

Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban

Niedermüller Péter

Az utóbbi évtizedben a politikai, társadalmi és társadalomtudományi diskurzus középpontjába kerültek az etnicitás, az etnikai és/vagy kulturális identitás kategóriái, illetve a társadalmi élet e kategóriákkal megnevezett területei. A migráció, az etnikai kisebbségek, a multikulturalizmus, a rasszizmus és az idegengyűlölet Európa-szerte a politika legfontosabb problémái közé tartoznak. A társadalomelméleti, szociológiai, antropológiai folyóiratokban pedig a kutatók igyekeznek választ találni arra az ismétlődően visszatérő kérdésre: miképpen lehetséges, hogy az etnicitás, az etnikai hovatartozás, a nemzeti identitás, illetve a nacionalizmus ennyire központi szerepet játszik a mai globális világban? A magyarázatok és értelmezési modellek jelentős része a nacionalizmus új megjelenési formáira, s mindezeknek egy része az etnikai és nemzeti identitás kelet-európai reneszánszát a szocializmus összeomlását követő ideológiai és kulturális vákuummal, illetve a társadalmi dezintegrációval magyarázza. Más megközelítések a gazdasági válságot, a politikai és társadalmi bizonytalanságot, az egyes etnikai csoportok és nemzetek között évszázadok óta meglévő hagyományos ellenségeskedéseket tartják az újjászülető kelet-európai nacionalizmus legfőbb okainak (Langewiesche 1995).

Ma már azonban látszik, hogy ezek az értelmezések nagyon erősen a szocializmus összeomlását követő első évek társadalmi és politikai helyzetében gyökereznek, annak a helyzetnek a magyarázatára törekednek. Közel tíz év távlatából azonban jól látszik, hogy az ide kapcsolódó jelenségeket és folyamatokat nem lehet a poszt szocializmus egyedi sajátosságának tekinteni, még akkor sem, ha az etnicitás és kulturális identitás problémái a kelet-európai társadalmakban sajátos módon artikulálódnak. Az etnicitás előtérbe kerülése jóval túlmutat a poszt szocialista társadalmakon, s egyre inkább a késő modern, késő kapitalista társadalmak egyik döntő fontosságú sajátosságává válik. Ebből következik, hogy tévedés az etnikai és nemzeti identitás „reneszánszáról” beszélni; itt nem korábbi elvek és koncepciók felújításáról vagy megújulásáról van szó, hanem egy olyan folyamatról, amely átforgalmazza az etnicitással és kulturális identitással kapcsolatos társadalmi szemlélet alapvető kategóriáit, s ezen keresztül hozzájárul a kultúra és a politika, a kulturális és politikai mezők közötti kölcsönhatások újragondolásához. Ezzel egyidejűleg nagymértékben megváltozott az a mód is, ahogyan a társadalomtudományok, s a társadalomtudományokon belül elsősorban az etnológia és a kulturális antropológia az etnicitásról, az etnikai hovatartozásról, illetve a kulturális identitásról beszélnek, ahogyan ezeket a területeket értelmezik. Ma már aligha lehet az etnicitást, az etnikai hovatartozás érzését vagy az etnikai identitást valamiféle premodern maradványként megközelíteni, mint ahogyan a nemzeti érzést és identitást sem lehet csak a nacionalizmus kontextusában értelmezni. Az etnicitást, az et-

nikai és kulturális identitás mai formáit sokkal inkább a késő kapitalizmus politikai és szimbolikus produktumának kell tekinteni, s mint ilyen szükséges értelmezni.

Az etnicitásról való gondolkodás mai megváltozott formái azonban alig értelmezhetők a tudománytörténeti előzmények nélkül. Különösen gazdag és jelentős hagyományai vannak az etnicitás, illetve az etnikus identitás kutatásának az etnológiában, a néprajzban és a kulturális antropológiában.¹ Ezeket a kutatásokat némileg felületesen jellemezve, három főbb irányvonalat, illetve megközelítési módot lehet megkülönböztetni. Az európai néprajz az etnikum, illetve az etnikai csoport fogalmát elsősorban a falusi, paraszti társadalmon belül használta, s a nagyobb, többé-kevésbé zárt területi egységben élő, azonos nyelvvel és kultúrával rendelkező csoportokat jelölte vele. A néprajzi kutatás alapkérdése az etnikai csoportok kulturális sajátosságaira, illetve a különböző etnikai csoportok közötti kulturális kölcsönhatások problémájára vonatkozott (vö. Paládi-Kovács 1980; Bromley 1977; Weber-Kellermann 1978). A klasszikus kulturális és szociálintropológia nagyon hasonló elveket követett a premodern társadalmak etnikai szerkezetének vizsgálatakor, noha az antropológiai elemzések már igen korán reflektáltak az etnicitás politikai vonatkozásaira és funkcióira is, különös tekintettel a széteső gyarmatbirodalmakra, illetve a „harmadik világbeli” modernizációra (vö. Gluckman 1958; Mitchell 1956; Barth 1969). Végül röviden utalni kell azokra a különösen sokrétű kutatásokra, amelyek az amerikai és európai városokban élő bevándorlókat, illetve a különböző városi etnikai csoportokat célozták, s amelyek középpontjában az adaptáció, illetve a társadalmi és kulturális asszimiláció problémái álltak (vö. Park 1950; Suttles 1968; Desai 1963; Cohen 1974). Ezeket a nagyrészt empirikus jellegű vizsgálatokat aztán a hetvenes, nyolcvanas évek folyamán több, ma is klasszikusnak számító kézikönyv foglalta teoretikus keretekbe, amely munkák máig ható érvénnyel szemléltetik az etnicitás és az etnikai identitás modern felfogását és elméletét.² Ez azonban semmiképpen sem jelenti azt, mintha az etnicitásnak lett volna valamiféle egységes, homogén antropológiai elmélete. Sokkal inkább arról van szó, hogy a sokféle, egymástól látszólag nagyon eltérő elméleti megközelítés lényegében ugyanazon a néhány alapelven nyugodott. Eric Wolf mutatott rá néhány évvel ezelőtt, hogy a hatvanas, hetvenes évektől kezdődően fokozatos szemantikai változás figyelhető meg az etnológiai, antropológiai kutatásokban, amelyek nyomán az etnicitás kategóriája lépésről lépésre háttérbe szorította a kultúra fogalmát (Wolf 1993: 343). Ez az elméleti elmozdulás vagy változás azonban egyáltalán nem volt idegen a kulturális és szociálintropológia hagyományaitól, sőt lényegében azokban gyökerezett. A klasszikus etnológiai, antropológiai kutatások ugyanis – elméleti háttérüktől függetlenül – a különböző kultúrákat mindig is az emberi viselkedés lokális kiformálódásainak, azaz olyan önmagukban álló, körülhatárolt és egyben másoktól elhatárolt, homogén entitásoknak tekintették, amelyek saját, különálló földrajzi, fizikai helyekhez és terekhez kötődtek. Másként fogalmazva: az etnológiai, antropológiai kutatások azon a tételen alapultak, hogy a csoport, a kultúra és a tér fogalmi kölcsönösen és teljes mértékben lefedik egymást, s a csoporthoz tartozás érzése, a csoporttal való identifikáció ebben a megfelelésben gyökerezik.³ Ebből következően az etnológia és az antropológia az etnicitást, illetve a kulturális identitást olyan koncepcióknak tekintette – illetve tekinti bizonyos mértékben még ma is –, amelyek a kulturális különbségek térbeli artikulációján ala-

¹ Ebben a dolgozatban nincs mód, de szükség sem részletesebb kutatástörténeti áttekintésre, mivel az utóbbi időben több olyan munka is megjelent, amely megfelelő módon foglalta össze az eddigi kutatásokat. Vö. Heinz 1993; Banks 1996.

