vor allem in den Libanon, nach Jordanien, Ägypten oder Syrien flohen. Sie wollten die Auseinandersetzungen in den Nachbarländern überstehen, um dann möglichst rasch wieder zurückzukehren zu können. Die zweite Welle (April–Juni 1948) war hingegen ein „mass exodus“ und durch die Vertreibungspolitik der Israelis gekennzeichnet. Das bekannteste Beispiel hierfür ist das Massaker im Dorf Deir Yassin, in dem 250 unbewaffnete BewohnerInnen niedergemetzelt wurden (vgl. KANAANA 2000, MASALHA 2001: 46f). In der dritten und vierten Welle wurden die Flüchtlinge direkt von den israelischen Militärs deportiert.

Die PalästinenserInnen flüchteten vor allem in die benachbarten arabischen Länder, das Westjordanland und nach Gaza (BIASHARAT 1994: 166). Die UNO versuchte mit der Bildung verschiedener neuer Unterorganisationen den Flüchtlingen zu helfen. Schließlich begann im Mai 1950 die UNRWA (United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Near East) mit ihrer Arbeit. Obwohl ein Jahr später UNHCR gegründet wurde, blieb UNRWA bestehen und wurde zur „only united nations agency set up for one specific refugee problem“ (TAKKENBERG 1998: 29). Alle anderen Flüchtlingsgruppen fallen unter das Mandat der UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees), d.h. dass bis heute palästinensische Flüchtlinge einen einzigartigen Status im internationalen Flüchtlingsrecht innehaben.

Während des Krieges im Jahr 1967 wurden noch einmal 320.000 PalästinenserInnen aus dem ab nun okkupierten Westjordanland und Gaza vertrieben (MASALHA 1999: 63). 2002 wurde die Zahl der palästinensischen Flüchtlinge und ihre Nachfahren auf mehr als sieben Millionen geschätzt, nur 3,97 Millionen sind bei der UNRWA registriert. Etwa 1,54 Millionen, die auch 1948 flohen, sind nicht registriert und haben deshalb auch keinen Anspruch auf Hilfe. Dies gilt ebenso für jene 753.000 Menschen, die 1967

erstmalig vertrieben wurden, und auch für diejenigen, die 1948 (rund 274.000) und 1967 (150.000) zu IDPs⁹ wurden (vgl. BADIL 2003: 34).

Die Ausgangslage vor 2005

In Gaza, das eine Fläche von 360 km² hat, leben 1,001.569 Menschen (Zensus 1997), von denen 852.626 als Flüchtlinge bei UNRWA registriert sind. 460.031 davon leben in Camps¹⁰ (UNRWA, Stand: 30. Juni 2001). Die meisten der Flüchtlinge kamen 1948 während des Arabisch-Israelischen Krieges¹¹ aus Jaffa und den südlich anschließenden Gebieten sowie von Bir Saba bzw. Bir Sheva im Negev. Die rund 80.000 Einwohner, die zu dieser Zeit in Gaza lebten, sahen sich ab nun mit 200.000 Flüchtlingen konfrontiert (SAYIGH 1979: 99). Die Situation in Gaza war dramatisch. Es gab für die Flüchtlinge (von denen die meisten Bauern gewesen waren) nicht nur kein Land: Selbst die bloße Unterbringung in dem kleinen semiariden Gebiet war äußerst schwierig. Ebenso gab es im Unterschied zu anderen Gebieten keine nennenswerte Industrie. Die sehr bescheidenen Ressourcen mussten nun unter einer beinahe verdreifachten Bevölkerung geteilt werden. „Furthermore, the people who had fled there seem by and large to have been the poorest, least skilled, and least privileged of all groups forced to flee Palestine in 1948.“ (GRAHAM-BROWN 1984: 227)

Einige Flüchtlinge kamen nach dem Krieg 1967 dazu. In den 90er-Jahren vergrößerte sich ihre Zahl abermals durch jene, die während des Golfkrieges aus Kuwait vertrieben wurden.

Während in Gaza, im speziellen in Flüchtlingscamps, eine der höchsten Bevölkerungsdichten der Welt¹² besteht, werden 40% des Gesamtgebietes des Gazastreifens von nur 6000 Israelis in Settlements in Anspruch genommen (ZUREIK 1998).

Die erste „Intifāḍa“ (Aufstand) begann 1987 in Jabalia, dem größten Flüchtlingscamp in Gaza. Seit der zweiten Intifāḍa (Beginn: September 2000) und der danach kontinuierlich rigider werdenden Abriegelung Gazas kommt es zu immer größeren ökonomischen und daraus resultierenden sozialen Problemen. Viele Männer, die zuvor in Israel gearbeitet hatten, verloren ihre Jobs. Die meisten arbeiteten vor der zweiten Intifāḍa im Bausektor und als Tagelöhner in Israel. Dies wurde noch vor der Intifāḍa

9 Internally Displaced Person.

10 Es gibt acht offizielle Flüchtlingscamps in Gaza.

11 Die meisten PalästinenserInnen bezeichnen dies als an-Nakba (= die Katastrophe).

12 Zum Beispiel leben im Shati-Flüchtlingscamp bei Gaza-City über 75.000 Flüchtlinge auf weniger als einem Quadratkilometer.

zuerst durch die beginnende Reduzierung der Arbeitserlaubnisse erschwert, und später durch die Schließung der Grenzen zu Israel für PalästinenserInnen beinahe gänzlich gestoppt. Der nördlichste Grenzübergang bei Erez/Beit Hanun war beispielsweise innerhalb des Zeitraums vom 1. Januar 2000 bis zum 30. September 2001 263 Tage lang (72% der Gesamtzeit) für PalästinenserInnen geschlossen. Dadurch konnten die PalästinenserInnen ihre Arbeitsplätze nicht erreichen. Dies ist einer der Gründe, weshalb die Arbeitslosigkeit innerhalb von kurzer Zeit auf 65% anstieg. Die Armutsrate hat sich seit Beginn der Intifāda vervielfacht. In einem Bericht vom Jahr 2002 wird sie mit 81% der Bevölkerung angegeben (WORLD BANK 2002).

Da die Wirtschaft in Gaza auf Rohstoffe aus Israel angewiesen ist, wurden auch in Gaza viele Männer und Frauen arbeitslos. Die PalästinenserInnen dürfen weder nach Israel noch in die Westbanks und nur in sehr beschränkter Anzahl und unter größten Schwierigkeiten ins Ausland ausreisen, weshalb sich viele Leute in Gaza wie eingesperrt fühlen. So meinten mehrere Flüchtlinge: „Gaza is like a big prison!“. Durch das Ein- und Durchreiseverbot nach Israel werden auch Studienmöglichkeiten für die jüngere Generation eingeschränkt. Viele PalästinenserInnen aus Gaza studierten vor der Intifāda in Birzeit oder al-Quds (Jerusalem) und können ihre Familienmitglieder, die im Westjordanland leben, nicht mehr besuchen.

Aufgrund dieser Situation sind die meisten PalästinenserInnen derzeit auf Ersparnisse oder auf die Unterstützung durch Familienmitglieder angewiesen. Elementare Unterstützung erhalten diejenigen, denen der Flüchtlingsstatus von UNWRA zugestanden wird. Dies beinhaltet „primary health care“ und Schulbildung bis zur Secondary School,¹³ welche die Flüchtlingskinder kostenlos besuchen können. Die „primary health care“ stellt oft eine unzureichende Gesundheitsversorgung der Flüchtlingspopulation dar, wie eine Flüchtlingsfrau klar zum Ausdruck bringt:

The health is a problem. You will take the primary health care, but if you want to make an operation you have to pay. I have to pay the government because UNRWA is only giving us the basic health things.

If I break an arm I have to pay. (Interview mit Mazouza 2003)¹⁴

Flüchtlinge, die sich in einer besonders schwierigen Situationen befinden und eine Rationskarte¹⁵ besitzen, bekommen monatlich eine gewisse Men-

13 Ab der Secondary School sind alle Schulen wie auch die Universitäten staatlich, und jeder muss dafür bezahlen.

14 Die Interviews wurden in englischer Sprache geführt und werden hier im Original zitiert.

15 Viele PalästinenserInnen nennen die Karte „hungercard“.

ge an Grundnahrungsmitteln. Zentren für Behinderte oder ähnliche Einrichtungen für besonders Bedürftige werden immer mehr reduziert.

