

DOI: 10.18030/socio.hu.2014.2.21

Fordította: Baumann Tímea, PTE-IDI Kultúratudományi Doktori Program

### ABSZTRAKT

Ebben az írásban a szerző egy a palesztin autonóm területeken (Ciszjordániában) végzett kutatás empirikus adatait veszi górcső alá. Két, a terepről származó példa segítségével mutatja be, hogy ebben a régióban mind a mindennapi életvilág beszélgetéseit, mind az élettörténeti interjúkat milyen erősen meghatározzák a közel-keleti konfliktus és ezzel összefüggésben a palesztinok, zsidó izraeliek és az ún. nyugati világ képviselői közötti többszörösen keresztező alakzatok. Ennek következtében a beszélgetőpartnerek a palesztinok egy konfliktusmentes Mi-csoportjának a képviselőiként mutatkoznak be, és a családi és élettörténeti önreprezentációjukban a következő témára koncentrálnak: „Szenvedéseink az izraeli megszállás alatt”. Ebben az írásban elsősorban azt mutatom be, hogy az interjúkészítők vallási, nemzeti és státuszbeli hovatartozása miként strukturálja a beszélgetéseket, továbbá, hogy ez milyen módszertani kihívásokat jelent a kutatás számára.

**Kulcsszavak:** szociokonstruktivista biográfiakutatás, etnográfiai terepmunka, alakzatszociológia, interkulturális tanulmányok, keresztények és muszlimok Cisjordániában

### ABSTRACT

In the paper at hand, the author discusses empirical data gathered during research in the Palestinian Territories (West Bank). She illustrates – by means of two examples from her field work – that both everyday conversations and biographical interviews in this region are significantly determined by the Middle East conflict and the relevant multiply entangled figurations between Palestinians, Jewish Israelis, and representatives of the so-called Western world. This causes interviewees to present themselves as representatives of a Palestinian we-group free of conflicts, while family and biographical self-presentations focus on the theme “Our suffering under Israeli occupation.” This paper particularly highlights the structuring of the conversations caused by the interviewers’ religious, national, and status-based (professional or socio-economic) belongings and the related methodological challenges for this research.

**Keywords:** social-constructive biographical research; ethnographic field work, figurational sociology; intercultural studies, Christians and Muslims in Palestine

---

<sup>1</sup> Georg-August-Universität Göttingen Methodenzentrum Sozialwissenschaften

<sup>2</sup> Eredeti megjelenés: Rosenthal, Gabriele: Methodische Herausforderungen interkultureller Studien: Mehrfach verschränkte Figurationen von Etablierten und Außenseitern im Westjordanland. ZQF, 13. 1-2/2012, 125–149.

## EGY KUTATÁS CISZJORDÁNIÁBAN

Ebben a tanulmányban a palesztin autonóm területeken végzett terepmunkám két példájából kiindulva (egy templomlátogatás Ramallahban, valamint egy Betlehem melletti menekülttáborban élő családdal készített interjúsorozat) fogom bemutatni e kutatás kihívásait, az interjúkészítők vallási, nemzeti és státuszbeli hovatartozásának fontosságát az interjúalanyok önreprezentációja szempontjából, végül az interkulturális kutatások általános módszertanával kapcsolatban fogalmazok meg következtetéseket. Előbb azonban essék néhány szó a kutatás kontextusáról. A kutatás része egy a Német Kutatási Szövetség<sup>3</sup> által támogatott háromoldalú projektnek, melyben palesztinok és izraeliek különböző alakzatait<sup>4</sup> vizsgáljuk, Ciszjordániában és Izraelben egyaránt.<sup>5</sup> Mi (palesztin, izraeli és német kutatók) Ciszjordániában két városra, Betlehemre és Ramallahra (beleértve a közeli menekülttáborokat is) koncentráva vizsgáljuk a palesztinok *élettörténeteit*, valamint a *mindennapi interakciókat* keresztények és muszlimok, vagy más szociológiailag megkülönböztethető csoportok között – például az 1948-as menekültek és az „őshonos lakosok”,<sup>6</sup> városiak<sup>7</sup> és faluból beköltözöttek és az Izraelből származó palesztinok és a ciszjordániai palesztinok között. Ezenkívül az izraeli Haifában, Jaffában, Beer-Shevában és Jeruzsálem óvárosában a zsidó izraeliek különböző csoportjaival is készítünk interjúkat, és az arab lakossággal való interakcióikat vizsgáljuk.<sup>8</sup> Kutatásunk központi kérdése, hogy vajon a számbeli többség és a bennfentes-kirekesztett-alakzat (*Etablierten-Außenseiter-Figuration*) összetétele (Elias–Scotson 1990 értelmében) megfelel-e egymásnak, és milyen módon. Vagyis például a számbeli kisebbség egyben kirekesztett csoportosulást jelent-e. Itt nemcsak az izraeli zsidók és a palesztinok közötti alakzatokra kérdezzük rá – mely esetben abból indulhatunk ki, hogy egy bennfentes-kirekesztett alakzattal van dolgunk – hanem arra is, hogy milyen egyenlőtlen hatalmi esélyek és milyen alakzatok figyelhetők meg különböző csoportok esetében (például keresztény és muszlim zsidók között), különböző regionális kontextusokban különböző többségi viszonyokkal. Célunk egy tudásszociológiai elemzés, amely elsősorban az egyéni perspektívákat, cselekvés- és élettörténeteket vizsgálja. A hangsúlyt a palesztinok nézőpontjára és tapasztalataira helyezzük, akik különböző csoportosulások és lokális csoportkonstellációk tagjai lehetnek. Az általunk használt interpretációs módszerek között szerepel mind az élettörténeti, mind a tematikusan fókuszált narratív interjúk elemzése, továbbá a résztvevő megfigyelés eredményeinek bevonása, és a videografikus interakciók szekvenciális elemzése. Ezekon kívül még standardizált kérdőívek segítségével nyert adatokat is figyelembe vettünk (lásd Mana et al 2012).

Kutatásunk a következő kérdésekre keresi a választ: melyek azok a saját kapcsolati mintázatok számára lényeges tényezők, amelyeket a kirekesztett és a bennfentes csoportosulások tagjai közötti direkt interakciókban megfigyelhetünk? Milyen konkrét tapasztalatok kapcsolódnak ezekhez? Milyen módon változtatták meg ezek a tapasztalatok az interjúalanyok

<sup>3</sup> Hivatalos német nevén Deutsche Forschungsgemeinschaft (a fordító).

<sup>4</sup> A szerző Norbert Elias alakzatszociológiáját veszi alapul. Lásd a szerző hivatkozásait: Elias 1970; Elias 1990 (a fordító).

<sup>5</sup> A 2010 februárja óta a DFG által támogatott „Kirekesztettek és bennfentesek egyszerre: palesztinok és izraeliek különböző alakzatokban” címet viselő kutatási projekt vezetői a szerző mellett Prof. Shifra Sagy (Ben-Gurion-University of the Negev, Beer Sheva, Israel) és Prof. Mohammed S. Dajani Daoudi (Palesztin Autonóm Területek). A kvalitatív kutatásban, melyet a tanulmány alapul vett, részt vettek továbbá tudományos munkatársként Ahmed Albaba, Johannes Becker, Anan Srour, Nicole Witte és Rixta Wundrak. Nekik – mint ahogy Hendrik Hinrichsennek és Arne Wormnak is – köszönettel tartozom, hogy inspirálták írásomat.

<sup>6</sup> Ciszjordániában a lakosság kb. 29,7%-a a mai Izrael állam területéről menekült el, vagy ezeknek a menekülteknek a leszármazottja (lásd Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS) 2010. [http://www.pcbs.gov.ps/Portals/\\_pcbs/PressRelease/Refugee2011E.pdf](http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_pcbs/PressRelease/Refugee2011E.pdf) [letöltve: 2012-03-21]).

<sup>7</sup> Ciszjordániában a lakosság kb. 40%-a él városokban (PCBS 2010).

<sup>8</sup> Rixta Wundrak publikált a Jaffában szerzett empirikus adatokból (ZQF 13. évf., 1-2. füzet, 2012, 151–172).

életét és értelmezési mintáit? Az alakzatszociológiai kiindulóponttal<sup>9</sup> megpróbáljuk rekonstruálni az emberek közötti kölcsönös függőség szövetét, a társadalmi kapcsolatok dinamikus hálóját és a bennfentesek és a kirekesztettek közötti, éppen változó egyenlőtlen hatalmi esélyeket. A hatalom nem statikus, hanem viszonyjellegű fogalom, melyet folyamatszerűen, dinamikusan kell interpretálni (lásd Elias 1970: 142). Így az aktorok nem csak különböző alakzatokban és nagyon különböző mértékben vehetnek részt a hatalmi egyensúlyozásban, hanem részesedésüket – talán a rendkívül rövidéletű társadalmi alakzatokat kivéve – változások folyamatai is befolyásolják.

A bennfentesek tipikus hatalmi erőforrásai közé tartozik, hogy képesek társadalmilag hatékonyan meghatározni azt, hogy egyáltalán miként definiálható a „kisebbség”, ki tartozik oda és ki nem, illetve hogy a társadalmi csoportok hogyan épülnek fel belülről és kívülről. Az pedig egyértelmű, hogy egyéni érdekeik – a „*divide et impera*” értelmében – eközben nem sérülnek. Míg az izraeli állampolgárok mintegy 20%-át kitevő „arab izraelieket” (ahogyan őket az izraeli hivatali nyelvben nevezik, saját palesztin önmeghatározásukat nem említve) a médiában, a mindennapi életben, a politikai és a tudományos diskurzusban „kisebbségként” jelölik meg (lásd Kook 2002: 66ff.), addig a zsidó izraeliek sokkal kisebb csoportjai – a világ különböző területeiről – definíció szerint az ország „többségi” zsidó lakosságához tartoznak. Lényeges pont az is, hogy az arab származású zsidók nem számítanak arab izraelieknek. Azonban ez a diskurzus napjainkban kissé kezd megnyílni, és néhány zsidó izraeli, akiknek családja arab országokból származik, magát mint arab zsidót (lásd Shenhav 2006; Shohat 1999) határozza meg a médiában és a tudományos diskurzusban egyaránt. Ugyanakkor a nem-zsidó arab izraelieket mind az adminisztratív kontextusokban, mind a hegemon nyilvános diskurzusokban különböző etnikai és vallási csoportokra osztják. Míg 2005 óta az izraeli állampolgárok személyi igazolványaiban többé nem tesznek direkt utalást az etnikai és a vallási hovatartozásra, addig a ciszjordániai palesztinok irataiban megtalálható, hogy muszlim-e vagy keresztény az illető. Egy további szegregáció is megjelenik a kelet-jeruzsálemi palesztinok státuszában, akik ugyan megkapják az izraeli hivataloktól a jeruzsálemi ID-t (*identity card*), az izraeli jog mégis államnélkülinek tekinti őket.

A palesztinok vallási hovatartozása kényes és politikai szempontból feszültséggel teli kérdés. Ezzel kapcsolatban figyelembe kell venni, hogy az izraeli kormányzatok politikájában a vallási és etnikai megkülönböztetéseket ügyesen használják ki a palesztin társadalom további szegmentálására (lásd Lybarger 2007; Shehadeh 2007). Ezenkívül a palesztinok közös Mi-képe – hasonlóan más nemzeti Mi-csoportokéhoz – egy relatíve új és még erősen változóban lévő jelenség, amely csak a 19. század végén vagy az előző század elején kezdett kialakulni (lásd Khalidi 1997; Kimmerling–Migdal 2003).