² Az idevonatkozó számtalan munka felsorolása helyett vö. Niedermüller 1989.

³ A csoport, kultúra és tér közötti összefüggések részletesebb elemzéséhez vö. Çağlar 1997; Gupta és Ferguson 1997.

pulnak. Ennek megfelelően az etnikai csoport fogalma – ahogyan arra korábban már futólag utaltam – mindig egy jól körülhatárolható térben élő azonos kultúrájú csoportot jelölt. S hogy ez nem csak a premodern vagy falusi társadalmakat vizsgáló kutatások esetében volt így, azt jól mutatják a városi etnicitással kapcsolatos vizsgálatok. Ezek a kutatások mindig abból a tézisből indultak ki – s ezt az empirikus vizsgálatok mindig meg is erősítették –, hogy az azonos kultúra, a közös hagyományok, illetve a zárt territórium – azaz az etnikai negyed vagy gettó – a városi etnikai csoportok esetében is a csoport „organikus” társadalmi összetartozását reprezentálják, s egyben az etnikai identitás alapjául szolgálnak. Ez pedig jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a városokban megfigyelhető kulturális különbségek is térbelileg artikulálódtak, illetve, hogy kialakult a nagyvárosoknak egy kulturálisan kódolt képe, amely az etnikailag, fajilag és vallásilag különböző, különálló és zárt kultúrák mozaikszerű világát mutatja (Lenz 1994: 167). A nagyvárosoknak ez a képe aztán – a hetvenes évek közepétől kezdődően – nagyban segítette a multikulturális társadalom leegyszerűsített és populáris felfogásának kialakulását, amely a különböző, saját hagyományokkal rendelkező és a saját zárt területén élő etnikus kultúrák egymás mellett élésének eszméjén alapult.

A csoport, a kultúra és a tér közötti azonosságnak, illetve megfelelésnek ez a koncepciója azonban nem egyszerűen egy antropológiai elmélet, hanem a modernitásnak mint történeti korszaknak a politikailag és társadalmilag intézményesített „találománya”, a nemzetállamoknak és a nemzeti hovatartozás eszméjének a mentális és kulturális alapja. Másképpen fogalmazva, itt a modernitás egyik alapvető jelentőségű fikciójáról van szó, arról a politikai és társadalmi gyakorlatról, amely az individuumokat konkrét helyekhez s az azokon a helyeken „található” kultúrákhoz kapcsolja, s ily módon azonosítja. S pontosan ez az elv tükröződik vissza az etnicitás modern etnológiai és antropológiai elméletében. Liisa Malkki egy igen figyelemreméltó írásban (Malkki 1997) mutatta ki, hogy a modernitás ezen filozófiája miképp csapódott le az etnológia és a kulturális antropológia elméleti diskurzusaiban. Arra hívta föl a figyelmet, hogy az etnológia és az antropológia „elfogadta” – s kutatásaival állandóan bizonyította – a modernitásnak azt a téziséit, mely szerint a nemzetek mindenekelőtt mint különálló (*discrete*) területi egységek definiálандók. Ez azonban azt is jelentette, hogy a nemzeti identitást – s általában bármely kulturális csoporthoz való tartozást – területi, territoriális identitásként jelenítették meg. Az emberek e „helyhez kötöttségét” politikai és társadalmi diskurzusok, tudományos kutatások, illetve különböző szimbolikus gyakorlatok naturalizálták, amelyek mind azt hangsúlyozták, hogy a (nemzeti vagy etnikai) kultúra konkrét helyekhez kötődik, illetve emberek egy adott csoportja konkrét földrajzi területen való tartós megtelepedésének függvénye. A „gyökér”, az „anyaföld” és az ahhoz fűződő kapcsolat, a „haza”, a nemzet mint „anya” vagy „apa”, a „szülőföld” mind olyan metaforák, szimbolikus konstrukciók, amelyek a „helyhez kötöttséget” mint valami természetes állapotot vagy kapcsolatot jelenítik meg, s valamely csoport vagy individuum társadalmiságát (*sociality*), illetve kultúráját ebből a „helyből” vezetik le (vö. Çağlar 1997). Ugyanakkor ezek a szimbolikus konstrukciók megteremtik azt a kulturálisan kódolt kognitív rendszert is, amelynek segítségével individuumok és csoportok a környező világot kategorizálják, azaz fölosztják azt „otthonra” és „idegenre”, „mienkre” és „máséra” stb. S a továbbiakban ezt a kognitív kategorizációt használják – instrumentalizálják – a politikusok, a politikai mozgalmak és ideológiák, amikor más etnikai csoportokat mint homogén egységeket ragadnak meg, vagy amikor etnikai csoportok és nemzeti kisebbségek vezetői saját kultúrájuk autenticitásáról és helyhez kötöttségéről beszélnek. A kulturális különbségeknek e territorializált felfogása tehát különböző utakon és módokon teremtette meg a „közösségnek”, az etnikai csoportnak, a nemzetnek, azaz az ugyanazon a helyen élő, azonos kultúrával rendelkező, zárt csoportnak a mítoszáit. Ez a térben megnyilvánuló, térhez kötött kultúra jelentette hosszú év-

tizedeken keresztül – sőt jelenti bizonyos mértékben még ma is – az antropológiai kutatás tárgyát és egyben a helyét is.⁴

A nyolcvanas évek második felétől kezdődően azonban az etnicitásnak, a nemzeti és kulturális identitásnak ez a felfogása egyre inkább a kritika keresztútjába került, mivel nyilvánvalóvá vált, hogy az egy adott területhez kötött homogén, zárt kultúra koncepciója nem képes a társadalmi valóságban bekövetkezett változások leírására. Az elmúlt évtizedben számos olyan nagy hatású társadalomtudományi elméletet dolgoztak ki, amely arra törekszik, hogy megragadja és értelmezze a modern társadalmaknak a hetvenes évek második felétől fokozatosan meginduló strukturális változásait. Globalizáció, globális társadalom, posztfordizmus, posztmodern társadalom, késő kapitalizmus, reflexív vagy második modernitás – ezek azok a központi fogalmak és kategóriák, hogy csak néhány példát említek, amelyek megkísérlék leírni, jellemezni és egyben magyarázni e mélyreható strukturális átalakulásokat. Strukturális átalakulásról beszélek, mert abban az egymástól gyakran nagyon különböző elméletek és magyarázatok is egyetértenek, hogy az utóbbi másfél, két évtizedben bekövetkezett változások a modern társadalmak alapelveit kérdőjelezték meg. A szocializmus összeomlása és a politikai „világrend” újrastrukturálása, a globális gazdaság és a transznacionális pénzügyi világ megerősödése, az ipari termelés modern koncepciójának visszaszorulása és a posztfordista termelési módok előtérbe kerülése, a munkaerőpiacoknak, valamint a munka folyamatának és jellegének, a munkához való „hozzáférhetőségnek” a gyökeres átalakulása, a társadalmi osztályok és csoportok képződésének új formái, a tömegkommunikáció globalizálódása és ehhez kapcsolódóan a tér és az idő összezsugorodása, a mobilitás és migráció soha nem látott intenzitása – ezek azok a makrofolyamatok, amelyek a modern társadalmak strukturális átalakulását kiváltják, illetve szemléltetik.⁵ Ami azonban a jelenségek és folyamatok fősorolásánál fontosabb, az annak a ténynek a tudatosítása, hogy nem egy hirtelen, váratlan és gyökeres átalakulásról van szó, hanem sokkal inkább annak a folyamatnak lehetünk egyszerre szemtanúi és szereplői, amelynek során a modernitás önnön fejlődésére, az önmaga által kitermelt veszélyekre, ellentmondásokra, bizonytalanságokra stb. reflektál, ahogyan mintegy „radikalizálódik”, miközben önmagát is átalakítja. A *reflexív* vagy *második* modernitás kifejezés pontosan erre a történeti kontinuitáson belül jelentkező önreflexióra utal (Beck 1997: 19–34). Ebből az értelmezésből azonban az is következik, hogy a mai, késő modern társadalmak egyfajta – a klasszikus és reflexív modernitás közötti – átmeneti helyzetben élnek, amelyben e kétféle modernitás egymással ugyan kapcsolatban álló, egymásnak azonban mégis gyakran gyökeresen ellentmondó alapelvei egyidejűleg vannak jelen. Ily módon ezekben a társadalmakban különböző kulturális és társadalmi időkben élő világok egyidejűleg léteznek, s éppen a „különidejűségeknek az egyidejűsége” az, ami az etnicitással, a nemzeti és kulturális identitással kapcsolatos gondolkodást ma egyre inkább meghatározza.