Rechtliche Situation der Flüchtlinge

Es ist wichtig zu klären, wer in legalem Sinn ein palästinensischer Flüchtling ist: Der Begriff des „Palestinian Refugee“ wurde weder von UN und UNRWA noch von anderen internationalen Organisationen, die sich mit diesem Thema beschäftigen, einheitlich im Sinn einer legalen Definition, die in jeder Situation angewendet werden kann, geklärt. Die verschiedenen Definitionen, die vor allem von der UNRWA über die Jahre hindurch produziert wurden, sollten als Konzepte gesehen werden, die je nach Verwendungszweck verändert wurden (PARVATHANENI 2003: 1). Von der UNRWA gibt es einen „Arbeitstitel“, der folgendermaßen lautet:

Palestine refugees are persons whose normal residence was Palestine during the period 1 June 1946 to 15 May 1948 and who, as a result of the Arab-Israeli conflict in 1948, lost both their homes and their means of livelihood. To be eligible to receive UNRWA assistance, refugees and descendants of such persons in the male line born after 14 May 1948, must be registered with UNRWA and live in the areas of UNRWA operations. (PARVATHANENI 2003: 1)

Schon diese Erklärung schränkt die Zahl der palästinensischen Flüchtlinge enorm ein: Nur die Personen, die 1948 vertrieben wurden, oder ihre direkten Nachkommen dürfen die „Hilfe“ der UNRWA in Anspruch nehmen. Jene, die zwar ihre Häuser verloren, aber in Israel blieben und erst 1967 flohen, sind ausgenommen, ebenso wie die PalästinenserInnen, die im selben Jahr aus Gaza oder von den Westbanks vertrieben wurden. Exkludiert sind außerdem: Diejenigen, die nicht in UNRWA-Gebieten leben; diejenigen, die unabhängiges Einkommen oder Besitz haben; weiters die Kinder von Flüchtlingsmüttern und „Nicht-Flüchtlingsvätern“; schließlich jene, die zur Zeit der Registrierung im Ausland (nicht UNRWA Gebiete) waren oder zu stolz waren sich registrieren zu lassen (BOANO/ROTTLAENDER et al. 2003: 135).

Die Hilfeleistung der UNRWA war in den Jahren zwischen der ersten und der zweiten Intifāda für viele Flüchtlinge nicht so wichtig, da die Wirtschaftslage in jener Zeit relativ gut war, in den Jahren seit der zweiten Intifāda nimmt sie aber einen höheren Stellenwert ein.

Soziale Stratifizierung der palästinensischen Gesellschaft

Die „traditionelle“ Stratifizierung der palästinensischen Bevölkerung nach drei Klassen/Arbeitsunterteilungen gilt für die „Alteingesessenen“ ebenso wie für Flüchtlinge. Anhand meiner Feldforschungen und deren Arbeitsfelder (v.a. Flüchtlingscamps) wird hier die Stratifizierung der Gesellschaft am Beispiel der Flüchtlinge dargestellt.

„Traditionelle“ Stratifizierung von innen: Unterschiede innerhalb der Flüchtlingspopulation: Bauern, Städter und Beduinen

Die Flüchtlinge siedelten sich in den Camps vor allem entsprechend ihrer Herkunft an. Die sozialen Strukturen, die in den Dörfern vor 1948 geherrscht hatten, wurden reproduziert. Zureik (2003) beschreibt, wie die verschiedenen sozialen Strukturen in den Flüchtlingscamps über Generationen hinweg weitergeführt werden. Die Weitergabe von Identitäten ist eine zentrale Forschungsfrage für SAYIGH (1977, 1979, 1995, 1998). Sie zeigt, dass traditionelle Gruppenabgrenzungen auch nach zwei oder drei Generationen und trotz veränderter Lebensumstände erhalten bleiben. Meine eigenen Interviews in Gaza ergaben auch, dass vor allem in den Flüchtlingscamps die Stratifizierung der palästinensischen Gesellschaft weiterhin sehr stark ausgeprägt ist. Die Flüchtlinge erzählen immer wieder, dass sich die „Städter“ (Medanīyīn, citizens) unter der Flüchtlingsbevölkerung selbst für etwas Besseres als BäuerInnen und Beduinen halten. Gleich nach der Flucht war klar, dass sie die besseren Unterkünfte bekamen:

The people from Jibna were collected in the same area and also the people from Sdud in another area. We used to have a place in Burej in a tent. But there were also rooms which the English army used before, rooms built near together, but of iron, so some people just used these already made metallic rooms. This metallic-made rooms were for 20 families. It was like a line and the rooms where one after the other, but it was better than to live in tents. The citizens took these places, the citizens got always the better things. The refugees who had been city-dwellers, the *medanīyīn*, people from Jaffa, Lid and Ramla. They had a better status than the farmers, the *fellāḥīn*. (Interview mit Fāṭima 2003)

SAYIGH beschreibt 1979 die Reproduktion der Klassenunterteilungen von vor 1948 in der palästinensischen Diaspora der Nachbarstaaten folgendermaßen:

And the fact that, today in the camp the class labels *fellah* and *mudeni*¹⁶ are still used to categorize people, usually with the underlying assumption that to be *mudeni* is to be civilized, while to be *fellah* is to be primitive, suggests how deeply entrenched these class-based attitudes are. (1979: 52)

In den vergangenen zwanzig Jahren hat sich nicht viel an dieser Situation verändert. Auch heute noch wird das Klassendenken von Generation zu Generation weitergegeben. Das folgende Beispiel von Hypergamie in der Biographie einer Frau mit abgeschlossener Universitätsausbildung zeigt, dass höherer Bildung weniger Stellenwert zukommt als dem Familienstatus und dem Klassenhintergrund (vgl. BOANO/ROTTLAENDER et al. 2003: 161). Leila studierte nicht nur in Jerusalem, sie absolvierte auch einen Master in England. Bevor sie allerdings nach England ging, bestand ihr Vater darauf sie zu verheiraten. Mit ihrem bäuerlichen Hintergrund kam sie durch diese Einheirat in eine *Medanīyīn*-Familie. Obwohl sie durch ihr AkademikerInnengehalt danach das Meiste zum Familieneinkommen beiträgt, ihre Schwägerinnen „nur“ daheim sind und einige von ihnen nicht einmal die Schule abgeschlossen haben, behandeln sie sie von oben herab:

This is one of my problems because I am from a village and they call me that I am [from] *fellāḥīn*, *fellāḥa* in single, but my husband is directly from Mashdal. He thought, and all his family thought, that they are from *medanīyīn*. So there is a difference in talking in the way they say things. They make a difference, people make a difference. They think that *medanīyīn* is better than *fellāḥīn* because they are coming from the city. They think that they are better than the *fellāḥīn*. They still let me feel this, I get hurt by this. Originally we came from a place close to Mashdal and I consider myself that I am okay in my life. I am educated, I am independent, I am autonomous, the way I am speaking is alright, I am good in religion, and I think I am good. So why do they differentiate? Why do they think they are better than me? One day I said to one of my sisters in law: „There is no need to differentiate because there is none of your family, my husband’s family, who is educated like me.“ Sometimes you have to be a little bit rude. But she did not say anything because they make their criteria like that. But they don’t look in the future, they look in the back. They look down on me. I am actually mixed, I am not real *fellāḥīn* and not *medanīyīn*, but my mother is *fellāḥa*. The way she talks, she is different. She is very simple.

16 *mudeni* ist eine Variante für *medanīyīn*.

But I don't like that they call her *fellāḥīn* because none of us has a farm. I don't mind being in a village or a camp or so, but I don't like people to look down at me or my mother. But the family of my husband are doing this. Most of the people in the city are doing that, they think that they are better than people from the village and they make comparison. When they are married they are looking, my husband is from Mashdal, so normally they search from there, from the same *ḥamūla* or from the same homeland. But we are different, my family is different, we have other criteria, we look at education, religious, nice person. But when my husband wanted to marry me it was a problem for his family, a little bit, but he said: „She is educated.“ But I am the only one, all the others in his family are married to *medanīyīn*. (Interview mit Leila 2002)

Ich fragte, ob sich denn diese Grenzen verändern würden, da alle Klassen in veränderten Lebensumständen leben, nämlich jenes eines gemeinsamen Lebens im Flüchtlingscamps seit über 40 Jahren. Leila antwortete:

This is a good question, I discussed this last week with Amal because the children had a song, which is not talking good about *fellāḥa*, I don't know from where, but I think people absorb it. Children pick it up quickly and they do it and make differentiation. Like, one day I heard my sister-in-law saying: Don't do this like Bedouin. This is the third class in the society, Bedouin. I said to her: no, say to him don't do this like a dirty person, or an impolite person, or whatever, or say to him because your health will be affected. There is a conflict between people from the city and people from *fellāḥīn*, and cities and *fellāḥīn* and also between *fellāḥīn* and Bedouin. Like my friend Amal is Bedouin and I am *fellāḥīn*, like if a friend of mine who is *fellāḥ* would like to marry her, she would say no and the same as us, but it starts to change slowly. (Interview mit Leila 2002)

Die Klassenunterschiede zeigen sich innerhalb dieser Gruppen am stärksten in den Heiratsbeziehungen. Wie Leila schon angesprochen hat, würde ihre Freundin, die Beduinin ist, niemals einen Bauern heiraten. Das bestätigt auch eine andere Frau, ebenfalls eine Beduinin, die erst mit 32 Jahren heiratete – eigentlich „sollten“ Frauen in diesem Alter längst verheiratet sein – da sie zuvor kein Beduine heiraten wollte und es unmöglich gewesen wäre einen Städter oder einen Bauern als Ehemann zu haben. Sie beschreibt auch Unterschiede in den Traditionen und Verhaltensweisen.