A vallási hovatartozás kérdésével, ha ezt egy olyan kutató teszi fel, aki az ún. nyugati (dominánsan a kereszténység által meghatározott) világból érkezik, a legtöbb palesztinban – különösen Ciszjordániában – azonnal felmerül a közel-keleti konfliktus és Izrael szegregációs politikája is. A palesztinok számára fontos, hogy önmagukat egy kifelé lehatárolható, befelé egységes és szolidáris Mi-csoportként értelmezzék, és egy harmadik személy felé így is mutassák be. Ennek főbb okai a politikai szituáció, a palesztin nemzet létezését kétségbevonó, folyamatosan jelenlévő diskurzus, valamint az a politikailag motivált homogenizációs kísérlet, amely a palesztinokat „az arabok” egy csoportjának mutatja be, s amelynek a gyakorta képviselt zsidó értelmezési módja a következő: „*elméletileg élhetnének Jordániában vagy valamely másik arab államban is*”. Így a palesztinok a vallási hovatartozást firtató kérdésünket könnyen érthetik úgy, hogy ezzel megkérdőjelezzük a palesztin nemzet létezését. Ez a kérdés akkor is politikailag inkorrektnek tekinthető, hogyha egy palesztin teszi fel nyíltan egy másik palesztinnak. Majdnem minden

---

<sup>9</sup> Az alakzatszociológiai módszertani összefüggéseiről lásd Radenbach–Rosenthal 2012.

beszélgetés során, amelyet Ciszjordániában készítettünk, biztosítottak minket a muszlimok és a keresztények közötti harmonikus viszonyról, és azokat a feszültségeket, amelyekre mégis csak utalást tettek, gyengítették vagy explicite letagadták. Itt az előtt a dilemma előtt állunk, hogy a muszlimok és keresztények közötti viszonyra vonatkozó kérdéseinkkel szóba hozunk valamit, ami egyrészt a különbözőséget hangsúlyozza és megkérdőjelezi a közös Mi-kép iránti fáradozást, másrészt azonban kiemelkedő jelentőséggel bír Ramallah és Betlehem mindennapjaiban, és ezt a megkérdőjelezte a velük készített élettörténeti interjúkban így vagy úgy maguk tematizálják. Mielőtt rátérnék erre az empirikus megfigyelésre és a hozzá kapcsolódó dilemmára empirikus példák alapján, először néhány információt szeretnék adni a két városról, különösen pedig a keresztény közösségek helyzetéről.

A keresztény palesztinok csoportja, melyet a különböző megnevezések alapján más módon is feloszthatnánk, Ciszjordániában egyre kisebb lesz. Az ebben a régióban lakó 2–3 százaléknyi keresztény többsége Ramallahban és Betlehemben él (illetve a Betlehem körzetében található két keresztény közösségben, Beit Jalában és Beit Saburban). Az 1950-es évek közepéig itt többségben voltak, noha már a 20. század elején megkezdődött a palesztinai keresztények érezhető elvándorlása (lásd Krämer 2002: 165; Sabella 1994). Később a többségi viszonyok eltolódtak egyrészt a sok muszlim menekült miatt, akik az 1948-ban kijelölt izraeli területekről érkeztek, másrészt a keresztények folytatódó kivándorlása miatt. 2007-ben Betlehemben a *Palestinian Central Bureau of Statistic* (PCBS) adatai alapján már csak kb. 26,6 százaléknyi keresztény élt, míg az 1997-es népszámlálás még 35 százalékos jelenlétről tett tanúbizonyságot.<sup>10</sup> Ezzel együtt továbbra is a keresztények egyértelmű befolyásáról beszélhetünk Betlehemben. Ehhez figyelembe kell venni azt, hogy a város gazdaságilag a keresztény turizmustól, illetve a keresztény zarándokoktól függ. Még ma is kereszténynek kell lennie a polgármesternek – akárcsak Ramallahban (lásd Tsimhoni 2001). Ramallah esetében még nehezebben válaszolható meg az a kérdés, hogy a keresztények mennyire tartoznak mára életük mindennapi tereiben a kirekesztettekhez, mint a továbbra is nagyon is keresztények által meghatározott Betlehem esetében. A válaszok pedig erre a kérdésre a különböző interakciós kontextusokban nagyon eltérők is lehetnek. Itt figyelembe kell venni azt is, hogy a város az 1994-es részleges autonómia következtében – valamint azáltal, hogy az autonómiahivatalok egy részének és sok külföldi képviselőnek a székhelye lett, és itt építették fel a parlamentet és más nyilvános épületeket is – kozmopolita, a világra nyitott és „liberális” atmoszférájú lett. Mégis a keresztények egyre csekélyebb létszámú csoporttá válnak a városban, mivel Ramallah (a város körzetében kb. 25.600 lakossal) a muszlimok befolyása alatt álló városokkal, al-Birehhel (kb. 36.000 lakos) és Beituniával (kb. 20.000 lakos), továbbá Al-Amari (kb. 4.700 fő) és Qalandia (kb. 10.000 fő)<sup>11</sup> menekülttáborokkal egy agglomerációs régióvá kezd összenőni, és a városhatárokat már nem lehet egyértelműen megállapítani. Ennek ellenére Ramallahban a keresztények befolyása, akik a 2007 népszámlálás szerint már csak a lakosság 20 százalékát teszik ki (a PCBS 1997 szerint még 31,5%), egyértelműen érezhető. Sok emigráns még mindig birtokol házakat az óvárosban. Az iskolák többségét keresztények vezetik, és a városközpont képét hat mecset mellett hat nagy templom határozza meg. Feltűnő, hogy még azok a muszlim interjúalanyaink is, akikkel az interjú végén elkészítettük életterük vázlatos rajzát, a templomoknak nagy helyet adtak rajzukban.

Ramallah 16. század közepi megalapítását, mely egy keresztény család, a Karakból (a mai Jordánia déli részén) származó Haddad család nevéhez kötődik, számos mítosz lengi körül. Egyáltalán, a kollektív emlékezetben a keresztény és muszlim

<sup>10</sup> Az 1997-es és a 2007-es népszámlálásokból származó adatok tájékoztató jellegűek; a ramallahi statisztikai hivatalok munkatársai szerint sem teljesen megbízhatók. A főként keresztények által lakott kerületekben, Beit Jalában és Beit Sahurban a 2007-es népszámlálás szerint még kb. 55%, illetve 67% volt a keresztények jelenléte.

<sup>11</sup> A megadott lakosság számok egyrészt a PCBS 2007-es adatait, másrészt a ramallahi hivatal munkatársainak 2012 márciusában elvégzett felméréseit veszik alapul, akiknek ezúton szívből meg kell köszönnünk sokrétű kérdéseinkre adott segítőkész tájékoztatásaikat.

csoporthoz közti különbségek különböző súllyal jelennek meg a várostörténet kapcsán. A keresztény interjúalanyok – kérésünket követően, hogy meséljék el élet- és családtörténetüket – általában Ramallah keresztény alapításával kezdték elbeszélésüket. A mai ciszjordániai mediális diskurzusban sem számították a felejtés birodalmába Ramallah keresztény alapítástörténetét, a keresztények befolyását a város történetére és a keresztény dominanciájú óváros tényét. Például 2007 szeptemberében Isaa Jamil Shihadeh egy *kétoldalas* cikkben, melynek címe *Ramallah: Past and Present*,<sup>12</sup> egy oldalon keresztül tárgyalja a város egy kis keresztény törzs általi alapítását („*a small Christian tribe*”) a *This Week in Palestine* című folyóiratban, mely az interneten is, de hotelekben kirakva is megjelenik. Ramallah város hivatalos honlapján ugyan beszámolnak Rashad Haddadinról és öt fiáról, ám vallási hovatartozásukra nem utalnak.<sup>13</sup> A Ramallah City vallásáról szóló internetes oldalon aztán a következő állítást találjuk: „*Ramallah is home to residents of both Islam and Christianity, who are treated equally and share a spirit of love and brotherhood.*”<sup>14</sup>

A központban fekvő al Manara tér, melynek közepén egy emlékmű áll, a kollektív emlékezetben ehhez a keresztény alapítástörténethez kapcsolódik. Mielőtt 1982/83-ban az izraeli megszálló hatalom az emlékművet lebontatta, a tér közepén álló oszlop öt oroszlánfejet kapott, melyek – amint ezt Ramallahban újra és újra elmagyarázták nekünk – a város alapító családjait reprezentálják. A keresztények hangsúlyozzák, hogy itt a Haddadin-klán keresztény családjairól, vagyis az öt fiú családjáról lehetett szó. Az újrakonstruált téren (amely 2000 júliusában készült el) négy nagy oroszlán szobra jelenik meg. Egy oroszlán oldalán ott van egy nőstényoroszlán és két oroszlánkölyök is. Ezen kívül van nyolc szökőkút is, melyek – legalábbis Shibli (2006: 58) alapján – nyolc családot reprezentálnak. A három további család a 19. században jött Ramallahba, köztük az al Ajlouni család Hebronból, akik a 19. század első felében mint az első muszlim család költöztek Ramallahba. Shaheen (2005: 225), aki az al Manara térről szóló fejezetében nem tér ki a szökőkutakra, úgy érvel, hogy az öt oroszlánfej abban az időben volt elfogadható Ramallah számára, amikor a lakosság többsége még az öt alapító családtól származott. Ezzel szemben a jelenhez az oroszlánszobrok illenek jobban, mivel „*the overwhelming majority of people living in Ramallah are either refugees or outsiders who have flocked to Ramallah since the 1948 and 1967 wars*”. Jellemző a ramallahiak kollektív emlékezetére, hogy velem folytatott beszélgetésükben mind a muszlim, mind a keresztény lakosok teljesen meg voltak győződve arról, hogy a téren ma is öt oroszlánszobor áll, mely az öt keresztény alapítócsaládot reprezentálja.

Negyedik terepkutatásom során, 2011 novemberében Ramallahban plakátokat lehetett látni az al Manara tér körüli házak falán Jassir Arafat emlékére (halálának napja: 2004. november 11.), és felépítettek egy óriási széket, amely azt a követelést kívánta kifejezni, hogy Palesztina teljes jogú tagja lehessen az ENSZ-nek. Akkor láttam először, hogy mind a négy oroszlánt összemázolták festékkel. Feltehetjük a kérdést, hogy ez a – talán nem teljesen spontán – akció vajon kifejezi-e a régióban uralkodó jelenlegi hangulatot. Mivel ezzel a térrel kapcsolatban mindig felhívták a figyelmemet arra, hogy összefüggésben áll a keresztény alapítástörténettel, illetve, mivel kételkedem annak az úton útfélen hangoztatott kijelentésnek az igazságtartalmában, mely szerint nincsenek konfliktusok a muszlimok és a keresztények között, a firkálás okaként nehezen tudom egyetlen magyarázatként a meggondolatlan vandalizmust elfogadni. Szintén nem lényegtelen, hogy a festéket néhány hét után letakarították. Egy másik olvasat az lenne, hogy ebben a vandalizmusban, akárcsak az utcai lámpák vagy buszmegállók

<sup>12</sup> A dőlt betűs kiemelések a szerzőtől származnak (a fordító).

<sup>13</sup> <http://www.ramallah.ps/etemplate.aspx?id=15> [letöltve: 2012-02-06].

<sup>14</sup> <http://www.ramallah.ps/etemplate.aspx?id=3m> [letöltve: 2012-02-10].

megrongálásában, főként a második intifáda óta növekvő düh vagy csalódottság érzése jut kifejezésre palesztin autonómia hatóságaival szemben.

Ezen kívül az derült ki a rövid etnográfiai interjúk során, melyeket munkatársam, Ahmed Albaba (ramallahi muszlim palesztin) készített 2012 nyarán Ramallah lakóival arról, hogy mit tudnak a tér történetéről és jelenkori érzékeléséről, hogy a térhez kapcsolódik néhány kivégzés emlékezete: olyan palesztinokat öltek itt meg 2002-ben és 2003-ban, akiket izraeliekkel folytatott kollaborációval vádoltak meg (lásd Rosenthal, megjelenés alatt). Azonban erről, és általában a kollaboráció témájáról, vagy arról, hogy Ciszjordániában palesztinok bírósági ítélet nélküli kivégzéseket hajtottak végre a második palesztin intifáda ideje alatt, nekem az interjúkban nem meséltek. Így a következő kérdések merülnek fel: ki, mit és hogyan fog fel? Mennyiben különbözik az idegen és az őslakos nézőpontja? Mit mesélnek el nekem mint idegennek, németnek (és mit nem)? Hogyan kezelhetjük ezeket a kérdéseket interkulturális kutatások esetén? Ezekre szeretnék kitérni terepmunkánk egy kis epizódja kapcsán.