Hogy a különidejűségeknek ez az egyidejűsége mit jelent, azt különösen jól illusztrálja a mobilitás és a migráció példája. Arjun Appadurai amerikai kultúranropológus a nyolcvanas, kilencvenes évek fordulóján dolgozta ki a globális társadalommal kapcsolatos elméletét, amelynek középpontjában a globális kulturális áramlatok s folyamatok által létreho-

4 E problématerület különböző vonatkozásait innovatív és egyben igen kritikus módon tárgyalja Olwig és Hastrup 1997. Vö. még Mintz 1998.

5 Ennek az írásnak nem lehet a feladata az idevonatkozó elméletek és kutatások áttekintése. Tájékoztatóul vö. Harvey 1989; Jameson 1991; Kumar 1995; Heelas, Lash és Morris 1996; Appadurai 1996; Beck, Giddens és Lash 1996; Beck 1997.

zott szimbolikus és metaforikus „tájképek” (*scapes*) állnak (Appadurai 1996: 27–47). Appadurai ezen képek segítségével igyekszik leírni a globális mobilitás színpadait, formáit és szereplőit: technológiákat, pénzügyi akciókat, elektronikus képeket, ideológiákat, embereket.⁶ Az etnicitás és a kulturális identitás vizsgálata szempontjából különösen fontos az *ethnoscape* kategóriája, amellyel Appadurai azt a metaforikus „tájképet” jelöli, amelyet a mai világban állandóan úton és mozgásban lévő emberek tömegei – turisták, menekültek, emigránsok, vendégmunkások, üzletemberek stb. –, illetve a köztük létrejövő esetleges érintkezések, összesodródások vagy szükségszerű találkozások hoznak létre.⁷ Mielőtt azonban ezeket a véletlen vagy törvényszerű interakciókat, ezek dramaturgiáját és stratégiáit közelebbről szemügyre vennénk, érdemes egy pillantást vetnünk az *ethnoscape* kategória mögött meghúzódó tágabb folyamatokra. A posztmodern társadalomelméletek ebben az összefüggésben azt hangsúlyozzák, hogy a mai globális világot a helyváltoztatásnak olyan új formái és mintái jellemzik, amelyek alapvetően átalakítják, újraformálják a mobilitással, a helyhez kötöttséggel és kötődéssel, a letelepedettséggel, valamint a hovatartozással kapcsolatos korábbi kulturális koncepcióinkat.⁸ Ha élesebb pillantást vetünk az embereknek e metaforikus „tájképére”, illetve a helyváltoztatásnak ezekre az új formáira és mintáira, akkor a mobilitásnak két, egymástól lényegesen különböző, de egymással mégis szorosan összekapcsolódó formáját figyelhetjük meg. Az egyik oldalon a mai világ tényleges *nomádjai* találhatóak – művészek, üzletemberek, turisták stb. –, azok az emberek, akik állandóan, magától értetődő természetességgel és minden korlátozás nélkül mozognak ebben a sajátjuknak tekintett globális világban. Ez a „mozgás” azonban nemcsak tényleges helyváltoztatás, hanem egy olyan szimbolikus eszköz is, amely maga is hozzájárul a globális világ megeremtéséhez. A másik oldalon azok a csoportok állnak – vendégmunkások, menekültek, emigránsok stb. –, amelyek csak azért vannak úton, azért változtatják meg (lakó)helyüket, mert életük addigi vagy korábbi – gazdasági, politikai vagy kulturális – kereteit elviselhetetlennek tartják. A mobilitás e két formája közötti lényeges kognitív különbségeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Az imént „nomádoknak” nevezett különböző társadalmi csoportok birtokában vannak egy sajátos tudásnak, egy különféle helyekből, nagyvárosokból, illetve egzotikus vidékekből álló kognitív hálónak, amely lehetővé teszi a globális világ, a más kultúrák, illetve a kulturális különbségek korlátozás nélküli fogyasztását (Hall 1994: 56). E „nomádok” olyan könyvnek tekintik a globalizált világot és az egzotikus kultúrákat, amelyben az ember szabadon lapozgathat, s ha megunja vagy veszélyesnek találja azt, akkor egyszerűen becsukja. A „nomádok” sehol sem maradnak hosszabb ideig, jönnek, majd mennek, nem telepsznek le tartósan, hiszen társadalmi létüknek éppen az az alapja, hogy életüket egyszerre több helyen élik. E „globális nomadizmus” persze biztos anyagi hátterrel, mindenütt érvényes tudást, valamint mindenütt egyformán reprezentálható és konvertálható társadalmi pozíciót kíván meg, mert csak ez teszi lehetővé az egyszerre több helyen, több társadalmi környezetben való élést. Aki képes erre a mobilitásra, az ezen keresztül egyben saját társadalmi pozícióját és hovatartozását is jelzi, mert ez egyfajta társadalmi szimbólumként, pontosabban a társadalmi helyzet és identitás szimbólumaként működik.

6 Appadurai a következő „tájképeket” különbözteti meg: *ethnoscapas*, *mediascapas*, *technoscapas*, *financescapas* és *ideoscapas*. Vö. Appadurai 1996: 33–36.

7 Anélkül, hogy e helyütt különösebb elméleti fejtegetésekbe bocsátkoznánk, fontos megemlíteni, hogy ezek az Appadurai által kidolgozott metaforikus tájképek nem konkrét helyeket, hanem perspektívákat jelölnek, amely perspektívák különböző történeti, nyelvi és politikai kontextusokban konkretizálódnak.

8 Vilém Flusser új népvándorlásról beszél, mivel a mai világban ugyanolyan szabadon lehet mozogni, mint azt egykor a nomádok tették. Vö. Flusser 1990.