Their [*medanīyīn*] tradition and their way of life is completely different from ours. We are more conservative to our traditions and to our way

of life, we changed the *tōb* into a *hiḡāb*, there is not a big difference between it, it is still in the same frame. The *fellāḥīn* and *medanīyīn* changed, we are afraid that our daughters will be copying the life of the *medanīyīn* and changing their way of clothes and so on, to be ashamed for them. Even if we are poor and we don't have the way of living and no land, we still have the proper priorities, we the Bedus. It is important to be from the same *ḥamūla* or the same *'ašīra*, [...] We have a saying: Better a daughter to be eaten by a crocodile than to be married by a *fellāḥ*.

Hier stellt sich die Frage, in welchen Situationen die Identitätsebene „des/der PalästinenserIn“ in den Vordergrund tritt und jene des „Alteingesessenen“ / Flüchtlings- oder traditionelle Klassendifferenzierungen überlagert.

Fluchtbedingte Stratifizierung von innen: „Alteingesessene“ und Flüchtlinge

The refugee labels more than a taxonomic problem, because far from clarifying an identity, the label becomes instead an extremely complex set of values and judgments which are more than just definitions. (ZETTER 1999)

Auch wenn GOMIS-PEREZ (in: BOANO/ROTTLAENDER et al. 2003: 159) behauptet, dass alle PalästinenserInnen eine „refugee mentality due to the lack of freedom of movement“ haben, so gibt es innerhalb der palästinensischen Gesellschaft dennoch klare Unterscheidungen zwischen *muwāṭinīn* und *lējīyīn*, zwischen „Alteingesessenen“ und „Flüchtlingen“. In Gaza ist es selbstverständlich zu wissen, welcher dieser beiden Gruppen eine Person „angehört“. Oft gibt schon der Name Aufschluss darüber, zu welcher Gruppe sie zählt:

When they ask you for your name [...] and this is very common in the Palestinian society, if your family name gives a very immediate connotation where you are from, then it is all right, then we know who you are and we will treat accordingly. (Interview mit Zena 2003)

Die Identität eines palästinensischen Flüchtlings in Gaza hat verschiedene Dimensionen wie zum Beispiel ökonomische, politische, legale und ideologische. Davon sollen die wichtigsten hier im weiteren beleuchtet werden.

Unterschiede zwischen Flüchtlingen und muwāṭinīn

There was a prophet Ayyūb. They said that he was sick for a long time, he tolerated a lot of pain, he did not complain. The saying says that the Palestinian refugees have seen a lot more pain than the prophet Ayyūb. At night we could not sleep. The prophet, when he wanted to move from one place to another, they had to hold him because he was so sick and tired, but the Palestinians have seen more than him. (Interview mit Umm Ṣalāḥ)

Fluchterfahrung

Einer der größten Unterschiede zwischen *muwāṭinīn* und *lējīyīn* ist die Fluchterfahrung, die die Flüchtlinge hinter sich haben. Es wird häufig betont, „We lost everything, we lost our house and the land. They [*muwāṭinīn*] did not suffer like we did. They still have their houses and properties.“ Auch während der Flucht machten die Flüchtlinge nicht immer gute Erfahrungen mit den *muwāṭinīn*: So erzählte eine Frau aus dem Flüchtlingscamp Nusseirat, die aus einer gut situierten Familie stammt und deshalb die Migrationserfahrung und den Verlust von Wohlstand als besonders schmerzlich empfindet, über ihre Flucht 1948 und ihre Aufnahme folgendes:

We used to find an evacuated place and then we used to set our tents there. After a while, the owners of the land, Palestinian people, they told us to leave because it is not our land. The owners want to farm this land and don't want to have refugees there. They welcomed us only for a while and we were fighting to stay a little bit longer. They even used to sell us the water. We had to pay to get water! We in Bir Saba were different. We were generous in our place in Bir Saba and when we came here we had to face the difference that people are not welcoming any more. People did not like that we were staying in tents on their land, they were fearing that we will stay forever. They used to inform us to leave that place. (Interview mit Umm Muḥammed 2002)

Hier kommen bereits Konflikte zwischen *muwāṭinīn* und Flüchtlingen zum Vorschein. Für die Flüchtlinge war Gastfreundschaft ein Muss, die sie immer wieder Fremden offerierten. Nun kamen sie in eine Situation, in der sie von anderen PalästinenserInnen sogar Wasser kaufen und immer wieder vertrieben wurden und weiterziehen mussten. Andere Flüchtlinge, die sich in einer ähnlichen Situation befanden, machten jedoch andere Erfahrungen.

Muḥammad sah sie völlig neutral: „We had money, so we did not need them. At the same time they did not help us and they did not make any trouble for us.“ (Muḥammad 2003) Umm Sa‘īds Familie machte – im Gegensatz zu Umm Muḥammad – während der gesamten Flucht nur gute Erfahrungen mit den *muwāṭinīn*. Zuerst flüchteten sie in ein Nachbardorf:

We stood in a house, but we could not afford to rent a house. We were so poor, we just left the village with our clothes. Nobody was able to take anything, and people used to help each other with food and other things. The refugees were very poor. The *muwāṭinīn* were also poor, but they were helpful. Anyone who could help, gave something to us. (Interview mit Umm Sa‘īd)

Später mußten sie weiterflüchten, da auch dieses Dorf angegriffen wurde, aber auch die *muwāṭinīn* in Gaza waren entgegenkommend:

When we arrived in Gaza we told the people that we want to stay in their village, close to them. And they were so nice, they said „You are welcome to stay in our homes“. (Interview mit Umm Sa‘īd)

Ökonomische Unterschiede: Die Bedeutung von Landbesitz

Diese unterschiedlichen Statements zeigen die verschiedenen Erfahrungen, die die Flüchtlinge mit den *muwāṭinīn* machten. Ein Unterschied, der bis heute Geltung hat, ist der Landbesitz: Während Ende 1947 ca. 30.000 PalästinenserInnen aus dem Mittelstand oder gehobeneren Klassen flüchteten, waren die späteren Flüchtlinge beinahe ausschließlich Kleinbauern, Beduinen und LandarbeiterInnen. So meint PERETZ (1977: 58): „the most salient change among the refugees, [...] has been their depeasantization.“ Durch die Flucht haben sie ihr Land verloren. In einer Gesellschaft, in der Land einen sehr hohen Stellenwert hat, wie schon das Sprichwort „*arḍī ‘irḍī*“ (mein Land ist meine Ehre) (BIASHARAT 1997: 214) zum Ausdruck bringt, bedeutet Landverlust auch einen großen Verlust an Status und Prestige. Wie wichtig das Land für die Flüchtlinge ist, zeigte sich in vielen Interviews. Beinahe alle Befragten (auch jene der zweiten und dritten Generation) konnten ihr Land genau beschreiben und wussten, was angebaut wurde. Ein Mann, der mit sieben Jahren aus seinem Heimatdorf Masmia flüchten musste, kehrte zwanzig Jahre später mit zwei Verwandten zurück und erkannte trotz großer Veränderungen sein Land:

I was the youngest, when we arrived in Masmia, everything was destroyed, we could not find anything. So, we got lost, they told me:

„You don't know where you are. You made us loose the way!“ But in fact I could recognize my country, I could recognize it. [...] The homeland is so precious for the ones who know it. (Interview mit 'Abdī 2003)

Im Anschluss an das Interview meinte er, dass er alles dafür geben würde um sein Land zurückzubekommen. Die Aussage einer Frau bestätigt die Wichtigkeit von Land und die Weitergabe des Wissens darüber an die nächsten Generationen:

We are still remembering everything about our homeland there. Despite my age I still remember everything. My home is there. When I was much older than ten years we used to pay a visit there with my father. And my father used to tell me about the history of the village. If I come back now I remember what belongs to us and what does not belong to us. My husband and my father were telling me a lot about that. I used to collect my sons and we were paying a visit there, but we were banned from being there since the start of the first Intifāda. We used to collect all my sons and daughters and we go in the car and we pay a visit and we stay for one day there.“ (Interview mit Umm Muḥammad 2002)

Landbesitz spielt auch bei Heiratsnormen eine große Rolle, so wurde mir immer wieder erklärt, „A *muwāṭin* should not marry *lējīyīn* because they came without land“. Auf Normen der Heiratsmeidung komme ich in dieser Arbeit noch näher zu sprechen.