### EGY NEM TERVEZETT TEMPLOMLÁTOGATÁS RAMALLAHBAN

Ramallahi tartózkodásom utolsó napján 2011-ben – november 13-án, egy vasárnapon – nem tervezett templomlátogatásra került sor. Ebben a kontextusban újra egyértelművé vált számomra, hogy a terepmunka során a látogató, a turista vagy a migráns – aki igyekszik feltalálni magát egy számára kevésbé ismert helyzetben a megfelelő cselekvésre fókuszálva – és a kutató távolságtartóbb nézőpontja közti határ elmosódik és magatartástól függően különböző lehet. Így olyan helyzetekben, amelyekben éppen nem elsősorban a tudományos megfigyelő szerepét töltjük be, kutatásunk szempontjából mégis releváns interakciók jöhetnek létre, és fordítva, tudományos megfigyelőként is újra meg újra olyan szituációkba kerülhetünk, amelyekben mindennapi, gyakorlatias nézőpontra, illetve ennek megfelelő cselekvésre van szükség.

Ezen a vasárnap reggelen Amina Rayan (aki németországi egyetemi hallgatóként kapcsolódott be a kutatásba, és római katolikus, valamint muszlim családi háttérrel rendelkezik) illetve én (német, akit gyermekként protestáns elvek szerint szocializáltak) találkoztunk Moatazzal<sup>15</sup> (aki Ramallahban él, és magát muszlimnak tekinti) az al Manara téren. Egy évvel korábban készítettem Moatazzal interjút, és a mostani ott tartózkodásunk alkalmával tolmácsként segít minket. Mivel épp Junisszal (aki római katolikus és Ramallah óvárosában él) szeretnék kapcsolatot felvenni, akivel kb. egy évvel ezelőtt szintén interjút készítettem, és aki jó barátja Moataznak. Moataz felhívja Junist a mobilján, és egy templomi istentisztelet alatt éri utol. Milyen kellemetlen, gondolom én. A muszlim többségi kontextusban éppenséggel egyáltalán nem gondoltam arra, hogy vasárnap reggel egy keresztény talán a templomban van. Moataz nem lát semmilyen problémát abban, hogy Junist a templomi szertartáson való részvételében zavarja. Junis megkér minket, hogy menjünk el hozzá a templomba, és már a templomkapuban vár minket. Mindannyiunkat behív a templomba, ahol az istentisztelet már a vége felé jár, és az emberek az oltár körül áldoznak. Újra és újra barátságos pillantások szegeződnek rám. Később Amina is azt írja a közösen megfogalmazott kutatási protokollunkban,<sup>16</sup> hogy az emberek a templomban kedvesen mosolyogtak ránk.

<sup>15</sup> Minden interjúalany nevét és más személyes adataikat is megváltoztattuk.

<sup>16</sup> Ezen a ponton meg kell jegyeznünk, hogy nem választjuk szét a megfigyelési protokollokat (az ún. memókat) és a terepnaplókat, hanem benyomásainkat és reflexióinkat a memókban jegyezzük le (lásd Rosenthal 2011: 110).

Aztán egy kalácsfélét adnak körbe, mindenki – a gyerekek is – vesznek belőle, és én ezt, anélkül, hogy jobban végiggondolnám, az áldozás részének tekintem, noha (amint ez később feltűnik nekem) még nem bémálkozott gyerekek is esznek belőle. Engem is megkínálnak velem. Mit tegyek? Azt gondolom, hogy ez nekem, a „nem hívónek” nem jár, és elutasítom. Valószínűleg nem gondolkoznék tovább erről a jelenetről, amely először csak egy rövid törést okoz a cselekvési rutinban, és azzal a kérdéssel szembesít, hogy hogyan viselkedjek. Sokkal inkább utalnám ezt a „krízist” – a cselekvési rutin rövid megzavarásának értelmében (Schütz 1972; Thomas 1965: 289.) – a rá nem kérdezés állapotába, mivel ez megfigyelésem szerint nem vezetett krízishez a templomlátogatókkal folytatott interakciókban, és először nem is adott alkalmat arra, hogy az áldozással kapcsolatos, valószínűleg hibás feltételezéseimet újragondoljam. Akkor is, ha mi kutatók egy idegen kontextusban, egy általunk kevésbé ismert kultúrában kevésbé magától értetődően indulunk ki a nézőpontok reciprocitásából és a relevanciarendszerek kongruenciájából (Schütz 1971 értelmében), mégis – hogy egyáltalán cselekvőképesek maradhassunk – mindig meghatároznak bennünket azok az idealizációk, hogy megértjük, „*mi zajlik ott éppen*”, hogy Mások a situációt hasonlóan fogják fel, mint mi és tetteinket hasonlóan interpretálják, mint ahogy azt mi terveztük. Ugyancsak meghatároznak minket a túlságosan elnagyolt tipizálások, amelyek többek között abban mutatkoznak meg, hogy egy túlzóan homogén képet alkotunk az emberekről ebben az „idegen” kultúrában, és közben nem vesszük észre, hogy ők is heterogén csoportok tagjai (beleértve a különböző történelmi generációkat) különböző Mi-képekkel, különböző kollektív történetek és társadalmi szabályok különböző átörökítéseivel. Más emberek tipizálása – ebben a situációban ők számomra teljesen differenciálatlanul keresztények voltak, akik az általam ismert áldozást végezték el – oda vezetett, hogy nem tettem zárójelbe azt a benyomásomat, hogy erre a helyzetre nem kérdezek rá. Más kontextusban, mint például egy mecsetben, sokkal rutinosabban – vagyis anélkül, hogy sokat gondolkoztam volna ezen – vettem volna fel a terepkutatóktól megkövetelt és begyakorolt, a módszernek megfelelően „elidegenedett” (ill. idegen-lét) magatartást (lásd Hirschauer–Amman 1997).

Ebben a situációban azonban Moataznak köszönhetően nem maradhattunk meg a kérdés nélkül végrehajtott idealizálásnál: miután lezajlott a beszélgetés Junis-szal, Amina, Moataz és én a kávézóban ülünk. Moatazból szó szerint kibuggyan: ő, aki 26 éves, életében most először volt egy keresztény templomban. Szerinte az emberek nagyon csodálkozva nézték őt, mintha azt kérdezték volna: „*há, te meg mit csinálsz itt?*” Azt mondja, ismeri a legtöbb templomlátogatót, a szomszédságában laknak. A templomban megkínálták ezzel a kenyérral, megkérdezte, mi ez, elmagyarázták neki. Mindenesetre úgy gondolta, lehetetlen, hogy elutasítsa, vett egy darabkát és megette. Amina azt mondja, ő nem vett a kenyérből és hasonlóan magyarázza, mint én magam, vagyis mint a tiszteletadás gesztusát egy keresztény rituálé felé. Sem Aminának, sem nekem nem jutott eszembe, hogy rákérdezzünk, mi a magyarázat a kalácsra, mert azt hittük, ismerjük. A körülmény, hogy minden jelenlévő ehetett belőle, akkor nem tűnt nekünk ellentmondásnak az „áldozás” interpretációjával szemben. Azonban görög-katolikus palesztin munkatársunk, Anan Srour megjegyzést fűzött ehhez a jegyzetünkhöz, miszerint ezt a kenyeret, név szerint a *qurbant*<sup>17</sup> általában ünnep- és emléknapokon kínálják, és talán éppen valakiről megemlékeztek ezen a napon. Anan azt a hipotézist is megfogalmazta, hogy talán Yassir Arafat haláláról emlékeztek meg, hiszen halálának a napja – melyről számos ünnepség keretében emlékeznek meg – éppen két nappal azelőtt volt. Egy 2012 tavaszán Junis-szal készített interjú azonban más interpretációra ad lehetőséget. Junis elmagyarázta, hogy a római katolikus templomban *qurbannak* csak a borral felitatott és a pap által megáldott kenyeret nevezik, amelyet az áldozás során a konfirmált hívőknek osztanak ki. A megáldásra nem került

<sup>17</sup> A *qurban* ószövetségi kifejezés; mind a kereszténységen, mind az iszlámon belül egy szimbolikus áldozatra vonatkozik, melyet annak emlékére hajtanak végre, hogy Ábrahám sikeresen kiállta a próbát és hűséges maradt Istenhez.

kenyér maradékát pedig szétesztják azoknak a templomlátogatóknak, akik nem vettek részt az áldozásban. Mindenki szabadon dönthet arról, vesz-e a kenyérből.

De térjünk vissza a Moatazzal folytatott beszélgetésünkre! Éppen ez a templomlátogatásról szóló beszélgetés-szekvencia, amelyben Moataz bennünket valószínűleg keresztényként fogott fel, vezet el oda, hogy Moataz elkezd nagyon kritikusan beszélni a Ramallahban élő keresztényekről. Ez meglepő, hiszen ő gyermekként és fiatalként családjával, amely egy környékbeli faluból költözött a városba, Ramallahnak az akkor még keresztények által dominált óvárosában élt, keresztény dajka szoptatta, és fiatal kora óta barátja a keresztény Junisnak. Most azonban felháborodva beszél arról, hogy a keresztényeknek továbbra is sok óvárosi ház van a birtokában és túl magas bérleti díjat követelnek. Nagyon helyes, fűzi tovább gondolatmenetét, hogy olyan sok keresztény kivándorolt, és időközben a többség Ramallahban muszlim – különösen a környező falvakból történt beköltözések következtében. Nagyon ritka helyzet, hogy beszélgetőpartnerünk Ciszjordániában ilyen nyíltan kritikusan, sőt ellenségesen beszél egy másik Palesztinában élő vallási csoportról. Nekünk az élettörténeti és a rövid etnográfiai interjúkban is sokkal inkább azt hangsúlyozzák, hogy milyen békésen élnek együtt muszlimok és keresztények, vagy éppen a városlakók és a menekülttáborok lakói – állításuk szerint csak a zsidók provokálnak és csíholnak konfliktusokat közöttük. Itt – más empirikus adatok alapján is – a következő hipotézisből indulunk ki: a Németországból érkező kutatókkal, tehát a nyugati világhoz tartozókkal folytatott interakciókat majdnem mindig beágyazzák és korlátozzák a zsidó izraeliekkel szembeni frontállások és uralkodó alakzatok. Emellett meghatározók még az ezek az alakzatokhoz köthető hatalmi egyenlőtlenségek is. Még akkor is, ha a keresztény palesztinok a német kutatókat mint a keresztények Mi-csoportjának tagjait látják, önreprezentációjukat továbbra is az Izraellel való konfliktus és „palesztinok – izraeliek – nyugati nyilvánosság” háromoldalú alakzata határozza meg. Az az előfeltevésem, hogy a korábban leírt beszélgetésszekvenciában a „keresztény – muszlim” feszültség rövid időre dominánsabbá vált, és ezért tudott Moataz a Ramallahban meglévő, keresztényekkel való konfliktusról beszélni. Érezhető dühével kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy ő és családja korábban az óvárosban a kirekesztettek csoportjához tartozott – nem csak azért, mert muszlimok voltak, hanem azért is, mert faluról költöztek be. Ezen kívül mostanra empirikus kutatásunk alapján abból indulhatunk ki, hogy beszélgetőtársaink már nem csak a kollektív Mi-kép keretei között mozognak, amelyet elsősorban az izraeli megszállás és a megszállókkal szembeni ellentét határoz meg. Azt gondolom, hogy minket, német kutatókat a találkozások során egyre inkább mint egyéniségeket látnak, és nem csak az idegeneknek kijáró szerep szerint mint a nyugati-keresztény nyilvánosság képviselőit. Ugyanígy az Izraelből jövő palesztin kutatókat is, akiket először a palesztinok jogilag privilegizált csoportjának képviselőiként fogták fel ennek megfelelő előítéletekkel, az interakciók során egyre inkább individuumnak tekintik, illetve különböző társadalmi alakzatok, társadalmi hálózatok és különböző csoportok határán elhelyezkedő, relatíve különleges pozíciójukkal együtt látják őket.