A migráció fogalma a mobilitás egy másik, az előbbieken említettektől gyökeresen eltérő formájára utal. A migráció mai, új folyamatának⁹ talán leglényegesebb sajátossága, hogy a késő modern társadalmak csak azokat az individuumokat és csoportokat tekintik migránsoknak, akik/amelyek annak a társadalomnak, amelyben eddig éltek, az alsó rétegeihez tartoztak, magukat politikailag elnyomottnak, társadalmilag stigmatizáltak, gazdaságilag kizsákmányoltak vagy kulturálisan marginalizáltak tekintik, s ezért meg akarják változtatni lakóhelyüket. A migránsok az őket érő megkülönböztetéseket egy adott „helyhez” – konkrét, földrajzi és metaforikus értelemben egyaránt – kötődő strukturális problémának tekintik, s az egyedüli megoldásnak azt tartják, ha ezt a „helyet” elhagyják, s egy olyan helyen folytatják életüket, ahol nincsenek kitéve ezeknek a megkülönböztetéseknek. Éppen ezért a „migránsok” nem kóborolnak a világban, hanem egy másik „helyet” keresnek, egy olyan helyet, amely mentes a megkülönböztetés, a kizártság, a szegénység különféle formáitól. S hogy ilyen „helyek” egyáltalán vannak, s ezek egyáltalán „elérhetőek”, s hogy ma már a világ legtávolabbi, „legelmaradottabb” zugaiban is jelen van az az elképzelés, hogy a társadalmi helyzetet a földrajzi helyváltoztatással megváltoztatható – ez egy olyan kulturális képzet, amelyet – akarva vagy akaratlanul – a globális tömegkommunikáció termelt ki (Appadurai 1991). Ugyanakkor azt is világosan kell látni, hogy a migrációnak ez a gyakorlata a társadalmi és politikai problémák, a kulturális konfliktusok lokalizálásán és territorializálásán alapul, azon a feltételezésen, hogy a szegénység, a marginalitás, a társadalmi kiszorítottság és kizártság „helyhez” kötött jelenségek és tapasztalatok. Ez azonban alapvető tévedés, mivel ezek a jelenségek és tapasztalatok egyáltalán nem „helyhez” kötöttek, hanem egy adott társadalmi helyzet és pozíció jellemzői. A migráció, a helyváltoztatás azon a tényen, hogy a „migránsok” új „helyükön” ugyanúgy az alsó társadalmi rétegekhez tartoznak, mint ahogy korábbi „helyükön” is tartoztak, nem tud változtatni. A „migránsok” alacsony társadalmi státusukat ugyanis nem tudják maguk mögött hagyni, azt szükségszerűen magukkal hurcolják; sőt új „helyükön” további megkülönböztetésekkel kell számolniuk. A „migránsokkal” szembeni sokoldalú diszkriminációs stratégiák egyrészt ezen alacsony társadalmi státus, illetve illetve annak különböző összetevői – például szegénység, alacsony képzettség stb. – ellen irányulnak. Másrészt azonban a helyváltoztatás ezen filozófiája ellen is: az ellen az előbbieken említett elképzelés ellen, hogy a más társadalmakban elnyomott és marginalizált emberek saját társadalmi helyzetük javítása érdekében egyszerűen megváltoztatják a helyüket (Stolcke 1995). A „nomádok” és a „migránsok” e két egymástól különböző, s önmagában is igen heterogén csoportja világosan szemlélteti, hogy a globális világ korlátlan „mozgékonyosságának” egyértelmű határai vannak, amelyek a legszorosabb összefüggésben állnak az aktorok társadalmi hovatartozásával. Tehát az *ethnoscape*, ez a metaforikus „tájkép” nemcsak a kulturális sokféleséget reprezentálja, hanem a késő modern társadalmak szociális különbségeit és egyenlőtlenségeit, illetve az ezek közti reflexív viszonyokat is.

Noha a globális mobilitás folyamatában részt vevő csoportok különböző helyeken találkozhatnak egymással, az utóbbi egy-két évtizedben mégis a város vált e találkozások legfontosabb színpadává, s ebből következően ma a nagyvárosok jelentik az etnicitás és a kulturális identitás megjelenítésének elsődleges földrajzi, társadalmi és szimbolikus terét. A késő modern társadalmakban azonban a városok is gyors és drámai változásokon mennek keresztül, mivel a városok alkotják a modernitás „radikalizálódásának”, a „reflexív moderni-

⁹ A társadalomtudományi, valamint az etnológiai és antropológiai irodalomban számos igen figyelemreméltó írás jelent meg az utóbbi években, amelyek a migráció új formáit írják le és elemzik. Itt nincs mód e kutatási terület áttekintésére, így csak példaként utalok néhány idevonatkozó munkára: Malkki 1995; Lucassan és Lucassan 1997; Wicker 1996; Ackermann 1997.

tásnak” társadalmi és kulturális színterét, ahol a különidejűségek egyidejűsége a legközvetlenebbül tapasztalható meg.¹⁰ Másként fogalmazva: az elmúlt másfél évtizedben a nagyvárosok gazdasági, társadalmi és térbeli struktúrája, politikai és kulturális ökonómiája gyökeresen megváltozott. E folyamat különféle jelei – a térbeli szegregáció változó mintái, illetve az egyes városrészek szimbolikus le- és felértékelődése, a városi szegénység és a gettóképződés új formái s ezzel összefüggésben egy új alsó társadalmi osztály (*urban underclass*) létrejötte, a városi népesség struktúrájának átalakulása, a nyilvános terek „privatizálásának” politikai és szimbolikus gyakorlata, új reprezentációs terek, üzleti és bankközpontok építése stb. – jól ismertek.¹¹ Ami azonban az etnológia számára különösen fontos, az a késő modern városok társadalmi struktúrájának jelentős átalakulása, amellyel kapcsolatban legalább három tényezőt kell megemlíteni. Egyrészt utalni kell a modern városi társadalom alapjait jelentő társadalmi osztályok és miliók fokozatos fölbomlására. Az a munkásság vagy az a polgárság, amely a tizenkilencedik századtól kezdődően a modern városi társadalmat alkotta (vö. Sennett 1974), a posztfordista termelési viszonyok, valamint a munkaerőpiacok újrastrukturálása miatt fokozatosan fölmozsolódik. E folyamattal együtt jár a modern városi társadalom „hagyományos” közösségeinek s a társadalmi szolidaritás ezekhez kapcsolódó mintáinak megszűnése, új társadalmi hálóknak és kapcsolatokatknak a kialakulása, illetve egy fokozódó társadalmi polarizáció (Lash 1996: 226–228). Másrészt meg kell említeni az individualizációnak a késő modern városi társadalmakban megfigyelhető új formáit. Az a társadalmi jelenség, amelyet – főleg – a szociológia individualizációnak nevez(ett), a modernitás egyik „találománya” ugyan, itt azonban mégsem erről van szó, hanem egy új társadalmi logikáról. Egy olyan új logikáról, amelyen belül a társadalmi miliók, hagyományok s kollektív identitások egyre kevésbé kötelező érvényűek, s az individuumok mindinkább saját, egyéni és egyedi életpályák és életutak megalkotására s megélésére törekszenek (Honneth 1994: 20–29; Beck és Beck-Gernsheim 1994). S végül föl kell hívni a figyelmet a migráció egy röviden már említett új jellemzőjére, arra a tényre, hogy a késő modern városokban egyre nagyobb számban tűnnek föl olyan, távoli kultúrákhoz tartozó csoportok, amelyek számára ezek a városok korábban teljességgel elérhetetlenek voltak; azaz a késő modern városokban egyre nő az „egzotikus” kultúrák száma és aránya. A városnak és a városi társadalomnak ezek, valamint egyéb, itt most nem említett változásai azt eredményezték, hogy az európai nagyvárosoknak a hetvenes évektől kezdődően számos olyan politikai, gazdasági és kulturális funkciója jött létre, amely ezeket a nagyvárosokat kiszakította a nemzetállami keretekben megfogalmazott klasszikus szerepekből,¹² s arra szorította őket, hogy nemzetközi, transznacionális színtereken és összefüggésekben fogalmazzák újra magukat (Welz 1996: 136).