SAYIGH (1979: 126) meint, dass durch den Landverlust und dem damit einhergehenden Prestigeverlust die Flüchtlinge in eine Kategorie gepresst wurden, die dem von „gypsy or bastard“ entspräche, „a person of no known origin, and therefore of no respect, the lowest level of human being“. Sie meint jedoch weiter, dass der Verlust von Eigentum, Land und daraus folgend Prestige insofern revolutionäre Auswirkungen hatte, als er über Widerstandsaktionen zu neuem Selbstvertrauen führte.

muwāṭinīn und Flüchtlinge: Gegenseitige Zuschreibungen und Abgrenzungen entlang von Flüchtlingsstatus, Besitz und Tradition

Zwischen *muwāṭinīn* und Flüchtlingen gibt es also hierarchische Abgrenzungen. Die Flüchtlinge haben in den Augen vieler *muwāṭinīn* ein negatives Image, das Interaktionen und Heiraten zwischen den beiden Gruppen erschwert oder verhindert. Schon der Verlust des Landes wird von einigen *muwāṭinīn* nicht als solcher angesehen. Das von den Israelis kolportierte Bild, dass das Land vieler PalästinenserInnen nicht von ihnen annektiert,

sondern den PalästinenserInnen abgekauft wurde, hat sich auch in den Köpfen vieler PalästinenserInnen festgesetzt. Ebenso wird dieses Image manchmal von *muwāṭinīn* benutzt, um Flüchtlinge mit unterbezahlten Arbeiten zu beschäftigen. Diese Situation wird durch die folgende Aussage eines Mannes aus dem Westjordanland verdeutlicht: „The local look down upon us, as they believe that we sold our land to the Jews, so they exploit us and made us work for lower wages than we deserved.“ (JARRAR 2003: 145)

Bilder der palästinensischen Flüchtlinge seitens der muwāṭinīn

BIASHARAT meint, dass im Westjordanland die Flüchtlinge von den *muwāṭinīn* mit gemischten Gefühlen betrachtet werden. Einerseits werden sie bemitleidet, weil sie die sichtbaren Opfer von „*an-nakba*“ (der Katastrophe und ursprünglichen Vertreibung) sind. Andererseits werden sie aber auch mit Geringschätzung betrachtet, als Verlierer, die zum Teil auch selbst Schuld sind an ihrem Status. SHAMIR (1980: 149f) wird noch deutlicher. Er beschreibt, dass Camp-Flüchtlinge glauben, folgendes Image bei den *muwāṭinīn* zu haben: „as ‘gypsies’ who, having no roots in landed property, are at best ‘fruit thieves’ and trespassers and, at worst, capable of committing the most heinous acts.“ Diese Bilder wurden von den Flüchtlingen inkorporiert. Eine Flüchtlingsfrau aus Burej erzählte, dass sie früher die Ziegen und Schafe hüten musste, weil sie sonst von den Dieben gestohlen worden wären.

Umm Bašīr: There was poverty and the people did not have much money, so sometimes they could steal something that they could eat and if you did not take care of your chicken, goats, etc. you may find out that they were stolen.

GK: But who was stealing?

Umm Bašīr: The *lējīyīn*, because they were poor and did not have much. But the *muwāṭinīn* were rich and did not have to steal.

Der letzte Satz relativiert zwar das Thema, indem die Gründe für das Stehlen plausibel gemacht werden, trotzdem schließt Umm Bašīr *muwāṭinīn* sogleich als Diebe aus.

Eine junge Studentin aus einer *muwāṭinīn*-Familie aus Rimāl meint, dass sie wenig über Flüchtlinge weiss, da es kaum Interaktionen gibt:

There was this image that they have different customs and traditions, I don’t know. I don’t know, families, citizen families prefer their children to interact with children of citizen families, not the refugees.

And even in Rimāl, at least in my environment, we did not have many chances to interact with refugees, so maybe this is part of the whole system. We are citizens, we interact with citizens. (Interview mit Ṣabrīn 2003)

Sie meint, dass sie sich selbst ein anderes Bild von Flüchtlingen machte, als sie an der Universität Freunde hatte, die aus Flüchtlingscamps kamen. Zuvor teilte sie jedoch die Meinung ihrer Familie:

Ṣabrīn: They have a low image about the refugees [...]. I can remember my mother saying something about *fellāḥīn*, that: „*ihh*, they are *fellāḥīn*. Avoid them, they are *fellāḥīn*, they are not clean“, and stuff like that.

GK: Who were these *fellāḥīn*?

Ṣabrīn: The one she was talking about were refugees, I think, refugee *fellāḥīn*.

Die Aussagen dieser Studentin zeigen, dass Stereotype und Klischees weitergegeben werden. Diese können aber bei näheren Kontakten, wie an der Universität, relativiert werden. Da jedoch diese Möglichkeiten der Interaktionen beschränkt sind, werden vorgefasste Meinungen oft aufrecht erhalten. Eine weitere Trennung zwischen den beiden Gruppen entsteht durch verschiedene Wertvorstellungen, wie sie durch Zena klar beschrieben werden:

But they [*muwāḥīnīn*] have this bad connotation about refugees, their way of living: they are not civilized, they don't know how to eat, they are not clean, they don't take care of their children. Their children are always in the street, they talk loudly. Their women are like men. Here you feel the connotation or the labels, how they label the other. The women are brave in the eyes of the refugees. In the eyes of the *muwāḥīnīn* from the high class it has negative connotation, they behave like men, so femininity should have this and this and this as connotation. So, they label these women in a negative way because they talk loud, because they participated in the Intifāda, which is good when they speak publicly, but when you go deep into them: „This is not woman, this is not women's behaviour, they are like men. We will not take a woman from them, she will eat our son,“ because she is strong. So all these kinds of myths about each other – it comes, I think, from this history of being two groups have to live together.“ (Interview mit Zena 2003)

Positive Selbstbilder des Widerstands durch Abwertung der „anderen“

Die palästinensischen Flüchtlinge haben aber auch ein positives Image, indem sie als besonders politisch betrachtet werden. Der Widerstand gegen die israelische Besatzung, vor allem während der ersten Intifāda, formierte sich hauptsächlich in den Flüchtlingscamps.

It was always that the refugee identity was very much linked with the national identity in the Palestinian memory. I think that refugees are considered to be the people who are on the front, always, at least this is what Palestinians talk about. (Interview mit Zena 2003)

Politische Parteien forcierten die Vorstellung, dass Flüchtlinge nichts zu verlieren haben und deshalb „tapferer“ und „mutiger“ gegen die Okkupation vorgehen (SHEHADA 2003). Diese Tapferkeit, die mit der Flüchtlingsidentität in Verbindung gebracht wird, ist das Gegenteil von den Attributen, die den *muwāṭinīn* zugeschrieben werden. BASHARAT (1997: 204) meint: „Palestinian refugee identity, [...] is a ‘production’ based on sets of oppositions between the self and the other – or, more accurate, multiple others.“ Die anderen hier sind natürlich in erster Linie die Israelis, gegen die sich die PalästinenserInnen erheben, aber auch die *muwāṭinīn*, die es den Flüchtlingen nie erlaubten, sich völlig zu integrieren. So soll es zu einem „Austausch“ von Werten kommen. Wichtig ist für sie:

to equalize or to balance the strong positive symbolic capital the *muwāṭinīn* have [...] certain labels surrounding being a *muwāṭin* is always linked with being from a higher class, being a *muwāṭin* being less masculine, being a *muwāṭin* means being less brave, less national, so all the differences between them and the *muwāṭinīn* it has all the negatives. (Zena 2003)

Es kommt also zur Aufwertung einer Gruppe, indem bestimmte Attribute der anderen als negativ angesehen werden. So meinte eine Frau, dass nicht nur die *muwāṭinīn* nicht viel von den Flüchtlingen halten, sondern dass dies auf Gegenseitigkeit beruht:

but the refugees look at the *muwāṭinīn* as some kind of, they look at the *muwāṭinīn* as cowards. They said that they did not fight against the Israeli, they just stayed at home. Also, because they just stayed with their properties and they did not lose anything around their families [...] they did not feel what the refugees felt, how they suffered, something like that. This is the notion. They don't like them very much, they don't hate them, but they don't respect them as much. They are

not convinced with the citizen like with refugees“ (Interview mit Nadja 2003).

Ein weiteres Beispiel für das Stereotyp des „mutigen Flüchtlings“ und des „feigen *muwāṭin*“ zeigt das Motto dieses Artikels: „*lammā ahl ar-Rimāl bedhum yirmū ḥiğār ‘alā l-isrā’īlīyīn, biliffū l-ḥiğāra bi-l-maḥrama.*“ Dieser oft gehörte Satz wird vor allem im Zusammenhang mit der ersten Intifāda immer wieder ins Gespräch gebracht.