Lehetséges, hogy különösen Ciszjordániában több mint feltűnő ez a „kutatók” és „kutatók” közötti interakciókban fennálló meghatározottság további alakzatok, más csoportokkal fennálló interdependenciák, illetve speciálisan ebben az esetben más nemzeti csoportok által, ám mégis ezt általában a kutatásban – különösen az interkulturális vizsgálatokban – kell figyelembe venni. Ciszjordániában mindenesetre oda vezet a zsidó izraeliekkel szemben az interakciókban megmutatkozó konfliktusok, hogy az önreprezentációban a „palesztinok” Mi-csoportjának heterogenitását majdhogynem megtagadják. Más földrajzi régiókban ez oda vezethet, hogy az „idegen” kutatókkal folytatott interakciókban a heterogenitást erősebben hangsúlyozzák, különösen, ha mások kívülről azt állítják róluk, hogy homogenizáló idegenképük van, ahogy ez például Törökország esetében történik, vagy akár a németországi török bevándorlók esetében, akik a szunniták, alaviták, törökországi örmények vagy más török



állampolgársággal rendelkező csoportok közötti különbséget nem érzékelik. Ennek a különbségnek a hangsúlyozását – így a Törökországban élő vagy onnan származó emberek csoportjának esetében is – attól várhatjuk általában, aki nem tartozik a bennfentesek csoportjához, ebben az esetben a szunnita többséghez. Azt, hogy a ciszjordániai palesztinok közül ki tartozik a bennfentesekhez és ki a kirekesztettekhez, egyáltalán nem olyan könnyű megállapítani – mivel minden palesztin kirekesztett a zsidó izraeliekkel alkotott alakzatban –, és ez helyzetenként és kontextusonként különbözik. Beszélgetőpartnereink vagy elkerülik, hogy beszéljenek a keresztények és a muszlimok közötti különbségekről, vagy megpróbálják megfogalmazni abból a célból, hogy érzékeltessék az Izrael részéről alkalmazott megosztó politikáját (pl. a biztonsági ellenőrzések kapcsán, amikor a keresztényeknek sokkal egyszerűbb dolguk van, mint a muszlimoknak). A háromoldalú alakzataból következően és a palesztinok Mi-képének begyakorolt és megszilárdult prezentációja miatt beszélgetéseink és interjúink a begyakorolt önreprezentációk szintjén rekednek meg, amelyek olyan témákra koncentrálnak (és néha le is szűkülnek kizárólag ezekre), amelyeket a megkérdezettek az „izraeli megszállás” témájába sorolnak.<sup>18</sup>

Mire következtethetünk ebből az empirikus adatból és a már bemutatott gondolatmenetből a kvalitatív és az interkulturális kutatások módszertana számára? A templomlátogatás szituációja rámutat a legkülönbözőbb csapdákra, amelybe egy idegen kutató eshet egy etnográfiai terepmunka során, amelyre erősen rányomja bélyegét a gyarmati uralomból, az elfoglalásból és megszállásból adódó társadalompolitikai konfliktus. Egy ilyen kontextusban más társadalompolitikai csoportkülönbségek és csoporthatárok is különös módon „politikai” töltetűvé válnak. Az ezzel a történettel kapcsolatos véleménycsere a kutatócsoportunkban, és a katolikus Junisszal folytatott beszélgetés arra mutat rá, hogy milyen empirikus eredményt hozhat a reflexió erre a csapdára, és az utólagos rákérdezés az – első pillantásra krízismentesnek tűnő – interakcióra. A rákérdezés a felkínált kenyér jelentésére nem csak a különböző keresztény rituálékba engedett bepillantást, hanem az észlelés különbségeibe, és abba, hogy mennyire hiányos a tudásunk más vallásúak rituáléival és a különböző vallási csoportok életvilágával kapcsolatban.

A kalács elutasítása vagy elfogadása esetünkben, vagyis a mise három vendége esetében nagyon hasonló motivációkból történt, noha megfigyelhető cselekedeteink nagyon is különböztek. Tovább mehetünk, ha megkérdezzük, vajon hogyan interpretálták a templomlátogatók a mi különböző cselekvésünket. Feltehetjük, hogy a muszlim többségi kultúrában élő keresztények barátságatlannak tekintették volna, ha egy muszlim – hiszen Moataz a templomlátogatók muszlimként ismerték – elutasítja a kalácsot. De vajon hogyan élték meg azt, hogy mi is elutasítottuk? Barátságatlan vagy semleges gesztusként, tudatlanságként vagy talán éppen tiszteletadásként? Az a hipotézis, hogy viselkedésünk a tiszteletadás gesztusaként értelmezhető, valószínűleg inkább Aminának és az én „tudatlan” nézőpontomnak az eredménye, és valójában inkább megkérdőjelezhető, hogy ezt a templomlátogatók is így olvasták volna. Azt is feltehetjük, hogy számunkra, idegenek számára sokkal nagyon teret engedtek az akaratlan szabálysértéseknek. Ezzel szemben Moataz inkább abból indulhatott ki, hogy muszlimként kategorizálták, és a kenyeret csak azért kínálták fel neki, mert annak elfogadása problémamentes volt.

Általában abból indulhatunk ki, hogy a.) azonos cselekvéseket nem azonos intenciók határoznak meg, és főként b.) hogy azonos cselekvéseket Mások nem azonos jelentéssel ruháznak fel. Palesztinában és Izraelben megfigyelhettük, hogy minket, kutatókat határozottan különbözőképpen fognak fel idegenként aszerint, hogy melyik vallási, nemzeti vagy etnikai csoporthoz, melyik korcsoporthoz, melyik nemhez és melyik társadalmi státushoz tartozónak sorolnak be az egyes szituációkban. Ugyanúgy,

<sup>18</sup> Az élettörténeti interjúk tematikus mezőelemzésével kapcsolatban lásd Rosenthal 2011: 196ff.

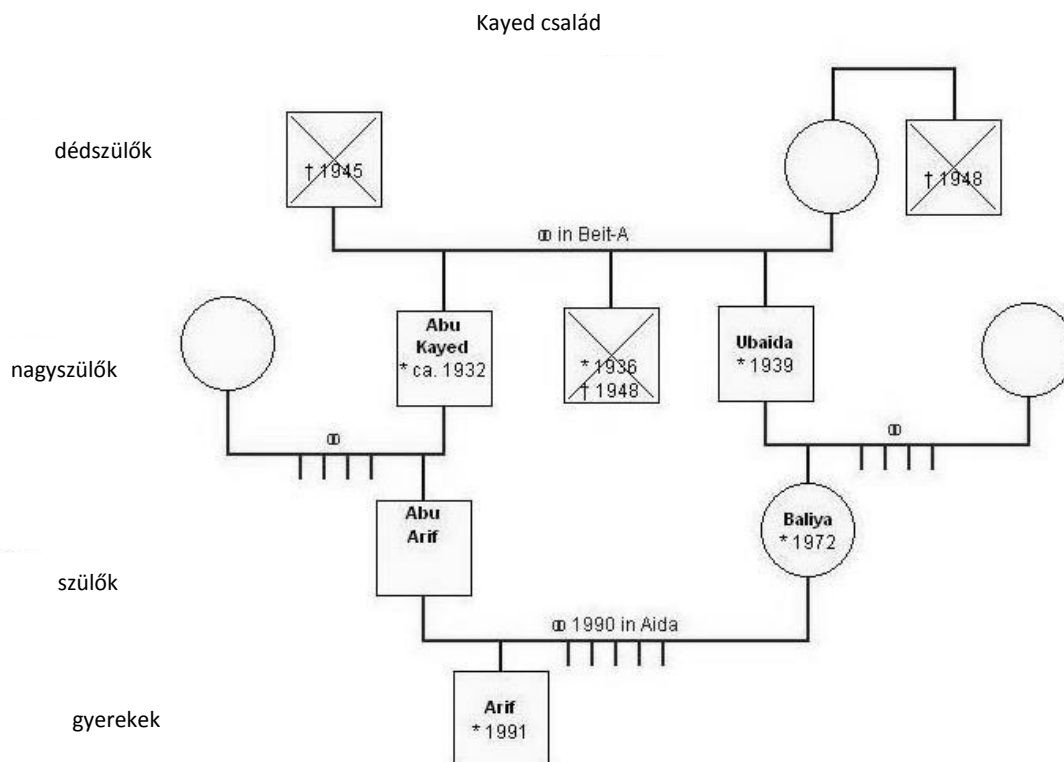
ahogy mi, kutatók is – különösen egy kutatás elején – hajlunk arra, hogy egy nem jól ismert kontextusban erősen homogenizált képet alakítsunk ki az „idegenekről”, a rólunk alkotott kép is, különösen az első találkozások alkalmával homogenizáló, és ezen kívül a más csoportokkal alkotott sokfajta alakzat által meghatározott. Ezek a különböző idegenfelfogások a legkülönbözőbb cselekvésekhez vezetnek mind a „kutatottak”, mind pedig a kutatók részéről. Ennek a gondolatmenetnek a következtében egy olyan módszertan alkalmazását ajánljuk, amely a lehetőségekhez mérten multinacionális, többvallású és multietnikus kutatócsoporttal dolgozik, de főként olyan kutatókkal, akik maguk is heterodox csoportokhoz vagy hálózatokhoz tartoznak, és akik nem képviselik automatikusan az „ortodox” diskurzust. A kutatók és a megkérdezettek különböző konstellációi lehetőséget adnak arra, hogy célzottan utána menjünk annak a kérdésnek, hogy a „kutatott” cselekvése hogyan változik az egyes szituatív konstellációkban. Kutatásunkban jelentős különbségeket találtunk a „kutatott” emberek és közösségek viselkedésében aszerint, hogy mely kutatók milyen összetételben voltak jelen a terepen. Nemcsak az interjúkban létrehozott önreprezentációk kereteit határozta ez meg jelentősen, hanem azt is, hogy a kutatók egyáltalán beszédbe tudtak-e elegyedni a „kutatottakkal”, hogy – például egy piacon vagy egy templomban tett látogatás alkalmával – barátságosan vagy éppen ellenségesen álltak-e hozzájuk, hogy megpróbálták-e velük politikai vitába keveredni, vagy éppen elkerülték-e ezt, stb. Ebben nem csupán a nemzeti és vallási hovatartozás játszott szerepet, hanem olyan differenciáló kategóriák is, mint a nem, az életkor vagy a társadalmi státus, amelyeket összefonódásukban és kölcsönhatásukban („*interszekcionalitásukban*”) kell vizsgálnunk.<sup>19</sup> Még ha ez általában érvényesül is az empirikus kutatásokban, akkor sem lehet alulértékelni annak jelentőségét, hogy az olyan emberek közötti interakciókat, akik különböző kultúrákhoz vagy éppen konfliktusban álló felekhez tartozóknak érzik magukat, sokkal inkább meghatározzák a másik csoporttal szembeni homogenizáló idegenképek, az ezekkel összefüggő, korlátozott alakzatok és az óvatos magatartás, mint azokat az interakciókat, amelyek olyan emberek között zajlanak, akik azonos kultúrához, vagy különösen, akik azonos Mi-csoporthoz tartozóknak érzik magukat. Ciszjordániában ritka esetnek számít, ha a megkérdezett egy narratív biográfiai interjú során olyan emlékfolyamnak adja át magát, amely kevésbé kontrollálható vagy akár – amint én ezt más kutatási összefüggésben relatíve gyakran átéltem – egy időre elfelejti azt, kivel is beszél. Ciszjordániai kutatási kontextusunkban egyértelművé vált, hogy éppen ezért mennyire fontosak az ismétlődő kapcsolatfelvételek és főként az informális beszélgetések ugyanazokkal a személyekkel, akiket nem elsősorban a kutatási interjúk keretében ismerünk.<sup>20</sup> Ezeknek a beszélgetéseknek a szekvenciális elemzésével, amely rekonstruálja annak a folyamatát, hogyan alakul a kutatók és a kutatottak viszonyának története, megmutatható, hogyan változnak az önreprezentációk, valamint a saját Mi-csoporttal és az adott Ti-csoporttal kapcsolatos kijelentések a bizalmi viszony mértékének és a beszélgetések keretének megfelelően.