A késő modern nagyvárosokat egy némileg leegyszerűsített tipológia alapján három nagy csoportba lehet sorolni. Egyrészt vannak úgynevezett globális városok (*global city*). E városokkal kapcsolatban Saskia Sassen arra mutatott rá (Sassen 1991), hogy a globalizáció a késő modern társadalmakat általában és alapvetően jellemző folyamat ugyan, de mégsem

¹⁰ Ebben a dolgozatban nincs mód arra, hogy áttekintsem a mai városkutatás különösen izgalmas területeit, ezért csak utalásszerűen említem meg: Low 1996; Niedermüller 1998.

¹¹ Itt megint egy igen kiterjedt irodalmat lehetne idézni, ehelyett azonban csupán néhány fontosabb összefoglaló jellegű munkára utalok, amelyek részletesebben tárgyalják az említett problémákat: Häußermann és Siebel 1987; Davis 1990; Jencks és Peterson 1991; Mollenkopf és Castells 1992; Rogers és Vertovec 1995; Häußermann és Oswald 1997; Eade 1997; Heitmeyer, Dollase és Backes 1998.

¹² Noha a modern nagyvárosok egyik alapvető megkülönböztető jegye mindig is a sokféleség, a heterogenitás, a nemzetköziség és a kozmopolitizmus volt, a modern nagyvárosok mégis elsősorban valamely adott nemzetnek, nemzeti kultúrának voltak a kifejeződései és produktumai (Hannerz 1993a: 69; Toulmin 1990; Schorske 1981).

mindenütt „történik” egyformán és azonos intenzitással; a globalitás folyamata, „történe” lokalizálható. Azaz van néhány valóban „globális város” – mint például London, New York vagy Tokió –, amely a gazdasági és politikai akciók színtereként funkcionál. Az európai nagyvárosok döntő többsége azonban nem tekinthető gazdasági vagy politikai értelemben globális városnak (például Róma, Madrid vagy Berlin sem), noha a globalizáció folyamatának jelenségei – például a migráció – ezeket a városokat is elérték. Másrészt – Ulf Hannerz idézve (Hannerz 1993a) – vannak „világvárosok” (*world cities*). Hannerz – aki tulajdonképpen Robert Redfield és Milton Singer klasszikus tézisének (Redfield és Singer 1954) gondolta tovább – azokat a metropoliszokat tartja „világvárosoknak”, amelyek olyan új kulturális formákat, mintákat, jelentéseket és áramlatokat (*cultural flows*) „termelnek ki”, amelyek a világon mindenütt sokak számára – azaz globális méretekben – fontos, elfogadott és követett kulturális viszonyítási pontokat jelentenek. A globális városok és a „világvárosok” között sajátos kölcsönhatások működnek, hiszen a globális városok mindig egyben „világvárosokként” is funkcionálnak, a „világvárosok” azonban nem szükségszerűen globális városok is, amint azt Amszterdam vagy Párizs példája mutatja. A globális városoknak és a „világvárosoknak” azonban fontos közös sajátossága, hogy népességük jelentős része – az előbb említett „nomádok” és „migránsok” – csupán átmenetileg, ideiglenesen vagy részlegesen él az adott városban, s egyidejűleg más helyekkel, városokkal és társadalmakkal is szoros – tényleges vagy imaginárius – kapcsolatban áll. Ez a tény alapvetően meghatározza ezeknek a városoknak a kultúráját és atmoszféráját. S végül vannak azok a városok – s még mindig ezek száma a legnagyobb –, amelyek sem egyik, sem másik csoportba nem sorolhatók be, s nemzeti vagy regionális funkciókat töltenek be. A késő modern nagyvárosok alapvető konfliktusát mindenekelőtt ebben a „tipológiai” háromszögben lehet megragadni. A nagyvárosok ugyanis szükségszerűen mind arra törekcsenek, hogy *global city*ként vagy *world city*ként működ-hessenek, ilyenekként ismerjék el őket, mivel ez az a „státus”, amely gazdasági, politikai és/vagy kulturális hatalmat jelent. Ugyanakkor azonban nem akarják vagy nem tudják föl-adni kulturális értelemben vett „nemzeti jellegüket”. Itt két, egymást kizáró folyamat működik, hiszen egy „globális várost” nem lehet kulturális értelemben vett nemzeti kereteken belül létrehozni; egy „globális városnak” éppen az a lényege, hogy az egyben egy transznacionális „világváros” is. Ily módon a késő modern nagyvárosokban új, mélyreható következményekkel járó konfliktusmező alakult ki, illetve van kialakulóban, amelyet az egymással szembeszegülő gazdasági, politikai és kulturális érdekek hoznak létre. Olyan politikai és szimbolikus konfliktusokról van szó, amelyek a kultúra, a politika és hatalom, illetve a lokalitás és a globalitás közötti viszonyok újradefiniálásával kapcsolatosak, s amelyek alapvetően érintik az etnicitással és a kulturális identitással kapcsolatos gondolkodást.

Ezeknek a konfliktusoknak van még egy további kontextusa is, amelyet egészen röviden szintén meg kell említeni. Számos társadalomtudományi elmélet (vö. pl. Bell 1976; Bourdieu 1979) mutatott rá arra, hogy a modernitás úgy tekintett a kultúrára, mint a társadalmi létezés egyik konstitutív sajátosságára, azaz társadalmi funkciókkal ruházta fel azt. Másrészt fogalmazva: a kultúrát a társadalmi csoportok tartozékának tekintette, s mivel abból indult ki, hogy minden társadalmi csoportnak saját kultúrája van, a kulturális különbségeket az eltérő társadalmi helyzetekből és státusokból vezette le, s azok jelölésére használta. Azaz a kulturális különbségek társadalmi különbségeket szimbolizáltak. Az utóbbi évek társadalomtudományi vitái (vö. pl. Hannerz 1993b; Kaschuba 1995) azonban jól mutatják, hogy a modernitás „radikalizálódása” e vonatkozásban is lényeges változásokat okozott. A késő modern társadalmakban ugyanis az adott társadalmon belüli kulturális különbségek egyre kevésbé szolgálnak társadalmi különbségek „puszta” megjelenítésére vagy szimbolizálásá-

ra. A kulturális különbségek ma egyre inkább olyan szimbolikus eszközökként működnek, amelyek segítségével társadalmi különbségek *teremthetők*, politikai jelentéssel bíró szimbolikus határok húzhatók, s ezáltal az egész társadalom újrastrukturálható. Tehát e társadalmak funkcionális differenciálódását mintegy elfedi, arra mintegy rátelepszik a kulturális különbségek egyre terjedő s egyre fontosabb funkciókat betöltő jelentéstartománya. Ily módon az életvilágok pluralizálódása mindinkább politikai és társadalmi jelentéssel bír, s a társadalmi különbségek és egyenlőtlenségek egyre inkább egy kulturális terminológia segítségével fogalmazódnak meg. Másrészt: a késő modern társadalmakban átalakul az a kognitív rendszer, amely a társadalmon belüli különbségeket ragadja meg és osztályozza. Ennek a mélyreható átalakulási folyamatnak két olyan dimenziója van, amely közvetlen hatást gyakorol az etnicitás és a kulturális identitás koncepciójára és társadalmi gyakorlatára. Egyrészt hangsúlyozni kell, hogy a késő modern nagyvárosok társadalmi tere, az a tér, ahol a „helyiek”, a „nomádok” és a „migránsok” összetalálkoznak, fokozottan „érzékeny” a kulturális különbségekre. Ebben az ellentmondásos, gyakran nehezen áttekinthető, állandóan változó társadalmi térben egészen más a kulturális különbségek és etnikai hovatartozások észlelésének és értelmezésének módja, mint a „klasszikus” modern nagyvárosokban. Ma már nem arról van szó, miképpen élnek például a pakisztániak Londonban vagy a törökök Berlinben, nem az a kérdés, miként élnek egymás mellett különböző etnikai csoportok valamely multikulturális metropoliszban. A kérdés ma sokkal inkább úgy vetődik fel, hogy miképpen lehet etnikai, nemzeti hovatartozásról, etnicitásról vagy kulturális identitásról beszélni, illetve miképpen, milyen stratégiák segítségével lehet azt egy olyan társadalmi térben reprezentálni, amelyet nem az egyes etnikai csoportok közötti világos határok, hanem a legkülönbözőbb kulturális áramlatok (*cultural flows*) egyidejű jelenléte, a kulturális különbségek egymásba fonódó hálójá jellemez.