Awlād ir-Rimāl, which has double connotation, *awlād ir-Rimāl*, means the people from Rimāl community, which was known to be high class, high class *muwāṭinīn*, so it has double connotation, a *muwāṭin* and a high class, if they participate out of their shame of non-participation, they will put a Kleenex around the rock and then they will throw it into the Israeli. They put a Kleenex, if they throw stones, they will cover the stone with a Kleenex, because they are very delicate, they were not men in this sense, they are very delicate, they take care of their dresses, they take care of their cleanness, so they will cover it by Kleenex and then they throw it. (Interview mit Zena 2003)

Dies bedeutet: Selbst wenn sich die *muwāṭinīn* am Widerstand beteiligen, sind sie keine „echten“ Kämpfer, da sie sogar die Steine in Taschentücher einwickeln. Dazu meinte Ṣabrīn, die selbst aus Rimāl kommt.

The refugees think so about the citizens because citizens have a better lifestyle, a better economic situation, but this does not apply to everybody. For the different parts of Gaza strip, Rimāl is considered something like what, like Rāmallāh for the Westbank: „freedom“, comparatively speaking of course, better economic situation, better jobs. That is why they have this image of Palestinians who live in Rimāl that they have better lives, so they don’t have to fight that much. And if they have to fight, they fight in a nagging or silly way, so that they wrap the stone with a Kleenex, but of course this is an exaggeration. (Interview mit Ṣabrīn 2003)

BIASHARAT (1997) geht davon aus, dass sich durch die neue politische Rolle der Camp-Flüchtlinge auch ihre soziale Identität geändert hat, sowohl im Eigenbild als auch in der Sicht der *muwāṭinīn*. Er geht davon aus, dass aufgrund von sozioökonomischen Umständen und politischer Entwicklung die Unterschiede zwischen *muwāṭinīn* und Flüchtlingen verschwinden. Beispiele aus Gaza und dem Westjordanland (BAXTER 1997) zeigen aber, dass zwar die Camp-Flüchtlinge einen neuen Aspekt der Identität dazuge-

wonnen haben, nämlich jenen des mutigen Helden und Märtyrers, dass aber das bereits bestehende Bild vom „passive, inept, unsuccessful, dirty, poor camp refugee“ (BAXTER 1997: 149) weiter bestehen bleibt.

Stratifizierung von außen – überlokale Einflüsse

Durch die Politik von Hilfsorganisationen kommt es zu einer weiteren Trennung zwischen *muwāṭinīn* und Flüchtlingen. Die ursprüngliche Intention von UNRWA war, die Flüchtlinge, vor allem die Bedürftigen, zu unterstützen, dennoch wird – wie oft in diesem Bereich – durch einseitige Unterstützung die Aufnahmegesellschaft vernachlässigt und dadurch eine Kluft zwischen den beiden Gruppen verursacht. Eine Maßnahme, die schon erwähnt wurde, ist, dass Kinder von einer Flüchtlingsmutter und einem *muwāṭinīn*-Vater ihren Anspruch auf Unterstützung der UNRWA verlieren.

Auch im Bildungsbereich werden Unterschiede gemacht: Im Alter von sechs Jahren kommt es zur bewussten Trennung zwischen den beiden Gruppen, da die Flüchtlingskinder kostenlose UNRWA-Schulen besuchen und *muwāṭinīn*-Kinder Regierungsschulen, für die bezahlt werden muss. Šabrīn meint dazu:

Maybe it differs from one family to another, that is sure, but what enhances the difference [between *muwāṭinīn* and *lējīyīn*] in my belief is the school system. It was very obvious that the refugee schools were very different, not well equipped, but better equipped than the governmental schools. Even the teacher, I think because they are given better salaries and so they are more loyal to their work, you know, more loyal than the teachers in the governmental schools. They do activities at school, it is not only learning, it is more creativity, till now I draw sometimes, but when I was a child I wanted that somebody enhance this in me. But at school nobody cared. And when I saw the kids in the other schools, they had the same ability, but this ability was encouraged, this made me feel really bad. (Interview mit Šabrīn 2003)

Besonders die ärmeren *muwāṭinīn* fühlen sich oft benachteiligt, weil sie nicht die kostenlosen UNRWA-Schulen, die noch dazu besser sein sollen, besuchen dürfen. Weitere Nachteile sehen sie auch in der Arbeitssuche:

If you are *muwāṭinīn* and not rich or you do not own land your situation is worse then the one of the refugees. *muwāṭinīn* are not allowed to enter UNWRA schools, UNWRA schools are much better, much tougher, but we are not allowed to enter, you cannot have a job at

UNRWA and also NGO's favor refugees by jobs and scholarships.
(Interview mit Mazūza 2003)

*Heiratsbeziehungen: Zusammenspiel von lokalen Werten und
überlokalen Einflüssen*

Die bisher besprochenen Gruppenidentitäten und die daraus folgenden Abgrenzungen anderen Gruppen gegenüber spiegeln sich deutlich in den Heiratsbeziehungen wider, die im folgenden beschrieben werden.

Wie in vielen anderen arabischen Gesellschaften sind auch in Palästina arrangierte Heiraten eine übliche Praxis. GRANQVIST (1931: 46), die in den 20er-Jahren Feldforschung in Palästina betrieb, beschrieb noch, dass die Väter verantwortlich für die Heiraten ihrer Kinder seien. In neueren Publikationen wird aber oft die wichtige Rolle der Mütter in dieser Beziehung hervorgehoben. Für viele Mütter ist es sehr wichtig, durch die Heirat eine bestimmte soziale Identität zu erhalten (TUASTAD 1997: 107). Endogamie innerhalb von *ḥamūla* oder *‘ašīra* kommt häufig vor. Es gibt aber auch andere Normen, die besagen, wie der/die HeiratspartnerIn ausgewählt werden soll. HAMAMI (1994: 285) unterstreicht, dass die sozialen Regeln und Normen der Heirat je nach Kontext und sozioökonomischen Veränderungen variieren. Sie versucht zu zeigen, dass es seit dem späten 19. Jahrhundert sowohl im Westjordanland als auch in Gaza grundlegende Veränderungen in der Frage gegeben hat, wer wen wieso heiratet (HAMAMI 1994: 285). Ein Grund hierfür sei der Zugang zu höherer Bildung. In Dörfern und in Flüchtlingscamps jedoch, wo es weder höhere Bildung noch soziale Mobilität gibt, nimmt die Familie noch immer eine wichtige Rolle in der Organisation von Hochzeiten ein. In den Flüchtlingscamps spielt das Eigentum meist keine große Rolle mehr. Bestimmend seien vielmehr die Haushaltsgröße und das Familieneinkommen. Die Heiraten, die innerhalb der Verwandtschaft geschlossen werden, würden nicht wie früher zum Erhalt von Eigentum und Machtverhältnissen dienen, sondern um die Identität in den verstreuten Gemeinschaften zu erhalten (HAMAMI 1994: 286). Sie behauptet weiter, dass Heiraten zwischen Nachkommen aus denselben Heimatorten nur bis zu den 70er-Jahren in den okkupierten Gebieten üblich waren, jetzt jedoch vor allem bei Gastarbeitern und Exil-Palästinensern stattfinden. Ein Phänomen in diesem Zusammenhang ist das sogenannte „*bride shopping*“ während der Sommermonate.

Die Veränderungen der Heiratsnormen werden durch einen Vergleich der Studie von Granquist, die vor „*an-Nakba*“ stattgefunden hat, mit neueren Studien tatsächlich sehr deutlich. Während einige der von Gran-

quist beschriebenen Kategorien auch heute noch aktuell sind, zeigen Untersuchungen von BAXTER (1997) und TUASTAD (1997), dass das „Flüchtling-sein“ ein wichtiger Faktor beim Auswählen von HeiratspartnerInnen geworden ist. GRANQVIST (1931) beschrieb, dass es in den von ihr untersuchten Orten keine Heiraten zwischen MuslimInnen und ChristInnen gab, obwohl beide Religionsgruppen eng zusammenlebten. Weiter meint sie, dass es offiziell keine Heiraten zwischen „Schwarzen“ und „Weißen“ gab, obwohl es „gemischte“ Personen gab. Heiraten unter Verwandten wurden besonders hoch geschätzt, besonders unter den BäuerInnen war die (patrilaterale Parallel-)Kusinenheirat sehr wichtig. Eine Braut wurde entweder aus der Verwandtschaftsgruppe des Bräutigams gewählt oder aus einer anderen Gruppe desselben Dorfes, oder aber sie war eine Fremde.