Hogy mennyire meghatározók a megkérdezettek önreprezentációi szempontjából az interjúk keretei, az interjúkészítők különböző kollektív hovatartozásai, az Izraellel való konfliktus és a „*palesztinok – izraeliek – nyugati nyilvánosság*” alakzat, egy Betlehem melletti menekülttáborban élő családdal készített interjú mentén szeretném bemutatni.

<sup>19</sup> Mindeközben nem határozzuk meg előre, milyen tényezőkből következik a társadalmi egyenlőtlenség, hanem ezt a kérdést az empirikus elemzés során próbáljuk megválaszolni és követjük a *doing difference* (West–Fenstermaker 1995) folyamatokat annak értelmében, hogy a társadalmi egyenlőtlenséget folyamatos interaktív eljárás eredményeként tételezzük.

<sup>20</sup> Természetesen a bizalmi viszony kialakításának követelménye általában érvényes az interjúkra, illetve az etnográfiai kutatás során létrejövő kapcsolatokra (lásd Spradley 1979: 78ff). Ez azonban sokkal nehezebb feladat a politikai konfliktusok kontextusában, amelyekben a kutatókat a konfliktusban részt vevő nagycsoportokkal hozzák összefüggésbe.

## EGY CSALÁD A BETLEHEM MELLETTI AIDA MENEKÜLTÁBORBÓL



A Betlehem melletti Aida menekülttáborban élő Kayed család<sup>21</sup> „mikrokozmosza” nagyon megfelelő arra, hogy bemutassuk, hogy a ciszjordániai emberek mindennapjait miképp határozza meg a közel-keleti konfliktus, a családtagoknak miképp kell megküzdeniük az 1948-as *al-Nakba* (a „katasztrófa”), a táborbeli traumatikus élmények, különösen az első és a második intifáda testi és lelki következményeivel. E család egyértelműen megmutatja a „*mi, palesztinok egyenlőképpen szenvedünk az izraeli megszálló hatalomtól*” című prezentáció begyakorlását és funkcióját, ennek a prezentációnak a törekénységét, a mögötte álló, különböző csoportok közötti feszültségeket, valamint az e prezentációkövetkeztében részben akadályozott feldolgozását más nyomasztó családi témáknak is. Ezen kívül a családtagok és a kutatók közötti interakció-dinamikák megmutatják az ezzel a prezentációval összefüggő, határozottan bonyolult, korlátozott alakzatokat.

A nagyszülők a Kayed családból, s egy muszlim faluból származnak (melyet Beit-A névvel jelölünk), amely nem messze Jeruzsálemtől fekszik. Ebből a faluból majdnem minden lakos elmenekült az izraeli megszállás előtt és alatt – vagyis az *al-Nakba* következtében – 1948 őszen és telén. Ma már nem lakik egyetlen palesztin sem Beit-A-ban, csupán néhány arab ház romjai állnak még, a többit zsidó izraeliek lakják. A Kayed családnak<sup>22</sup> földjei voltak Beit-A-ban, és ott főként mezőgazdaságból élt. 1948 októberében Kayed dédnagymama három (7 és 15 év közötti) fiával és a nagycsalád további tagjaival együtt elmenekült a

<sup>21</sup> Adatvédelmi okokból egyes adatoknál kissé pontatlan maradtok.

<sup>22</sup> A családtörténet bemutatása a családban készített interjúk élettörténeti rekonstrukcióin és az ezeken alapuló családtörténeti rekonstrukción alapszik (lásd Rosenthal 2011: 208ff).

faluból. Férje 1945-ben egy családi bosszú áldozata lett. Legidősebb fia, Abu Kayed, aki 1945-ben 13 éves volt, később bosszút állt az apja haláláért, azaz megölte az apja gyilkosát.

A menekülést követően a család egy ideig barlangokban lakott. A középső fiú, akkor kb. 12 éves, nagybátyjával, bátyjával, édesanyjával és más családtagokkal együtt visszament a szülőfalujába, hogy földjükről zöldséget vigyen magával. A visszaúton – ahogy a legfiatalabb fiú, Ubaida mesélte nekünk, aki akkor 7 éves volt – a bátyja és a nagybátyja végkimerülésben meghaltak a nagy hideg és az éhség miatt.

Jó néhány, barlangokban töltött hét után a család Betlehembe ment, és hosszú, szükségszállásokon és rokonoknál töltött évek után, végül beköltöztek az UNRWA (United Nation Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East)<sup>23</sup> által 1950-ben létrehozott Aida menekülttáborba. Az Aidában és általában az UNRWA menekülttáboraiiban kizárólag muszlimok élnek. A betlehemi keresztényekkel leginkább akkor kerültek kapcsolatba, amikor gyermekeiket Betlehem keresztény iskoláiba küldték tanulni. Ebből a családból csak Ubaida járt keresztény iskolába (Betlehembe) és csak az első évben.

A Kayed családban több határozottan nyomasztó családtörténeti esemény és téma fonódik össze egyidejűleg: „a testvér halála” és „az otthon elvesztése” az *al-Nakba* kontextusában „az apa halála és a családi bosszú”. A későbbiekben ez jelentősen meghatározta a legidősebb fiú és az általa alapított család életútját. Abu Kayedet, aki a menekülés után Betlehemben, és így jordániai uralom alatt álló területen élt, letartóztatták, és egy 1950-es bírósági perben halálra ítélték bosszúvágtyból elkövetett emberölés miatt. A halálos ítéletet élethosszig tartó börtönbüntetésre változtatták. 1967-ben – még a júniusi hatnapos háború előtt – kegyelmet kapott és szabadon engedték. Ezek után képzetlen munkásként dolgozott Izraelben, míg végül 1996 körül – előrehaladott állapotú cukorbetegsége miatt – abba kellett hagynia a munkát. Jelenleg már alig tud járni; feleségével és fia családjával él a táborban. Fia fiatalabb fivére, Ubaida ezzel szemben Aidában az UNRWA iskolájába járhatott, tanár lett, az átlaghoz képest elég jó keresete volt, kb. 25 évvel ezelőtt földet vett Betlehem határában, és házat épített a családjának. Mind a tíz gyermeke főiskolai vagy egyetemi végzettséggel rendelkezik. Feltételezem, hogy Ubaida kapcsolatát testvérével meghatározza a lojalitás, a morális felelősség és olykor még a büntudat érzése is.

Baliya, Ubaida lánya nem sokkal tanulmányainak befejezése után férjhez ment Abu Kayed fiához, vagyis az unokatestvéréhez, és visszaköltözött hozzá és férje szüleihez az Aida menekülttáborba. Itt él ma is meglehetősen nehéz életkörülmények között apósával és anyósával, férjével és hat gyermekével. Férje munkanélküli és erősen traumatizált, mivel évekig tartották fogva és kínozták izraeli börtönökben.<sup>24</sup>

Narratív élettörténeti interjú<sup>25</sup> készítettünk a két nagyapával, valamint Baliyával és legidősebb fiával, Ariffal. Ezen kívül megismerkedtünk az anyai nagymamával, Baliya további gyermekeivel, egyik lánytestvérével és fivérének fiával is. Először szeretnék néhány megjegyzést tenni arról, hogy miként jött létre és alakult kapcsolatunk a családdal: három személy, Anan Srour (keresztény palesztin izraeli állampolgárságú, az izraeli Beer Sheva egyetemének doktorandusza), a szerző (egy német egyetem professzorasszonya) és a minket kísérő taxisofőr, Latif (muszlim palesztin egy Betlehem közeli faluból) sétálnak Aida utcáin.

<sup>23</sup> További információkért lásd <http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=104> [2012.03.30.].

<sup>24</sup> Arról, hogy Palesztinában milyen hatással volt saját családjaikra az egyes családtagok traumatizálódása, lásd Punamäki et al 2006.

<sup>25</sup> Felkérjük az interjúalanyt család- és élettörténete elbeszélésére, az ezt követő prezentációt (főelbeszélést) többnyire nem akasztjuk meg, és csak a beszélgetés második felében térünk rá a narratív utánakérdezésre (lásd Rosenthal 2011: 151-173; Schütze 1983). Ebben a családban minden interjú elsősorban arabul készítettünk el, és lejegyeztük ezen a nyelven, majd lefordítottuk.

Latifnak van ott néhány hasonló korú (20 és 30 év közötti) barátja. Egy ház előtt a lépcsőn ül egy idős férfi – ő Abu Kayed. Beszélgetésbe elegyedünk vele, és azonnal beleegyeznek, hogy interjút ad Anannak és nekem. Mi úgy mutatkozunk be (mint minden más beszélgetés esetén is), mint egy német és egy izraeli egyetem dolgozója, akik Mohammed Dajani professzorral együttműködésben egy élettörténeti kutatást folytatnak Betlehem és Ramallah régió lakosaival. Ebben a szituációban Anan arra összpontosít, hogy angolul feltett kérdéseimet arabra és Abu Kayed válaszait angolra fordítsa. Egyre több fiatal ül körénk, köztük Abu Kayed legidősebb unokája, Arif is, aki ért valamennyit angolul. Abu Kayed menekülésének történetére (akkor 13 éves volt),<sup>26</sup> valamint a britek 1948-as szerepének, Jordánia politikájának és az USA befolyásának politikai magyarázatára koncentrálnak. Arról beszél, hogy „*őt kidobták a zsidók*”. Ennél a szekvenciánál a mellettünk álló zöldséges, aki naponta jön áruszállító autójával a közeli faluból Aidába, erősen agitálva szól közbe, és megkérdőjelezi az Abu Kayed által bemutatott verziót a menekülésről. Anant és engem felszólít: „*Kérdezzétek meg ezt az öregembert, miért hagyta el a házát és a földjét!*” Abu Kayed ragaszkodik ahhoz, hogy nem szabad akaratából menekült; aki ezt meséli nekünk, az szerinte hazudik. Zsidó bandák jöttek a faluba, megölték az embereket – így ő. A zöldséges kijavítja, és azt mondja: „*Azok nem csináltak semmit, ez csak a propaganda volt, és az emberek féltek.*” Ez a véleménykülönbség ugyan nem szokatlan Ciszjordániában, azonban feltűnő, hogy ezt a zöldséges az én jelenlétemben is hangoztatja, és direkt felszólít minket, hogy tegyük fel a fentebb idézett kérdést. Ehhez figyelembe kell vennünk, hogy egy meglehetősen korlátozott és bonyolult alakzatban találjuk itt magunkat, melyet egy falusi lakos, a menekülttábor egy lakója, egy izraeli állampolgársággal rendelkező palesztin és egy nyugat-európai nő alkotnak. Mi történik vajon most? Egy velünk ülő fiú, talán 12 éves, azt mondja: „*amit a zöldséges mond, az butaság*”. A zöldséges ellenkezik: „*Nem, ez nem butaság, akkoriban nem volt öntudat, nem volt iskolai műveltség, és az emberek féltek.*” Abu Kayed ekkor elkezdi mesélni a menekültként átélt nehéz életkörülményekről, utal arra, hogy Jordániában volt, és megkérdezi Anant, ő honnan származik. Ez a földrajzi származásra vonatkozó kérdés, amelyet majdnem minden találkozásnál feltesznek Anannak, illetve a többi palesztin származású munkatársunknak, nem csak arra szolgál, hogy teszteljék, faluról vagy egy menekült családból származik-e Anan, hanem indirekt módon az interjú készítőjének a vallási hovatartozását is firtatja, amely ebben a családban nagyon relevánsnak mutatkozik. A földrajzi származásra vonatkozó kérdés azonban lehetővé teszi azt is, hogy a válaszadó ezt az implicit kérdést megkerülje, illetve továbbra is nyitva hagyja a vallási hovatartozás kifejezését.<sup>27</sup> Most a ciszjordániai táborban élő menekült és az „*Izrael és a palesztinok*” alakzat szerint relatív előjogokat élvező izraeli palesztin közötti különbség kerül előtérbe. Anan megmondja falujának a nevét, amely Izrael északi részén fekszik. Az kérdéses, hogy vajon Abu Kayed tudja-e, hogy ez a falu keresztény többségű. Inkább arra gondolhatunk, hogy Anan vallási hovatartozása számára továbbra is tisztázatlan. Hogyan folytatódik a párbeszéd? Anan feltesz egy kérdést, amely – feltételezhetjük – az izraeli palesztinok és a menekültek közötti egyenlőtlenséget megint egy kicsit csökkenti. „*Őn dolgozott Izraelben?*” – kérdezi. Abu Kayed igenlő választ ad, és további kérdések után elmondja, hogy 64. életévéig Izraelben dolgozott, de abba kellett hagynia a munkát betegsége miatt.