Ez a kérdés persze nemcsak teoretikus érvényű, hanem az etnicitással és kulturális identitással kapcsolatos gondolkodás megváltozásának politikai dimenzióira is kiterjed. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az előbbieken említett változások összefüggésében nem – vagy csak egyre kevésbé – lehet a kultúrákat homogén és zárt egységeknek, az identitást pedig ebben a kultúrafelfogásban gyökerező szilárd és állandó tényezőnek tekinteni. A késő modern társadalmak kontextusában jelentését veszti a kultúra adott „hagyományként” vagy „örökségként” történő definiálása; a kultúrát sokkal inkább úgy kell tekinteni, mint egy le nem záródó és le nem zárható konstrukciós folyamat állandóan változó, „törékeny” produktumát (Hannerz 1992: 218). A kultúra nem objektum, nem valamiféle „érték”, melyet az embernek meg kell őriznie vagy védelmeznie, hanem olyan szimbolikus eszköz, amelyet folyamatosan létrehozunk, „termelünk”, s egyidejűleg állandóan alakítunk, változtatunk, kicserélünk stb., azaz a legkülönbözőbb társadalmi helyzetekben használunk. A változtatható, választható, az „opcionális” kultúrának ez a koncepciója persze alapvetően szemben áll a modernitásnak azzal a kulturális fikciójával – ahogyan ezt Marilyn Strathern nevezte¹³ –, amely szerint az individuumok folyamatosan és állandóan *ugyanannak* a társadalmi csoportnak, s ezáltal *ugyanannak* a kultúrának a tagjai, mert csak ez a szükségszerűség biztosítja az integráns társadalmi élet lehetőségét (vö. Eriksen 1993: 148). A nemzet, a nemzeti társadalom modern mítosza valóban ezen az elméleten alapult, mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy ez az elv különböző formákban még a mai késő modern társadalmakban is jelen van.¹⁴ A politikai és

13 Vö. Strathern 1992, ahol azokat a társadalmi jelenségeket vizsgálja, amelyekben a legközvetlenebbül tükröződik vissza a kultúra koncepciójának ez a változása (pl. a rokonság).

14 Itt éppen csak utalok a migrációval vagy a nemzeti kisebbségekkel kapcsolatos politikai diskurzusra, továbbá a „nemzetek Európája” koncepciójára. Ez utóbbi problémához lásd McDonald 1996.

kulturális problémát az jelenti, hogy a késő modern társadalmak, különösen a városi környezetek individuumai számára egyre kevésbé lehetséges az ugyanazon kultúrában való állandó és folyamatos élés, hiszen a késő modern nagyvárosok – az előbb említett „globális városok”, „világvárosok” – *per se* transznacionális és hibrid világok, amelyeket nem egyszerűen a különböző etnikai csoportok egymás mellett élése, hanem a kulturális különbségek állandóan változó hálója, a kulturális kreolizáció és hibridizáció folyamata jellemez.

Kreolizáció és hibridizáció – két olyan társadalomtudományi kategória, amely a késő modern társadalmak kulturális jellegét kísérli meg leírni.¹⁵ A kreolizáció metaforája – mint a kultúrakutatás megannyi más fogalma – a nyelvészetből származik, s valamely kultúra belső heterogenitására, keveredtségére, a különböző eredetű kulturális formák közötti határok elmosódására s az ennek nyomán kialakuló új szintézisre utal. A hibridizációkonceptió pedig a különböző kultúrák keveredését, a más-más kulturális logikák és identitások egymásba fonódását, az egymásba olvadó kulturális áramlatokat jelöli, amelyek a kulturális különbségek éles elválasztó határokon alapuló hierarchikus rendszerét alapjaiban kérdőjelezzik meg. A kreolizáció és a hibridizáció fogalmak arra mutatnak tehát rá, hogy a modernitásnak az az oppozíciója, amely a kulturális különbségek megőrzését a kulturális asszimilációval állította szembe, nem, vagy csak egyre kevésbé képes a késő modern társadalmak konfliktusainak kezelésére. Mindebből következően az etnicitást, az etnikai és a nemzeti identitást sem lehet egyszerűen a múltból, a kulturális hagyományok összefüggésében levezetni, s nem lehet azt valami „természetesnek”, adottnak és megváltoztathatatlanak tekinteni (vö. Smith 1992: 513). Az etnicitást, az etnikai és nemzeti identitást sokkal inkább társadalmi folyamatként, szociokulturális opcióként, a társadalmi szerveződés egy lehetséges stratégiájaként érdemes értelmezni; olyan társadalmi „termékként”, amely az önmagunk és mások meghatározására irányuló, a politikai és társadalmi téren belüli kizárásokról és bennefoglalásokról folyó szimbolikus „tárgyalásoknak” az eredménye, amely a kulturális különbségeket politikai és társadalmi határokká változtatja át. Az etnicitás, az etnikai és nemzeti identitás tehát olyan szimbolikus társadalmi termékek, amelyek a különböző társadalmi és politikai helyzetekben más és más formákban bukkannak föl, eltérő szemantikai tartalmakat hordoz(hat)nak, s bármikor újraalkothatók, hogy ily módon az egyes társadalmi csoportok a változó társadalmi környezetre, politikai helyzetre, hatalmi és csoportközi viszonyokra, szemiotikai kódokra folyamatosan reagálni és reflektálni tudjanak (vö. Smith 1992: 512). Ennek megfelelően az etnicitást, a kulturális identitásnak ma főleg a nagyvárosokban megfigyelhető formáit, megjelenési módjait úgy kell tekinteni, mint a késő modern társadalmak politikai és szimbolikus termékét, amely az erre a társadalmi térre jellemző különbségeket és egyenlőtlenségeket, illetve az ezekből fakadó konfliktusokat kulturális különbségekként és etnikai konfliktusokként jeleníti meg.

Kérdéses, hogy ebben a „radikalizálódó” modernitásban, illetve az itt vázolt szimbolikus és diszkurzív térben milyen lehetőségei vannak azoknak a társadalmi csoportoknak, amelyek etnikai csoportként akarják magukat a társadalmi nyilvánosság színterein megjeleníteni, illetve milyen stratégiákat követ(het)nek az ilyen csoportok. A kulturális és társadalmi reprezentáció – amely problémakör az utóbbi évtizedben az etnológiai és az antropológiai kutatások egyik központi problémájává vált¹⁶ – az a folyamat, amelyen belül a különböző társadalmi és kulturális csoportok közötti, az előbbieken már említett „szimbolikus tárgyalások”

¹⁵ Az idevonatkozó irodalom megint annyira kiterjedt, hogy csupán néhány munkára tudok utalni: Hannerz 1987; Pieterse 1998; King 1991; Bhabha 1994.