TUASTAD (1997), der eine Studie im Flüchtlingscamp Burej durchgeführt hat, gibt demgegenüber für heute als die wesentlichste Heiratspräferenz jene an, innerhalb der palästinensischen Gesellschaft zu heiraten. Die nächstwichtigste Ebene ist die religiöse, gefolgt vom Kriterium des Flüchtlings-Seins (Flüchtlinge sollen Flüchtlinge heiraten). Eine ebenfalls wichtige, nächste Ebene ist die Isogamie, also die Heiratsnorm innerhalb derselben Gesellschaftsschicht (z.B. *fellāh* soll *fellāh*, d.h. Bauer soll Bäuerin heiraten). Die fünfte Ebene ist die des Unterkunftsmodus – ein Campflüchtling sollte jemanden aus dem Camp ehelichen. Die sechste und letzte Ebene ist die der Verwandtschaft – die Heirat sollte innerhalb der patrilinearen Gruppe stattfinden (TUASTAD 1997: 107).

Meine Untersuchungen ergaben, dass alle angesprochenen Faktoren bei Heiraten berücksichtigt werden, allerdings können die Hierarchien zwischen diesen normativen Kriterien durchaus wechseln. In diesen Hierarchien von normativen Heiratskriterien spiegeln sich die jeweiligen Wertvorstellungen wider. Ebenso bieten sich aber auch Möglichkeiten, durch symbolisches und materielles Kapital die Grenzen dazwischen verschwimmen zu lassen (SHEHADA 2003).

Heirat innerhalb von Verwandtschaftsgruppe/Dorf

Im Gegensatz zur Behauptung von HAMAMI, dass Heiraten zwischen Nachkommen aus gleichen Ursprungsorten nur noch bei ExilpalästinenserInnen vorkämen, wurde das Thema mir gegenüber sehr oft von den Flüchtlingen in Gaza angesprochen. Mona bestätigte zum Beispiel ausdrücklich, dass auch heute noch HeiratspartnerInnen vor allem nach ihren Herkunftsorten ausgewählt werden:

A person from Mashdal would marry a person from Mashdal, it is very rare that he maybe marries a person from Jaffa. They can, but most probably they would marry people from the same village. (Interview mit Mona 2002)

Zusätzlich zu dieser Form von Lokalendogamie wird Heiraten in derselben Verwandtschaftsgruppe noch immer der Vorzug gegeben. Besonders beliebt ist die Heirat zwischen einer Frau und ihrem *ibn ‘amm* (Cousin väterlicherseits). Gründe, warum diese Heiratsnormen aufrechterhalten bleiben, verbindet Samar mit dem Wunsch nach Rückkehr in ihre ursprünglichen Dörfer:

You have the refugees from Shate camp: they come from certain villages and they know each other and the people from this village. They have some family linkages called *hamūla*, so when they marry their son or daughters off, [...] they prefer to marry within the *hamūla* because first, they have this notion that they will come back to their land. So should they leave their land to somebody from another family [...] like if you want to get married you look at the original village, the place. Most of the people marry from the same village. (Interview mit Samar 2002)

Die Heirat in derselben Verwandtschaftsgruppe ist nahezu obligatorisch für Beduinenfrauen. Hier wird diese Heiratsnorm besonders strikt beachtet. Umm Muḥammed sieht den Grund in der mangelnden Anzahl an heiratsfähigen Mädchen:

I was in Maghazi. My parents were choosing my husband who is my cousin from my father side. He was also living in Bir Saba. He was five years older than me. When we left Bir Saba I was ten and he was fifteen. All my children are married within the same *‘ā’ila* [Großfamilie], they are all cousins. This is our tradition, we don’t allow our daughters to go out of the *hamūla*. This tradition is coming from when we have been in Bir Saba, there has been a limited number of girls, so we needed more, so it was fixed among our family that we needed the females for our males, so it was fixed among the people until today that the girls are not allowed to go out of our family. (Interview mit Umm Muḥammed 2002)

Heiraten zwischen *muwāṭinīn* und *lējīyīn*?

Obwohl die *muwāṭinīn* ein Drittel der Bevölkerung Gazas ausmachen, gibt es nur sehr selten Heiraten zwischen beiden Gruppen. Einerseits resultiert dies – wie schon besprochen – aus fehlenden sozialen Interaktionen, andererseits aus ökonomischen und Prestige-Gründen. Immer wieder wird der Landbesitz als Hauptgrund dafür angesprochen, dass es zu keinen Heiraten kommt:

But *lējīyīn* marry *lējīyīn* and *muwāṭinīn* marry *muwāṭinīn*. In very rare cases only they marry each other. We look at *muwāṭinīn*, they are good, they have a piece of land, but they look down on us. (Interview mit Nadja 2003)

Fāṭīma weigert sich, ihre Töchter mit *muwāṭinīn* zu verheiraten, weil sie meint, dass diese aus Prestigegründen sie als bloße Arbeitskraft in der Familie wollen:

It is not a matter of tradition, but they consider us being less than them, the citizens. They are arrogant and we have the feeling that if we give them our daughters they have a lot of work to do. She will be killed by work, she will be like a servant, they will treat her less than them, and she will be living as a servant. Marriage happens rarely, but my girls I will never give to one. If I give her to a refugee it is better, my daughter is in Rafah, it has not to be Burej. I will give her to a refugee whatever origin he is coming from, but never to a citizen. It happened sometimes that some of our neighbours married a citizen girl, but I will never give my daughter to a citizen. (Interview mit Fāṭīma 2003)

Samah gibt die verschiedenen Lebensweisen als Grund für Heiratspräferenzen an. Es ist jedoch nicht klar, ob sie nur von *muwāṭinīn* spricht oder eher die Gesellschaftsgruppe meint:

GK: So, *muwāṭinīn* are marrying refugees?

Samah: Yes, but they can marry each other, it is not *ḥarām*, not *‘ayb*, not a sin, but the majority of cases, or the most liked for the citizen is to get citizen. [...] They would prefer to have citizens first.

GK: Why?

Samah: They have their own traditions. They inherited it as they inherited their lands and how to plant it, how to take care of some animals, chicken, duck, and so on. They were born and grown up to such a life, such kind of work, such traditions. But we, it is different to us, I grew up finding that my father was a refugee, working so and so

and he was not agriculturalist. So I know that his father is a agriculturalist in his homeland and had land, but now I know if I want to grow up some rabbits or to plant land, it would be a little bit difficult for me, but not for them, it is within their blood, within their natural life. They also inherited a kind of tradition, they inherited it with their land.

In manchen Fällen kommt es jedoch zu Heiraten zwischen beiden Gruppen. Dabei ist aber klar zu sehen, dass es zu einem Austausch von verschiedenem Kapital kommt.

About, yes, about the marriages between refugees and *muwāṭinīn*: If we take into account this identity as being a symbolic capital, I found that sometimes in the marriage contracts when the man is a refugee, he has in order for him to marry a *muwāṭinī*, he has to have additional resources, power resources: To equalize or to balance the strong positive symbolic capital the *muwāṭina* has, as being a *muwāṭina*, who in the eyes of the Palestinians is considered to be better. And this was in the Fifties and Sixties, early Sixties because I am talking about the archives, so I found some people and I am not telling you about very definite things, they are from my memory. The refugee, a man when he marries a *muwāṭina*, he, you feel that he has a very much better education than the rest of the people. At the Fifties when a person had a university degree that was great, or he is working with the Egyptian army which means at that time a regular income, which most of the Palestinians especially in Gaza after the catastrophe in 1948 they did not have. So, he has regular salary, he has security in terms of income and the *muwāṭina* sometimes is older than him. So, this exchange of capital in the marriage contract makes the balance. Now if a *muwāṭin* wants to marry a refugee woman, you find that he doesn't have much to offer her, sometimes he is much older, being forty years old and he marries a refugee who is fifteen years old, of course these things happen sometimes between refugees and refugees and between *muwāṭinīn* and *muwāṭinīn*. But it does not take this pattern of this big difference of *muwāṭin* and refugee. So, sometimes he is much older than her, sometimes he does not have this good income, so you see, what I want to say, that between refugee and *muwāṭinīn* it is always an exchange of capitals, what can you give and what can you take like everything in life. (Interview mit Zena 2003)

In den wenigen Fällen, in denen es zu einer Heirat zwischen Camp-Flüchtlingen und „alteingesessenen“ PalästinenserInnen kommt, heiratet zu-

meist ein Camp-Flüchtlingsmädchen sozial „hinauf“ (Hypergamie). Hypogamie, das heißt, das „Hinunterheiraten“ einer Braut aus einer „alleingesessenen“ Familie, kommt noch viel seltener vor. Abgesehen von Fällen, bei denen großes individuelles Prestige eine Rolle spielt (TUASTAD 1997: 110), wird eine solche Heiratsform wegen der erbrechtlichen Konsequenzen und der koranischen *kafā'a*-Regel zumeist abgelehnt.