Életének többi fontos és nehéz állomásáról Abu Kayed alig beszél. Éppen csak megjegyzi, hogy sok évet élt Jordániában, de nem hozza szóba az apja meggyilkolását, a gyilkosságot, amelyet ő követett el ellentételezéseként, és azt sem, hogy elítélték és börtönben ült. Ez nem tartozik azok közé a témák közé, amelyekről velünk beszélni akar. Nem azért, mintha ez a vérbosszú ne

<sup>26</sup> Más adatokból inkább arra következtethetünk, hogy ekkor ő már 15 vagy 16 éves volt. Vélhetően 1945-ben volt 13 éves, amikor édesapja halálát kellett megbosszulnia.

<sup>27</sup> Ezen a ponton hangsúlyoznunk kell, hogy a keresztény palesztinokkal készített interjúk során is megfogalmazódtak az interjúalanyok részéről indirekt kérdések, melyek a vallási hovatartozást (a származási helyet vagy a vezetéknevet érintve) firtatták. Különösen feltűnők a többszöri utánakérdezések Ahmed Albaba munkatársunk személye esetében. Ennek oka valószínűleg az a körülmény, hogy van egy keresztény és van egy muszlim Albaba család is, akik Lodból származnak.

lenne téma a családban, minden más családtag elismeréssel szól erről, de ez a történet semmi jelentőset nem hordoz az izraeli megszállás politikájával kapcsolatban. Velem, a német kutatóval szemben fontosabbak az *al-Nakba*, az izraeli megszállás, valamint a visszatérés jogának követelése mint témák.

Egyértelműen látszik ez az Abu Kayed testvérével, Ubaidával (1941-es születésű) készített interjú szerkezetén is. Az Ubaidával készített interjút unokája, Arif és lánya, Baliya szervezték meg nekünk. Arif öccse Anan Srourral és velem utazik Ubaida házához Betlehembe. Behívnak minket a szépen berendezett ház nappalijába, a feleség teát, gyümölcsöt, majd később kávéval szolgál fel nekünk. Ő is újra és újra közénk ül, időnként pedig Ubaida egyik fia és egyik lánya is, majd a beszélgetés végére az egyik unokát is odahívják. Ubaida először egy bekeretezett képet – mint a származásának és a falu elleni 1948-as izraeli támadásnak a bizonyítékát – mutat nekünk szülőfalujáról, amelyen felszálló füstöt lehet látni, amely valószínűleg az égő házakból jön. Kérésünkre, hogy mesélje el család- és élettörténetét, Ubaida egy hosszabb élettörténeti önreprezentációba bocsátkozik bele.<sup>28</sup> Egy nagyon részletes történettel indít, a szülőfalujából történő menekülésről, és csak futólag említi a következőt: „*az apám 1945-ben meghalt, de nem a zsidók miatt.*” A főelbeszélése azokra a témákra koncentrál, amelyek a „zsidókkal”, illetve a tanulmányi előremenetelével kapcsolatosak. Így a következő tematikus mező alakul ki: „*az al-Nakba és a zsidó megszállás ellenére sikerült nekem és a családomnak a tanulmányi előremenetel.*” Az iskolai karrierrel kapcsolatos epizódok – egy részletes elbeszélés kivételével – a tudósítás stílusában maradnak meg. Ez az elbeszélés arról szól, hogyan váltott az első iskolaév után egy keresztény iskolából az aida UNRWA iskolájába. Először Ubaida elmondja, hogy a keresztény iskolában minden nap süteményt és minden héten tiszta ruhát kaptakfürdés után. Utána azonban elmeséli, hogy nem akart tovább ebbe az iskolába járni. Egy nap egy tanár megverte és ezen kívül azt mondja: „*nem éreztem úgy, hogy valamit is tanulnék, és az emberek nem fogadtak el ott.*” Ezzel szemben a lánya, Baliya elmondta (miután Ananon keresztül megpróbálta magát velem szemben biztosítani: „*Ő keresztény, ugye? Nem fog rám haragudni?*”), hogy a nagymamája nem akarta a fiát egy keresztény iskolában tudni, mivel „*ők (a keresztények) olyan dolgokat adtak a gyerekeknek, amelyek nem illeszkedtek a mi vallásunkhoz, például olyan kifejezéseket, mint Jézus.*” Elmondása szerint a nagymamája ezért vette ki az apját az iskolából, „*noha annyira odafigyeltek rá.*”

Fontos megjegyezni az Ubaidával folytatott beszélgetésről, hogy velem – és valószínűleg Anannal szemben – meglehetősen agresszív hangulatban zajlott. Anannak és nekem is már a beszélgetés alatt egységesen az volt a benyomásunk, hogy Ubaida engem zsidónak vél. A beszélgetés azzal kezdődik, hogy elmondjuk neki, hogy Ciszjordániában és Izraelben is készítünk interjúkat. Ubaida dühösen azt válaszolja, hogy igazságtalan dolog összehasonlítani a palesztinok és a zsidók szenvedéseit: „*a palesztinok mindig veszítenek, és a zsidók mindig elvesznek mindent és mindig nyernek.*” Anan biztosítja róla, hogy nem tervezünk ilyen összehasonlítást, de az így megmutatkozott és létrejött feszültség meghatározza az egész beszélgetést. Ubaida az interjú végén is nagyon izgatottan beszél arról, hogy a britek és általában az európaiak felelősek a palesztinok nyomoráért. Arról beszél, hogy „*a zsidók befolyásolják Európát*”, nem csak gazdaságilag, de politikailag, a pártokon keresztül is. Ananhoz fordulva azt mondja: „*természetesen ez a hölgy is egy párthoz tartozik, biztosan.*” Én tagadom ezt, és Ubaida azt mondja: „*nem hiszem el ezt neki.*” Anan Srour, aki úgy érzi, őt is támadják, ezt határozottan visszautasítja: „*De most mondtam Önnek, hogy nincs benne semmilyen pártban.*” Ubaida erre megerősíti kritikáját és azt mondja, nem létezik olyan párt, amelyik ismerné az igazságot. Erre a felesége is beavatkozik, és azt mondja a férjének: „*Meséld el neki, hogyan szenvedtünk, amikor mindent elvesztettünk.*” Ekkor a négyünk közötti feszültség kiszül, Anan elveszti a türelmét és azt mondja: „*Nem vagyunk*

<sup>28</sup> Ubaida ért angolul, így érti kérdéseimet is; ő maga azonban főként arabul beszél, és a fordítást Anan Srourra hagyja.

politikusok, azért vagyunk itt, hogy egy kutatást végezzünk.” Erre a feleség elkezd beszélni a gyerekek szenvedéseiről, Ubaida a britek szerepét és az izraeli megszállást vitatja, amely elveszi tőlük a vizet. A felesége által közbeszúrt részletek segítségével elmeséli a rossz körülményeket a menekülttáborban, a ruhákban és a vízben mutatkozó hiányt, és a sok csótányt a tábor területén.

Ebből a beszélgetés során főként a nemverbális jelekből érzékelt agresszív hangulatból következik, hogy nagyon összeszedett vagyok a beszélgetés vezetésében, kérdéseim elsősorban az izraeli politika okozta szenvedésekre irányulnak, és az utoljára bemutatott szekvencia után egyre inkább szeretném befejezni a beszélgetést. Így felteszem záró kérdéseimet, és először Ubaida életének legrosszabb élményére kérdezek rá. Ez a kérdés egy nagyon részletes elbeszéléshez vezet bátyjának a haláláról, aki – miként a nagybácsi is – 1948-ban halt meg. Ubaida anyja annyira szenvedett fia és fivére elvesztése miatt, hogy – Ubaida elbeszélése szerint – hónapokon keresztül képtelen volt törődni másik két fiával. Ez az elbeszélés feloldja a köztünk lévő feszültséget; sikerül empatikusan közelebb kerülnöm Ubaidához. Erre Ubaida elmeséli apja halálának történetét, és megint elkezd néhány szót angolul is közbeszúrni. Arra a záró kérdésemre, hogy mi volt életének legszebb élménye, részletesen elmeséli első fiának a születését, akire már nagyon vágyott négy lánygyermek után.

Az interjú vége felé csatlakozik hozzánk Ubaida fia és legfiatalabb lánya, és Ubaida behívja öt éves unokáját is a szobába. Most válik egyértelművé, milyen kiemelkedő jelentősége van a családi emlékezetben a szülőfalunak. Bemutatják nekünk, hogy gyakoroltatják be az unokával a családi emlékezet ezen részét:

*Ubaida: Honnan származol, kisunokám, melyik faluból?*

*Unoka: A-városrészből (megnevezi Betlehemnek azt a városrészt, ahol most él).*

*Ubaida: És honnan származik az apád?*

*Unoka: Honnan? Betlehemből.*

*Ubaida: És honnan származom én?*

*Unoka: Ciszjordániából.*

*Nagymama: Beit-*

*Unoka: Betlehem.*

*Nagypapa: Ez a falu (rámutat a bekeretezett fényképre).*

*Nagymama: Ez a?*

*Ubaida: Mi ez?*

*Unoka: Kép Beit-A-ról.*

*Ubaida: És hol születtem én?*

*Nagymama: Ott.*

*Unoka: Beit-A-ban?*

Ez a bemutató néhány nehézség után sikeres véget ér, és a nagypapa nevet.

Milyen hatással volt a családi emlékezetnek itt megkövetelt része lányára, Baliyára és az unokájára, Arifra? Baliya 1972-ben az Aida menekülttáborban született, az 1980-as években költözött szüleivel az újonnan épített házba Betlehem külvárosába, és 1990-es esküvője óta ismét Aidában él. A következőképpen kezdi élettörténetét: „*Először is Beit-A-ból való vagyok, menekült, 1967-ben elüldöztek minket onnan.*” Baliya a származási helyhez köti és szülei „*üldöztetési történetének*” kontextusába helyezi önmagát, és ezzel követi a palesztinok körében domináns diskurzust, a menekültek „*jogát a visszatérésre*”. Ezen kívül feltűnik, hogy „1948” helyett „1967”-ről beszél. 1967 szintén háborús év volt, és Ciszjordániát néhány nap alatt megszállta az izraeli hadsereg. Akkor csak egyesével jöttek menekültek Aidába. Baliya számára nem olyan fontos, *mikor* menekültek el szülei a mai Izrael területéről, sokkal fontosabb, *honnán* üldözték el őket. Ezután a bevezető után Baliya megnevezi élete fontosabb állomásait, amelyekhez különösen a számára – amint ez egyértelmű lesz a beszélgetés során – nem olyan örömteli visszatérés is tartozik a menekülttáborba:

*„Apám és nagymamám az Aida táborban éltek, apám feleségül vette anyámat, aki szintén Beit-A-ból származik, anyám hat lány- és három fiúgyermeket szült, Allahnak legyen hála, mindannyiunknak van végzettsége... (2) 1990-ben mentem férjhez, éppen megszereztem a diplomámat design szakon, hozzámentem az Aidából származó unokatestvéremhez, amikor férjhez mentem, Betlehemben éltem, 1991-ben szültem Arifot.”*

Az „*élet menekültként az izraeli megszállás alatt*” téma mellett Baliyánál – akárcsak édesapjánál – az interjút meghatározó témák iskolai előremenetele, amely véget ér házasságával, valamint fiának, Arifnak félbehagyott tanulmányai. Újra és újra utal arra, hogy problémái vannak saját pozíciójával családjában, a szoros együttéléssel anyósával és apósával, és férjével, aki egyre inkább visszahúzódik, amit ő a börtönben töltött évekkkel és az ott elszenvedett kínzásokkal magyaráz. Már első terhessége alatt is elhagyta néhány hónapra a férjét, és Arif születéséig újra a szüleinél élt.