¹⁶ A reprezentációnak mint társadalomtudományi problémának a története persze jóval régebbi, vö. Hart Nibbrig 1994. A fogalom antropológiai összefüggéseivel vö. Rabinow 1986; Fabian 1990; Moore 1996; Hall 1997.

zajlanak. A reprezentációnak ez a folyamata – amelyben a különböző etnikai és kulturális csoportok saját magukat, a másikat, illetve az egymás közötti viszonyokat definiálják – szimbolikus formákon keresztül történik ugyan, mindenekelőtt azonban politikai funkciókkal bír. A társadalmi és kulturális reprezentáció ugyanis nemcsak a késő modern társadalmak hatalmi viszonyait és struktúráját, nemcsak a különidejűségek már többször említett egyidejűségét tükrözi vissza, hanem egyben azt a terepet is jelenti, ahol az egyes csoportok kísérletet tesznek arra, hogy megváltoztassák a hatalmi helyzetet, új politikai és/vagy szimbolikus pozíciókat harcoljanak ki a maguk számára. A reprezentáció színtereit és módját persze mindenkor az uralkodó csoportok határozzák meg politikai és szimbolikus értelemben egyaránt. A többi társadalmi csoportnak nincsen más lehetősége, mint az, hogy ezeket elfogadja, vagy teljesen elutasítsa. Hogy miképpen történik ez a valóságban, azt igen jól mutatja a migráció, illetve azzal összefüggésben az etnicitás és az etnikai identitás jelenségei körüli – Európában mindenütt zajló – társadalmi diskurzus (Jung, Wengeler és Böke 1997). E diskurzus egyik uralkodó motívuma a „migránsok” szimbolikus patologizálása. Ez az argumentáció ugyanis a migráció, a nagy embercsoportokat érintő helyváltoztatás okait nem annyira azokban a politikai és társadalmi körülményekben keresi, amelyek az embereket arra kényszerítik, hogy lakóhelyüket tömegesen elhagyják, hanem magukban a „migránsokban”, azok fejében, lelkében és vágyaiban. Ennek megfelelően a migrációt olyan patológikus folyamatként értelmezzik és jelenítik meg, amely megszünteti és elpusztítja az emberek és a „helyek”, a kulturális identitás és a territórium közötti „természetes” kapcsolatot. Elég itt a korábban már említett metaforák oppozícióira, a „migránsok” *gyökértelenségére* és *kiszakítottságára* utalni. Nyilvánvaló, hogy ez esetben is ugyanarról a territorialitásról van szó, amely azt feltételezi, hogy ha az ember elhagyja saját eredeti lakóhelyét – „hazáját” vagy „szülőföldjét” –, akkor egyben a kultúráját is elveszíti. Edmund Leach egykor úgy tekintett a kultúrára, mint a társadalmi helyzetek metaforikus öltözetére, ruházatára. Ennek a metaforának a kétféle értelmezhetősége nagyon pontosan mutatja azt a helyzetet, amelyben a „migránsok” vannak, illetve amelybe az előbb említett diskurzus helyezi őket. Ez a metafora ugyanis jelentheti azt, hogy a kultúra – ugyanúgy, mint a ruházat – levethető, ha szükséges, kicserélhető; hogy a kultúra – ugyanúgy, mint a ruházatkodás – követ ugyan általános szabályokat, de mégis egyedi módon áll össze, hiszen, amint arra az előbbieken utaltam, az individuumokat ma már egyre kevésbé kötik a hagyományok, valamely csoport uralkodó értékei és normái. E metaforának azonban lehet egy másik olvasata is – és pontosan ez az, ami ebben a diskurzusban megjelenik. Nevezetesen, hogy a „migránsok”, azok az etnikai csoportok, amelyek helyváltoztatásuk miatt „idegen” környezetbe kerültek, valójában „rohadtalannak”, azaz kultúra nélkülivé váltak (vö. Turner 1967: 98–99). Ez a „kultúra nélküliség” aztán mint a migránsok alacsony moralitásának, „primitivitásának” a szimptomája vagy bizonyítéka, illetve mint alacsony társadalmi státusuk oka jelenik meg. Másként fogalmazva: a „migránsok” patologizálása arra az érvre épül, hogy a „migránsok” nincsenek kitéve politikai diszkriminációnak, társadalmi kirekesztésnek, szimbolikus stigmatizációnak, hanem csupán a „kultúra nélküliségükből” következő „természetes” marginalitással kell együtt élniük. Ez a marginális helyzet azonban fölszámolható – folytatódik e diskurzus érvelése. Mivel a „migránsok” saját területüket, s ezzel egyidejűleg saját kultúrájukat elhagyták, s most egy másik „helyen” tartózkodnak, ahol a saját kultúrájukat úgysem tudják használni és megtartani, ezért annak a „helynek” a kultúráját kell elsajátítaniuk, ahol most tartózkodnak, élnek. Azaz kulturálisan asszimilálódniuk és ezen keresztül társadalmilag integrálódniuk kell. Ezen a ponton az *ethnoscape* korábban már említett társadalmi differenciáltságának egy további dimenziója, illetve az etnicitás társadalmi tartalma egészen világosan megragadható. Ahogyan azt már említettem, a késő modern városok akkor tudnak gazdasági, politikai vagy kulturális hatalomhoz jutni, ha magukat „globális városok-

ként” vagy „világvárosokként” képesek megjeleníteni. Ehhez pedig szorosan hozzátartozik a transznacionalitás, a kulturális sokféleség, a multikulturalitás, azaz mindaz a szimbolikus tartalom, amelyet a „nomádok” és a „migránsok” magukkal hoznak. A „nomádok”, a késő modern globális városi kultúra élő szimbólumai azonban sohasem lesznek etnikailag kategorizálva, nem tartoznak bele az etnikai kategorizáció rendszerébe, s így senki sem tekintheti őket „gyökértelennek” (Hallson 1996: 276–278; Castles 1991: 139). A „nomádok” sokkal inkább azt a társadalmi csoportot alkotják, amely egyidejűleg több helyen is gyökeret eresztett, illetve ereszthet (*multiple rooted*). Edwin Wilmsen joggal állapította meg: „a domináns csoportok soha nem etnikai csoportok, ők az uralkodók” (Wilmsen 1996: 4). Az etnikai kategorizáció s ezzel az etnicitás, az etnikai identitás problémaköre csak az idegen, egzotikus hagyományokkal bír, de valójában „kultúra nélküli”, s ebből következően a társadalmi periférián élő migránsokra terjed ki. Azaz az etnikai kategorizáció szükségszerűen és automatikusan társadalmi kategorizáció, a társadalmi „hely” megjelölése, hiszen csak olyan csoportokra vonatkozhat, amelyek a társadalom alsóbb rétegeihez tartoznak. A késő modern nagyvárosok e két sajátos csoportja társadalmilag tehát igen távol áll egymástól, egyidejűleg azonban szoros és sajátos szimbolikus kapcsolat van közöttük.