Überlokale Einflüsse

In den 60er- und 70er-Jahren unterstützte UNRWA besonders die Erziehung von Frauen, einerseits zur Förderung von mehr Gleichberechtigung unter den Geschlechtern, andererseits gab es einen großen Bedarf an Lehrerinnen, da in den Schulen Mädchen und Knaben getrennt waren. Wenn diese Frauen aber eine Anstellung als Lehrerin in UNRWA-Schulen bekamen, wurden ihren Familien die Hilfeleistungen der UNRWA aufgrund mangelnder Bedürftigkeit entzogen. Nahda SHEHADA, die zu diesem Thema Interviews in Gaza geführt hat, beschreibt die Strategien der Flüchtlinge so:

They wanted girls to study to become teachers, so they promoted that very much. You don't get money, financial help or food for your family member if they are not involved in the schools. And this was very positive, you know, it pushed people into education. But at the same time, this was the target of the UNRWA because they wanted to hire them as teachers or nurses. So, when you finish the school and you are hired by UNRWA [...] UNRWA will cut off the help that your family is getting from the UNRWA because they think that the income of the teachers has to be given to their families. They get 24 Egyptian Pounds, this was in the early Fifties, four families can live very good life on this money, it was very high salary. Because as far as I understood from my interviews, people could live good life, decent life on four Egyptian pounds in the first years. So, when they hire the girl as a teacher the UNRWA will cut that off, what will the family do? They will marry her off to this old man from their *hamūla* or the extended family, and then they will continue to get the help. And she will get the money and also give some money to the family. The same for the sons, the sons also when he will be employed by the UNRWA, they will cut. So they will marry him off to a girl. This is the system of the UNRWA, so people want to get all benefits from the UNRWA including the income of the son and the daughter. And daughters were like, I told you, the chicken

which produces golden eggs, because daughters are better controlled than the sons. (Interview mit Zena 2003)

An diesem Beispiel ist wieder zu sehen, wie die Politik von Hilfsorganisationen Werte und Strategien in der lokalen Gesellschaft beeinflussen. SHEHADA (2003) berichtet weiter, dass es heute zu „Scheinscheidungen“ kommt: Geschiedene Frauen mit Kindern bekommen von Hilfsorganisationen Hilfeleistungen. Um diese zu bekommen, lassen sich einige Frauen in einer schwierigen ökonomischen Lage scheiden, obwohl sie weiter mit ihrem Mann zusammenleben.

Neue Sichtweisen?

Both refugee and non-refugee Palestinians in Gaza have lived in international limbo since 1948 [...] Gaza's population lived in isolated, overcrowded and economically deprived conditions separated from other Palestinian communities. (PERETZ 1977: 62f)

Wie das Zitat von Peretz zeigt, haben die Lebensverhältnisse von *muwāṭinīn* und Flüchtlingen in Gaza eine wichtige gemeinsame Komponente, nämlich das Abgeschlossenheit. Beide Gruppen betonen immer wieder, dass sie sich in Gaza eingeschlossen fühlen „like in a big prison“. Während bei der ersten Intifāda vor allem die Flüchtlinge betroffen waren, veränderte sich die Situation seit der zweiten Intifāda. Seit deren Beginn verschwimmen die Grenzen für *muwāṭinīn* und Flüchtlinge in einigen Bereichen. Beide Gruppen sind der israelischen Aggression und der ökonomisch katastrophalen Lage ausgesetzt, auch wenn dies noch immer tendenziell stärker die Flüchtlingscamps betrifft. Eine Flüchtlingsfrau beschreibt die veränderte Lage folgendermaßen:

Before, there was a kind of difference. We used to say this is a *fellāh*, this is a *medanī*, this is a refugee. But now because of the hard conditions we are living in, it is a kind of being one family, a kind of unifying. We are all caring about each other because us, the refugees who is imprisoned, also a *medanī* can be imprisoned, also a *Bedū* can be imprisoned and killed and so on. [...] we are almost the same family.

In den letzten Jahren wurden von den Israelis mehr als 10% des Ackerlandes und zahlreiche Häuser zerstört. Durch diese gemeinsamen Erfahrungen wachsen die beiden Gruppen stärker zusammen. Auch bei Heiraten gibt es heute einige PalästinenserInnen, die die Unterschiede zwischen Flüchtlin-

gen und *muwāṭinīn* und zwischen den Gesellschaftsgruppen überwinden. Oft müssen sie sich dabei aber gegen Teile der Familie durchsetzen:

At the level of me and my husband, we don't have problems with this. It is okay, we don't differentiate between any person. But most of the Bedū, when a *fellāḥ* or a *medanī* would come to marry their daughter they would refuse. At the level of the society I can tell you in the last generation, the generation which was before us, it was so clear, the difference, but nowadays because the people are more intellectual and more educated they don't focus on the difference between *fellāḥ* and Bedū and *medanī*. We have cases in the family and other families I know, where the Bedū give their daughter to a *fellāḥ*. There was one of the persons who could convince the family about the other, it was me. There are no problems, the girl is okay and she is happy with my husband, she is working with a French organisation. She, the girl came from Algeria, so her way of thinking was [...], now she is married to a *fellāḥ*. After I convinced the family there is no problem. They accepted the idea, and they were afraid of my brother-in law, the elder one, he was from the older generation. They were afraid that he would refuse because we have here a tradition if a girl, her cousin asks for her hand the priority is for him to take her. When he came at my home my son, my children told him that you are convinced that you don't want to take from this family, since the boy, this man is okay we don't have problems. There is another girl who had a fiancé, somebody who is coming to ask for her hand, he is also *fellāḥ*. So this was another case. I was afraid that my brother in law was the last to be convinced, but it was okay [...] It is a new phenomenon, it is getting more spread every day. It is related to the awareness, and how people are open in their mind, how they accept this ideas. When the new generation starts, they accept such topic [...] you can find this in Gaza anywhere. You just have to look, if you ask people you can find it, but there are still some people who refuse.

In diesem Beitrag habe ich strukturelle und situative Gruppenidentitäten anhand des Beispiels der PalästinenserInnen in Gaza analysiert. Die Unterschiede unter den Gruppen werden, wie gezeigt, durch den Druck der israelischen Besatzung, das Eingesperrtsein und auch durch zunehmende Bildung teilweise relativiert und reduziert. Immer öfter fühlen sich die PalästinenserInnen fast wie „eine Familie“. In anderen Situationen gibt es hingegen noch immer klare Unterschiede zwischen den Klassen und auch zwischen Flüchtlingen und *muwāṭinīn*. Auch wenn in Gaza die Trennung

nicht so krass auftritt wie im Westjordanland und es vereinzelt zu Heiraten zwischen Flüchtlingen und *muwāṭinīn* kommt, werden doch immer wieder die Unterschiede zwischen den beiden Gruppen betont. Das „Vertriebenwordensein“ bedeutet vor allem eine „interne“ Abgrenzung zwischen den „alteingesessenen“ BewohnerInnen des Gazastreifens und den Flüchtlingen. Ebenso spielen hier ökonomische Faktoren eine Rolle, derentwegen Campflüchtlinge als die Armen gesehen werden.

Beide Gruppen werden mit bestimmten Zuschreibungen und Stereotypen verbunden: Flüchtlinge, insbesondere jene in den Camps, haben einerseits oft das Image besonders tapfer zu sein und sich aktiver am Widerstandskampf zu beteiligen (*fidā'ī* bzw. *fedāyīn*). Dennoch bleibt das früher vorherrschende Bild weiter bestehen. SHAMIR (1980: 149f) beschreibt in diesem Zusammenhang, dass Flüchtlinge im Westjordanland das Gefühl hätten, von den *muwāṭinīn* als eine Art „gypsies“ betrachtet und als Obstdiebe verachtet zu werden. Die *muwāṭinīn* hingegen werden oft als Feiglinge gesehen, die sich nicht am Widerstand gegen die israelische Okkupation beteiligen.