Anan Srour és én beszélgettünk Baliyával, még mielőtt interjút készítettünk volna az apjával. Az atmoszféra nagyon barátságos volt, és egyértelművé vált, hogy Baliya mindkettőnkkel mint egyetemi emberekkel beszélt, és ennél fogva Arif iskoláztatása feletti aggodalmát újra és újra hangsúlyozta. Baliya elsősorban velem tartott szemkontaktust, és mondandói után türelmesen várt, amíg Anan mindent le tudott fordítani nekem. Baliya elbeszélései a második intifáda alatti izraeli invázió traumatikus időszakáról, amelyre vonatkozóan jó néhány további elbeszélésre ösztönző kérdést tettem fel, éppen úgy meghatottak engem, mint érezhető elkeseredése élete fölött, melyet férje családjával együtt él.

Mielőtt a kissé más, enyhén agresszív hangulatot bemutatnám, amely egy későbbi, Baliyával készített interjút jellemez, először Arifot kell bemutatnom. Ő is azok közé a személyek közé tartozik, aki hovatarozásából adódóan különösen erősen meghatározza azt, ki beszél velünk és ki nem. Arif, aki jelen volt apai nagyapjával történt beszélgetésünkön, beleegyezett, hogy német kollégám, Nicole Witte (diplomás egyetemi alkalmazott, keresztény) és Anan Srour interjút készíthessen vele. Erre az interjúra az volt a jellemző, hogy Arif egyrészt igen egyértelműen mutatta be az Aida táborbeli nehéz életet menekültként, másrészt pedig iskola előremeneteléről beszélt. Anyai nagyapjához és édesanyjához hasonlóan úgy mutatja be önmagát, mint egy menekültet, aki sikeres tanulmányi karriert futott be. A következőképpen kezdi élettörténetét: „*A táborban születtem, az Aida táborban, és ebben a táborban nőttem fel, úgy éltem, mint más gyerek, eh, Palesztinában és különösen a táborokban.*” Óvatosan hozza itt szóba a táborbeli és a táboron kívüli gyermekkor közötti különbséget. A nehéz helyzet a táborban, különösen az intifáda alatt, az izraeli hadsereg lövegei, a pusztítások a házakban, a kijárási tilalmak, szemtanúnak lenni, amikor embereket



lelőttek vagy megsebesítettek,<sup>29</sup> és a kínzás, amelyet apja átélt többszöri elzárása során izraeli börtönökben – ezek azok a témák, amelyeket a német interjúkészítő utánakérdezésekkel megragadhatott. Amiként az én Baliyának feltett kérdéseim, úgy Nicole Witte kérdései is a táborbeli helyzetre koncentrálnak, és kevésbé a megemlített iskolai előremenetelre. Ezzel kiszolgáljuk Arif kívánságát, hogy miként legyen bemutatva a „külvilág” számára, ahogy ő ezt nevezi. Csak a lejegyzett interjúk kiértékelésekor, analitikus távolságban válik egyértelművé, hogy mi, német interjúkészítők a „szenvedés az izraeli megszállás alatt” tematikus mezőnek adunk megerősítést és segítjük azt kiépíteni, részben (amint ez az Ubaidával készített interjúban egyértelművé vált), mert ezzel úgy véljük, hogy megfelelünk a megkérdezett feltételezett elvárásainak. Mindeközben nem vesszük észre a felkínálkozó más témákat, amelyekre azonban palesztin kollégánk, Anan Srour rákérdez. Így Anan az, aki az Ariffal készített interjú során például további elbeszélésre sarkalló kérdéseket tesz fel a nagypapa vérbosszújával kapcsolatban.

A táborbeli szenvedések egyértelműen meghatározzák Arif önreprezentációját is. Érdekes módon az ő identitását azonban nem Beit-A-ból való a származása határozza meg, hanem az Aida-beli élete. Ugyan beszél arról, hogy a nagyszülei elmenekültek, a beszélgetés során egyszer sem nevezi meg a falut, ahonnan származik. Nála nem áll előtérben „a visszatérés jogának” követelése, hanem egy állam és a teljes terület követelése a palesztinok számára.

Néhány héttel az eddig bemutatott beszélgetések után, melyek 2011 októberében és novemberében zajlottak, Amina Rayan és Amany Bawardy (keresztény palesztin Izraelből és Tel Aviv-i Egyetem hallgatója) interjút akarnak készíteni Baliya édesanyjával és lánytestvérével Khanssah-val is. A két kutató nő kapcsolatba lép Ariffal, mivel telefonon elérhető és idáig főleg ő intézte a kapcsolatfelvételt. Arif azonban nem vezeti Aminát és Amany-t Khanssah nagynénjéhez vagy a nagymamájához Betlehembe, hanem ehelyett körbesétálja velük Aidát. Ezt a sétát korábban megtette Nicole Wittével és velem is. Többé-kevésbé az Aida mindennapjaihoz tartozik, hogy „turistákat” vagy újságírókat körbevezetnek a menekülttáborban. Feltételezzük, hogy a mi esetünkben neki a szenvedésekkel teli élet bemutatása egy menekülttáborban fontosabb, mint hogy anyai nagyszüleinek betlehemi házába vigyen minket. Ennek a feltételezésnek megfelel az is, hogy Arif a kollégáinkat édesanyjához, Baliyához elviszi a szűkös, táborbeli lakásba.

Amina arabul köszön Baliyának, és megmondja utónevét, amely felismerhetően muszlim név. Baliya egyenesen megkérdezi Aminát, hogy muszlim-e. Amina mesél egyiptomi édesapjáról és további kérdésekre válaszol a tanulmányaival kapcsolatban. Megjegyzi, hogy jelenleg ösztöndíjas a Beer Sheva-i Ben-Gurion Egyetemen. Baliya olyan gyorsan beszél, hogy Amina arabtudása (irodalmi arab) ellenére alig ért valamit, és Amany fordítására kell hagyatkoznia. Baliya elnézést kér a szűkös körülmények miatt a lakásában. Aztán elkezd mesélni az élettörténetét, megállás nélkül beszél, alig hagy lehetőséget Amanynak, hogy Amina számára valamit lefordítson. A két kutató nő nagyon kényelmetlenül érzi magát, az is nehézséget okoz nekik, hogy befejezzék az interjút, de különösen rosszul érintik őket a kérdések, amelyeket Baliya a találkozás végén feltesz nekik. Amanyt is megkérdezi, hogy keresztény-e vagy zsidó. Amany megadja a megfelelő tájékoztatásokat, és csodálkozik a szokatlan vagy szokatlanul egyenes kérdéseken. A két kutató nőtól azt is megkérdezi Baliya, hogy kifizetik-e nekik ezt az utat, és hogy mennyi idősek.

---

<sup>29</sup> 2001 augusztusa és 2002 májusa között Aidában különböző szemtanúk állításai szerint kb. 12 embert öltek meg, több mint 150 ember (köztük főként gyerekek) sérült meg és a 400 házból kb. 150-et tettek tönkre (lásd <http://alrowwad.virtualactivism.net/about.htm> [letöltve: 2012-02-20]).

Hogyan lehet magyarázni Baliyának ezt a viselkedését? Először is kiindulhatunk abból, hogy az interjúk első köre után beszéltek rólunk egymással a családban, és Anan Srour pozíciójának is utánajártak. Arról sem feledkezhetünk meg, hogy ebben a családban – először alig reflektáltan – többségében keresztényként léptünk fel. Csak Amina Rayanra nem áll ez, akinek részben muszlim háttere van, valamint a taxisoőrökre, aki segítségünkre volt ennek a kapcsolatnak a létrehozásában és feltételezhetően muszlimként ismert a családban. Megkérdezhetjük magunktól azt is, hogy vajon legalábbis Ubaidának megfordult-e a fejében a gondolat, hogy inkább a keresztény palesztinok azok, akik a zsidókkal – akikhez talán engem is sorolt – együtt dolgoznak. Azonban más kellemtelenségek is szerepet játszanak ebben a Baliyával készített beszélgetésben. Baliyát idegesíti a két kutató, akiket bennfentes nőknek könyvelt el, akik tanulhatnak és utazhatnak, és ezért még meg is fizetik őket. Hogy mennyire jelen van itt az izraeli és a menekülttáborban élő palesztinok közötti egyenlőtlenség témája és mennyire okoz feszült hangulatot, az a beszélgetés végén válik különösen egyértelművé. Baliya a menekülttáborbeli iskolázási lehetőségekről beszél. Úgy véli, egyes lakók az ENSZ-szervezetekkel való kapcsolataikból profitálnak és egymásnak ellentmondó állításokba bonyolódik az iskoláztatásról, amelyet az izraeliek hoznak szerinte. Ezek a kijelentések, amiként a Baliya és a két kutató – akik az izraeli iskolarendszerből profitálnak – közötti interakció, kifejezésre juttatják a helyzet nehézségeit és a csodálat és irigység közötti ambivalenciát.

A megkérdezettek és a kutatók közötti túlzott társadalmi egyenlőtlenségből fakadó nehéz dinamika, amely jól megmutatkozott a Kayed család esetében, különösen a menekülttáborban élő emberekkel készített interjúknál jött elő. A – gyakran szélsőséges – egyenlőtlenség, amelyre krízisterületeken és szegényebb országokban, illetve miliókben végzett kutatások esetén mindig reflektálni kell, Ciszjordániában még virulensebben jelenik meg, mivel izraeli útlevéllel rendelkező palesztin munkatársak is dolgoztak a kutatásban. Őket egyrészt a „palesztinok” Mi-csoportjához sorolják – és a Palesztinában domináns diskurzus ezt a nézőpontot várja el tőlünk, európaiaktól is. Másrészt egy olyan csoport tagjainak tekintik őket, amelynél fennáll a veszély, hogy elfelejtik nemzeti hovatartozásukat, túl kevésbé védekeznek politikailag a zsidó izraeliekkel szemben, és előjogokat élvezőknek tekintik őket az izraeli iskoláztatási és munkavállalási esélyek, az egészségügyi rendszer előnyei és utazási lehetőségeik miatt. Éppen a más interjúk helyzetekkel való összehasonlítás alapján – például muszlim munkatársunkkal, a ramallahi Ahmed Albabával való közös munka alapján – abból indulhatunk ki, hogy az interakció-dinamika köztünk, német kutatók és a megkérdezettek között aszerint változik, hogy melyik palesztin kollégával vagy kolléganővel együtt készítjük az interjút. Az egyes kollektív hovatartozások feltűnő fontosságát ebben a kutatásban nem kell hátránynak tekinteni, mivel ez minket mind a tervezésnél, mind a beszélgetések kiértékelésénél arra kényszerít, hogy reflektáljunk az interakció dinamikájára, illetve a résztvevők különböző pozíciójára a különböző társadalmi alakzatokban, és elemezzük azokat. Elsősorban az válik egyértelművé, hogy egyszerű receptet semmiképpen sem lehet adni arra, hogy milyen konstellációban és hovatartozásunkkal kapcsolatban milyen nyíltsággal kell készítenünk az interjúkat. Ez már azzal a kérdéssel kezdődik, hogy: „mennyire érhetően mondom ki zsidónak hangzó vezetékneveimet?”<sup>30</sup>, illetve „kiből váltja ki az átadott névjegykártyám azt a feltételezést, hogy zsidó vagyok, és kiből nem?” A kérdésre, hogy „mit látnak meg belőlünk a megkérdezettek, és mit nem?” fentebb egyáltalán nem lehet válaszolni, illetve az erre adott válaszok meglehetősen különböznek. Így például egyes megkérdezettek egyáltalán nem veszik észre egyértelmű utalásaimat protestáns származásomra, így azok nem akadályozzák meg őket abban, hogy zsidó származásúnak könyveljenek el. Akkor is, ha Ahmed Albaba kollégánk muszlim utónevével

<sup>30</sup> Ugyan a Rosenthal nevet sokkal inkább a német vagy zsidó beszélgetőpartnerek könyvelik el zsidó hangzásúként, mint a palesztinok, mégis egyes embereknél Ciszjordániában is érzékelem azokat a nemverbális reakciókat, amelyek egy hasonló értelmezésre utalnak.

mutatkozik be, egyes megkérdezettek nem figyelnek oda erre a névre, vagy elfelejtik a beszélgetés során, és később elkezdik őt származása és implicit módon vallási hovatartozása felől kérdezni.