Das Eigenbild der Flüchtlinge hat sich also geändert: Zuerst sahen sie sich als Opfer und „observed with disbelief how the world bought into Israel's propaganda and applauded her valient effort on behalf of the Jewish „refugees“ (SIDDIQ 1995: 96). Dann begannen sie aber auf sich aufmerksam zu machen und Widerstand zu leisten. Jetzt sehen sie sich als aktive politische AkteurInnen, die sich gegen einen Zustand, der nicht von ihnen verursacht wurde, wehren. Viele der palästinensischen Flüchtlinge (besonders im Libanon) wandten sich gegen den Begriff der *lējīyīn*, da dieser die Konnotation einer passiven Akzeptanz der Situation hatte (vgl. PETEET 1995). Dennoch gibt es in anderen Teilen eine Hinwendung zu einer politischen Flüchtlingsidentität, die sowohl den Status als auch das Recht auf Heimkehr beinhalten soll. So meinte eine junge Palästinenserin:

And to think for a moral issue they should [call themselves refugees], [...] but for the sake of proving the whole world that there are some people, who used to live somewhere else and they were forced to leave their land, to leave their house and go somewhere else because of the occupation. I do support the fact that they should stress the fact that they are refugees, not because to have a crack in between Palestinians, but to show the whole world that there is a case and this case should have some attention. (Interview mit Ṣabrīn 2003)

Wenn dieses Argument gilt, so muss auch eine Lösung für die Flüchtlingsproblematik gefunden werden. Alle Maßnahmen von internationalen Or-

ganisationen waren immer nur auf kurzfristige Hilfsmaßnahmen ausgerichtet. Rein finanzielle Unterstützung kann zwar über eine bestimmte Zeit helfen, darüber hinaus müssen jedoch mehr Faktoren berücksichtigt werden. Wie SAYIGH (1998) zeigt, prägt nicht nur materielle Armut die politische Flüchtlingsidentität. Denn die Armut teilen die Flüchtlinge mit einem Teil der Aufnahmegesellschaft. Eine Kombination aus niedrigem Status, eingeschränkten Möglichkeiten, Verletzbarkeit und der Verweigerung von nationaler Identität sind die prägenden Faktoren. Trotz interner Heterogenität bleibt die politische Flüchtlingsidentität in Palästina ein starker Faktor des lokalen und regionalen Geschehens, solange sie durch regionale und globale Konditionen ständig reproduziert wird.

Die UN-Hilfsinstitution in dieser Region hilft einerseits vielen PalästinenserInnen zu überleben und erleichtert den schwierigen Zugang zu Bildung und Arbeit. Andererseits werden die PalästinenserInnen durch sie in verschiedene Kategorien geteilt (registrierte und nicht registrierte Flüchtlinge, IDPs, *muwāṭinīn*) und ungleich behandelt. Es war und ist nicht die Intention der UNWRA eine Teilung der palästinensischen Gesellschaft in Gaza zu schaffen, sondern sie versucht die Auswirkungen der israelischen Politik zu lindern. Dennoch bleibt sie ein zweischneidiges Schwert im Geflecht jener regionalen und globalen Verhältnisse, die das Leben in Gaza prägen.

Literaturverzeichnis

- BADIL (RESSOURCE CENTER FOR PALESTINIAN RESIDENCY AND REFUGEE RIGHTS) 2003: *Survey of Palestinian Refugees and Internally displaced Persons 2002*, Bethlehem
- BARNARD, Alan, SPENCER, Jonathan (eds.) 1996: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, New York
- BAUMANN, Gerd 1996: *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge
- BAXTER, Diane 1997: *Idealized and Devalued: Images of Identity among Palestinian Camp Refugees in the West Bank*, in: BAXTER, D., KRULFELD, R. (eds.): *Beyond Boundaries: Selected Papers on Refugees and Immigrants Volume V*, Arlington, 146–165
- BIASHARAT, George 1994: *Displacement and Social Identity: Palestinian Refugees in the West Bank*, in. SETENEY, Shami (ed.): *Population Displacement and Resettlement: Development and Conflict in the Middle East*, New York, 165–188
- BIASHARAT, George 1997: *Exile to Compatriot: Transformations in the Social Identity of Palestinian Refugees in the West Bank*, in: GUPTA, A., FERGUSON, J. (eds.): *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, London, 203–233

- BOANO, Camillo, ROTTLAENDER, Axel et al. 2003: *Bridging the Gap: Involuntary Population Movement and Reconstruction Strategy*, <http://www.btgproject.org/resources/btgbooklet.pdf>
- EMERMAN, Jimmy, RUPERT, Paul et al. (Peoples Press Palestine Book Project) 1981: *Our Roots Are still Alive*, New York
- FALAH, Ghazi 1999: *The Transformation and the Designification of Palestine's Cultural Landscape*, in: ABU-LUGHOD, HEACOCK, NASHEF (eds.): *The Landscape of Palestine: Equivocal Poetry*, Birzeit, 97–106
- GRAHAM-BROWN, Sarah 1984: *Impact on the Social Structure of Palestinian society*, in: ARURI, N. (ed.): *Occupation: Israel over Palestine*, Bath, 223–254
- GRANQVIST, Hilma 1931: *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, Helsingfors
- HAMMAMI, Rema 1993: *Women in Palestinian Society*, in: HEIBERG, M., OVENSON, G. (eds.): *Palestinian Society in Gaza, West Banks and Arab Jerusalem: A Survey of Living Conditions*, Oslo, 283–312
- HASTRUP, Kirsten 1995: *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, London
- HEIBERG, Marianne, OVENSON, Geir (eds.) 1993: *Palestinian Society in Gaza, West Banks and Arab Jerusalem: A Survey of Living Conditions*, Oslo (= Fafo-report 151)
- JARRAR, Najeh 2003: *Palestinian Refugee Camps in the West Bank: Attitudes Towards Repatriation and Integration*, Ramallah
- KANAANA, Sharif 2000: *Still on Vacation! The eviction of the Palestinians in 1948*, Jerusalem
- KRULFELD, Ruth M., CAMINO, Linda A. (eds.) 1994: *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning: Refugee Identity, Gender, and Cultural Change*, Amsterdam
- MASALHA, Nur 2001: *The Historical Roots of the Palestinian Refugee Question*, in: ARURI, Naseer (ed.) 2001: *Palestinian Refugees: The Right of Return*, London, 36–67
- MORRIS, Benny 1988: *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, Cambridge
- PARVATHANENI, Harish 2003: *Who are the Refugees: Social, Economic and Legal Conditions. Stocktaking*, Conference on Palestinian Refugee Research in Ottawa, Canada, June 17–20, 2003, http://network.idrc.ca/file_download.php
- PERETZ, Don 1977: *Palestinian Social Stratification: The Political Implications*, in: *Journal of Palestine Studies* VII, no. 1 (Autumn), 48–74
- PETEET, Julie 1995: *Transforming Trust. Dispossession and Empowerment among Palestinian Refugees*, in: DANIEL, V., KNUDSEN, J. (eds.) 1995: *Mistrusting Refugees*, Berkeley, 168–186.
- SAID, Edward 1980: *The Question of Palestine*, New York
- SAYIGH, Rosemary 1977: *The Palestinian Identity among Camp Residents*, in: *Journal of Palestine Studies* VI, no. 3 (Spring), 3–22
- SAYIGH, Rosemary 1979: *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*, London
- SAYIGH, Rosemary 1995: *Palestinians in Lebanon: (dis)solution of the refugee problem*, in: *Race and Class*, 37, no 2, October-December (= Special issue 'Palestine: Diplomacies of Defeat')
- SAYIGH, Rosemary 1998: *Dis/Solving the „Refugee Problem“*, Middle East Report Summer, <http://www.merip.org/mer/mer207/dissolv.html>
- SHAMIR, Shimon 1980: *West Bank Refugees – Between Camp and Society*, in: MIDGAL, J. (ed.): *Palestinian Society and Politics*, Princeton, 146–168

- SIDDIQ, Muhammad 1995: *On Ropes of Memory: Narrating the Palestinian Refugees*, in: DANIEL, V., KNUDSEN, J. (eds.): *Mistrusting Refugees*, Berkeley, 87–101
- TAKKENBERG, Lex: *The Status of Palestinian Refugees in International Law*, London
- TUASTAD, Dag H. 1997: *The Organisation of Camp Life: The Palestinian Refugee Camp of Bureij, Gaza*, in: HOVADENAK, A., PETERSEN, J. et al.: *Constructing Order: Palestinian Adaptations to Refugee Life*, Oslo, 103–161 (= Fafo-report 236)
- WORLD BANK 2002: „Fifteenth Months-Intifada“, *Closure and Palestinian Economic Crisis. An Assessment*, <http://www-wds.worldbank.org>
- ZETTER, R. W. (1999) *Reconceptualizing the Myth of Return: Continuity and Transition Amongst the Greek-Cypriot Refugees of 1974*, in: *Journal of Refugee Studies* 12 (1), 1–22
- ZUREIK, Elia 1979: *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*, London
- ZUREIK, Elia 1998: *Palestinian Refugees and the Middle East Peace Process* (Paper presented on October 23 at a Conference Organized by the University of Quebec in Montreal), <http://www.arts.mcgill.ca/MEPP/PRRN/papers/zureik2.html>
- ZUREIK, Elia 2003: *Theoretical and Methodological Considerations for the Study of Palestinian Society*, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23: 1 & 2 (2003), 152–163, <http://www.cssaame.ilstu.edu/issues/23/23-2.pdf>