A vallási hovatartozás nyílt megvallása vagy meg nem vallása fontos dilemma ebben a kutatásban. Egyrészt Ciszjordániában folyamatosan és ismételtén biztosítottak minket arról, hogy semmilyen szerepet nem játszik az, hogy valaki keresztény vagy zsidó, és az erre vonatkozó kérdésemet tőlem mint európaítól még elfogadják ugyan, ám jelzik, hogy ez politikailag nem korrekt. Másrészt a vallási és a nemzeti hovatartozás az interjúk során mégis jelentős szerepet játszik – amint ezt a Kayed család kapcsán igyekeztem bemutatni. És így feltehetjük a kérdést, hogy az interjú készítője mindjárt az interjú elején vallja-e meg nyíltan a vallási hovatartozását, hogy a megkérdezetteknek ne kelljen ezt indirekt módon kideríteniük, s hogy ne hagyjuk őket tisztázatlan helyzetben velünk szemben. Ám egy ilyen bemutatkozás, amelyben vallási hovatartozásunkat is eláruljuk, ebben a kulturális kontextusban több mint furcsa lenne, és egy olyan különbséget hangsúlyozna, amely éppenséggel ellentmondást és vitát hívna elő. Ezen kívül figyelembe kell venni, hogy Ciszjordániában, amiként Izraelben is, nem egyszerűen arról van szó, hogy valaki keresztény-e vagy muszlim (tehát nem csak a vallási hovatartozás különbségéről), hanem a vallási hovatartozás kihangsúlyozásával vagy elrejtésével egyben a politikai nézetek közötti különbségeket is asszociálják. Annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy „*mi, ki által és milyen szituációban kötődik a keresztény vagy a muszlim léthez?*” további elemzésekre van szükségünk projektünk kontextusában. Mindenesetre beszélgetéseink során egyértelművé vált, hogy milyen törekény is az az uralkodó palesztin Mi-képhez tartozó elképzelés, amely szerint nincsenek „különbségek” keresztények és muszlimok, vagy izraeli útlevelel rendelkező és nem rendelkező palesztinok vagy menekültek és őslakosok között.

## ÖSSZEGÉS

Összefoglalásképpen újra hangsúlyozni szeretném, hogy milyen hasznos az interkulturális kutatások számára, ha különböző módszereket használunk, amennyiben az empirikus terep sajátosságait és a terepmunka során nyert hipotéziseket figyelembe vesszük; valamint ha a nyert adatokat egy multinacionális, többvallású és multietnikus kutatócsoportban értékeljük ki; továbbá ha az interjúkészítőkből és a megfigyelőkből különböző teameket alkotunk. Így kutatásunk során meghatározott empirikus megfigyeléseket és első hipotéziseket kapunk, majd ezeket a további vizsgálat során – mint például az al Manara térrel kapcsolatos etnográfiai interjúknál – ellenőrizzük. Ha interpretációs bizonytalanságokat találunk, a team-ben nem oldjuk fel túl korán az ellentéteket, hanem sokkal célzottabban utánajárunk azoknak a kérdéseknek, hogy ki, milyen élettapasztalattal, és a kollektív hovatartozások milyen meghatározásaival milyen interpretációhoz jutott, és hogy vajon az empirikus munkában található-e szabályokat a különböző érzékelésekkel és interpretációkkal összefüggésben. Így például a kb. 20 rövid interjú, amelyet mostanáig az al Manara térrel kapcsolatban készítettünk, azt mutatja, hogy azok a megkérdezettek, akik a tér történelmi jelentőségéről semmit sem tudnak, négy nagy oroslánra emlékeznek, tehát annyira, ahány ma is a téren áll. A keresztény válszadók inkább öt, mint négy oroslánból indulnak ki, és ezzel kapcsolatban a régi térkialakítás jut eszükbe, amely az öt keresztény alapítócsaládot hivatott reprezentálni. A muszlim interjúalanyok ezzel szemben hét oroslánról tudnak (amelyek mind a keresztény, mind a muszlim alapítócsaládokat reprezentálnák).

Ezen kívül figyelembe kell venni, hogy az interjúkat (legyenek azok akár informális beszélgetések, etnográfiai rövid interjúk résztvevő megfigyeléssel illetve élettörténeti interjúk) meghatározzák a.) az interjúkészítők kollektív hovatartozásaival kapcsolatos definíciói, b.) az interjúkészítők és a megkérdezett személy közötti eddigi kontaktusok időtartama vagy gyakorisága, vagyis találkozási időtartama vagy intenzitása, c.) a jelenlévő további hallgatóság és d.) az ezen keresztül vagy a beszélgetések

tartalmi lefolyása által a kommunikáció szempontjából fontossá vagy kevésbé fontossá váló alakzatok. Egy olyan kontextusban, amelyben a diskurzus extrém társadalmi ellenőrzés alatt áll, a véletlen, illetve a jelenlévőknek a terepen adódó konstelláció inkább lehetővé teszik – legalábbis az én tapasztalataim szerint –, hogy a domináns diskurzusnak ellentmondó kijelentések hangozzanak el, mint a célzottan megszervezett csoportos beszélgetések, amelyek nagyobb rálátást adnak az uralkodó diskurzus szabályaira. Hétköznapi helyzetekben – gondoljunk az Abu Kayeddel háza lépcsőjén készített interjúra – adódhatnak közbeavatkozások a hallgatóság részéről, akik egy csoportos interjú során talán nem lettek volna képesek erre, és egy inkább informális helyzetben szívesebben szólnak meg. Azok a kérdések, hogy ki jön oda a beszélgetéshez, ki marad ott, ki mikor avatkozik bele a beszélgetésbe vagy ki kit utasít hozzászólásra, és ki kihez fordul melyik kijelentésnél, már önmagában érdekes utalásokat adnak számunkra az alakzatokkal kapcsolatban, mind családon belül, mind azon kívül. Továbbá azt is figyelembe kell venni az elemzésnél, hogy a beszélgetés melyik részénél milyen nyelven beszélnek, és hogy a nyelv megválasztása mennyiben határozza meg a beszélgetés keretét, és melyik társadalmi alakzat hatékonyságát befolyásolja. Így egy interjú, amelyet olyan nyelven készítenek, amelyet az interjú egyik készítője nem ért, esetlegesen az alakzatot ezzel az interjúkészítővel, a vele való összefonódást és a csoportot, amelyet a megkérdezett felé képvisel, a háttérbe szoríthatja, és a másik interjúkészítővel vagy a fordítóval alkotott alakzatot előtérbe emelheti. Így például Aidában az arabul beszélő zöldszéges kijelentéseit erősebben motiválta az izraeli-palesztin interjúkészítő és tolmács, mint a német interjúkészítő, aki nem ért és nem beszél arabul. Általában a tolmáccsal végzett munkának megvannak azok az előnyei, hogy ezáltal az idegen nyelvű interjúkészítőre való ráhangolódás váltakozik a tolmácsra való ráhangolódással, és ez adott esetben különböző önreprezentációkhoz vezethet.

#### FELHASZNÁLT SZAKIRODALOM

- Elias, N. (1970) *Was ist Soziologie?* München: Juventa.
- Elias, N. – Scotson, J. L. (1990) *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirschauer, S. – Amann, K. (1997) Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In Hirschauer, S. – Amann, K. (szerk.): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 7–52.
- Khalidi, R. (1997) *Palestinian identity: the construction of modern national consciousness*. New York: Columbia UP.
- Kimmerling, B. – Migdal, J. S. (2003) *The Palestinian people: a history*. Cambridge: Harvard UP.
- Kook, R. (2002) *The logic of democratic exclusion: African Americans in the United States and Palestinian citizens in Israel*. Oxford: Lexington.
- Krämer, G. (2002) *Geschichte Palästinas*. München: C.H. Beck
- Lybarger, L. D. (2007) For church or nation? Islamism, secular-nationalism, and the transformation of Christian identities in Palestine. *Journal of the American Academy of Religion*, 75(4), 777–813.
- Mana, A. – Sagy, S. – Srour, S. – Mjally-Khani, S. (2012) Perceptions of collective narratives and identity strategies: The case of Palestinian Muslims and Christians in Israel. *Mind and Society*, 11(1), 1–8.
- Punamäki, R.L. – Quatoa, S. – Sarraj, E. – Montgomery, E. (2006) Psychological distress and resources among siblings and parents exposed to traumatic events. *International Journal of Behavioral Development*, 30(5), 1–13.
- Radenbach, N. – Rosenthal, G. (2012) Das Vergangene ist auch Gegenwart, das Gesellschaftliche ist auch individuell. Zur Notwendigkeit der Analyse biographischer und historischer ‚Rahmendaten‘. *Sozialer Sinn*, 13(1), 3–37.
- Rosenthal, G. (2011) *Interpretative Sozialforschung*. 3. kiadás. Weinheim/München: Juventa.

- Rosenthal, G. (*megjelenés alatt*) On the interdependence of collective memory and individual remembering.
- Sabella, B. (1994) Socio-economic characteristics and the challenges to Palestinian Christians in the Holy Land. In Prior, M. – Taylor, W. (szerk.) *Christians in the Holy Land*. London. 31–44.
- Schütz, A. (1971) Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: *Gesammelte Aufsätze*. 1. kötet. Den Haag: Nijhoff. 331–411.
- Schütz, A. (1972). Der Fremde. In *Gesammelte Aufsätze*. 2. kötet. Den Haag: Nijhoff. 53–69.
- Schütze, F. (1983) Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*, 13(3), 283–293.
- Shaheen, N. (2005) *A pictorial history of Ramallah, Part II*. Beirut.
- Shehadeh, H. (2007) *Christian Arabs in the Middle East*. Hozzáférhető: <http://www.ahewar.org/eng/show.art.asp?aid=439> [letöltve: 2012-03-26.], valamint In Palva, H. – Vikor, K. S. (1992) *The Middle East – unity and diversity. Papers from the Second Nordic Conference on Middle Eastern Studies*. Copenhagen 22-25. October 1992. Copenhagen, 71–83.
- Shenhav, Y. (2006) *The Arab Jews. A postcolonial reading of nationalism, religion and ethnicity*. Stanford: Stanford UP.
- Shihadeh, I. (2007) Ramallah: past and present. *This week in Palestine*. 2007. szeptember
- Shohat, E. (1999) The invention of the Mizrahim. *Journal of Palestine Studies*, 29(1), 5–20. Hozzáférhető: <http://www.jstor.org/stable/2676427> [letöltve: 2011-09-01].
- Shibli, A. (2006) Al-Manara Square: monumental architecture and power. *Jerusalem Quarterly* 26, 52–64. [http://www.jerusalemquarterly.org/images/ArticlesPdf/26\\_shibli.pdf](http://www.jerusalemquarterly.org/images/ArticlesPdf/26_shibli.pdf) [2012.10.16.].
- Spradley, J. P. (1979) *The ethnographic interview*. New York: Random House.
- Thomas, W. I. (1965) *Person und Sozialverhalten*. Berlin: Luchterhand.
- Tsimhoni, D. (2001) Israel and the territories – disappearance. Disappearing Christians of the Middle East. In: Middle East. *Middle East Quarterly*, 8 (1), 31-42. Hozzáférhető: <http://www.meforum.org/15/israel-and-the-territories-disappearance> [letöltve: 2011-03-15].
- West, C. – Fenstermaker, S. (1995) Doing differences. *Gender and Society*, 9(1), 8–37.