Ahogy erre az előzőekben már utaltam, a nagyvárosok jelentik azt a helyet, azt a színpadot, ahol a késő modern világban úton lévő különböző csoportok egymással összetalálkozva az *ethnoscape* konkrét formáit létrehozzák. Teszik ezt különféle reprezentációs stratégiák segítségével, amelyek egyben az etnicitásról és kulturális identitásról való gondolkodás kognitív és szimbolikus kereteit, illetve az etnicitás gyakorlatának a politikai terét is meghatározzák. Az egyik stratégiát az a – az előzőekben már ugyancsak említett – fölismerés hozta létre, hogy a nagyvárosoknak folyamatosan meg kell jeleníteniük önmagukat kulturális sokféleségüket, transznacionális jellegüket ahhoz, hogy magukat „globális városként” vagy „világvárosként” definiálják, illetve elismertessék. A másik stratégiát a „migránsoknak” az a fölismerése határozza meg, amely szerint társadalmi létük elengedhetetlen feltétele, hogy önmagukat az egész társadalom számára észlelhetően és érthetően megjelenítsék, azaz társadalmi létüket egy folyamatos kulturális és szimbolikus reprezentáción keresztül legitimálják. Jól látható tehát, hogy a globalizálódó városok, a „nomádok” és a „migránsok” között kölcsönös egymásrautaltság, reflexív viszony van, ami az etnicitással kapcsolatos gondolkodásnak, valamint az etnicitás társadalmi gyakorlatának a konstitutív alapját jelenti. A „világvárosoknak” ma már elengedhetetlen tartozékát alkotják az etnikai fesztiválok,¹⁷ amelyek egzotikus táncokat, zenéket és rítusokat, azaz a „migránsok” etnikus kultúráját és „archaikus” hagyományait celebrálják. Hasonlóképpen ma már minden nagyvárosban megtalálhatóak az etnikai éttermek kiterjedt hálózatai, amelyek egyrészt a nagyvárosok „világvárosi” jellegének szimbólumai, másrészt azonban az etnikai csoportok megélhetésének az (egyik) anyagi alapját jelentik, s mint ilyenek, jól mutatják, miképpen fordítható át az etnikus kultúra gazdasági tőkébe. Az etnicitásnak pontosan ez a – zenére, táncra, egzotikus kultúrára és ételekre épülő – reprezentációja az, amelyre a „nomádoknak” szükségük van, ez az, ami – a szó metaforikus és tényleges értelmében – fogyasztható, ami „egzotikus kalandként” megélhető (vö. Hall 1994: 56–57). S az etnikai csoportoknak ez az esztétikai és expresszív kulturális formákon keresztül történő önreprezentációja az, amit a „helyiek”, a városi társadalom is elfogad. Az a reprezentációs stratégia ugyanis, amely az etnikai csoportokat „egzotikus” és „archaikus” hagyományaik révén jeleníti meg, azt a korábban említett tételt erősíti, amely szerint a „migránsok” egyedüli kultúrája az eredeti lakóhelyükhöz, egy „másik helyhez” kötődő „idegen” és egzotikus kultúra, azaz a „migránsok” mostani lakó-

17 Hogy itt mennyire „globális” jelenségről van szó, vö. Matsuda 1993.

helyükön „kultúra nélküliek”. A bevándorlók „egzotikus kultúrája” ebben a kontextusban olyan szimbolikus poggyászként jelenik meg, amelytől nem lehet megszabadulni. Ez pedig a bevándorlók társadalmi valóságának és gyakorlatának *kulturalizálását* jelenti, amely a kulturálisan „idegen” csoportokat a társadalom perifériájára szorítja, ott lokalizálja őket. Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy az etnikai csoportok, a „migránsok” teljesen ki lennének szolgáltatva ennek a stratégiának, vagy ennek áldozatai lennének. Egyrészt az individualizáció előbbiekben említett társadalmi logikája az etnikai csoportok körében is érvényes, működik. S ennek következtében e népesség körében is egyre nő azoknak a száma, akik saját, a „normál” életpályáktól eltérő életutakat építenek, akiknek legfontosabb életcéljük a stigmatizált kultúrából és csoportból való kilépés.¹⁸ Másrészt viszont az etnikai csoportok is megtanulták, hogyan lehet egy „hagyományosnak”, „egzotikusnak”, „archaikusnak” tekintett kultúrát megjeleníteni, társadalmilag és politikailag instrumentalizálni.¹⁹ A késő modern nagyvárosokban élő etnikai csoportok megértették, hogy „hagyományos” vagy „archaikus” kultúrájuk nyilvános megjelenítésével olyan szimbolikus tereket, olyan „időszigeteket” hozhatnak létre, amelyek nemcsak menedékkül szolgál(hat)nak a társadalmi és politikai diszkriminációval szemben, hanem egyben társadalmi elismerést is biztosít(hat)nak. Azaz az etnikus kultúra nemcsak gazdasági, hanem szimbolikus tőkébe is átfordítható.

E stratégia alkalmazása azonban a késő modern társadalmakban további következményekkel is járt. Az a tény, hogy a nagyvárosok ahhoz, hogy „globális” városok vagy „világvárosok” legyenek, rá vannak utalva a kulturális sokféleség megjelenítésére, valamint az a tény, hogy az etnikai csoportoknak nincs más lehetőségük, mint önmagukat „archaikus” kultúrájukon keresztül megmutatni, oda vezet, hogy e csoportok valóban elkezdik „hagyományos”, „archaikus” kultúrájukat – a „gyökereiket” – keresni, konstruálni és rekonstruálni. Mivel e csoportok alapvető tapasztalata a társadalmi és politikai diszkrimináció, amelyet kizárólag a „hagyományos” és „archaikus” kultúra megjelenítéséért járó társadalmi elismerés ellensúlyoz, az etnikus hagyományok és az etnikus kultúra felértékelődnek. Másként fogalmazva: a hagyomány és a kultúra olyan szimbolikus jelentésekkel töltődik fel, amelyek kontextusában az etnikai csoportok saját *társadalmi* identitásukat tudják megfogalmazni, artikulálni. Ez azt jelenti, hogy az etnikai csoportok kulturális hagyományaitak nem egyszerűen expresszív vagy esztétikai jelenségeknek tartják, amelyeket a különféle etnikai fesztiválokon lehet alkalmasszerűen ünnepelni, hanem azt – mindenekeleltt a nyelvet, a kulturális hagyományokat és a vallást – a társadalmi praxis, a mindennapi élet részének tekintik. Ez azt eredményezi, hogy a „migránsok”, akik egykori lakóhelyüket szegénység vagy üldöztetés miatt elhagyták, most azt „hazájukként” fedezik fel újra. Ez az újra fölfedezett „otthon” a mindennapi élet integratív szimbólumaként működik, noha az, ahogyan az egyes csoportok ezt az „otthont”, „hazát” szimbolikus eszközök segítségével megteremtik, nagyon különböző lehet. Az utóbbi években számos szociológiai, etnológiai és antropológiai vizsgálat utalt arra, hogy a késő modern társadalmak globalizációja egyben a lokalitás reneszánszát is magával hozta.²⁰ Különösen Roland Robertson hangsúlyozta, hogy a „globalitás” és „lokalitás” nem analitikus oppozíciók, hanem a „lokalitás” a globalizáció egyik aspektusa, mivel a globalizáció egyet jelent az „ott-

18 Ebben a vonatkozásban különösen jó példát jelentenek a már több évtizede Németországban élő törökök. Vö. Çağlar 1995.

19 Hogy ennek a gyakorlatnak már korábban is voltak előzményei, azt jól mutatják Clyde Mitchell kutatásai. Mitchell az ötvenes években hasonló folyamatokat írt le közép-afrikai városokból, ahol a különböző társadalmi csoportok eltérő kulturális készletüket mozgósították különféle gazdasági és politikai célok érdekében. Vö. Mitchell 1956.

20 A számos példa közül csak Kearney összefoglaló tanulmányát (Kearney 1995), illetve a *Focaal* című folyóirat 1997. évi kitérő tematikus számát – *Globalization/Localization: Paradoxes of Cultural Identity* – említem meg.

honnak”, a „közösségnek”, a lokalitásnak a konstrukciójával és rekonstrukciójával. A „globalizáció” (*glocalization*) általa javasolt fogalma pontosan erre a kettősségre, a különböző lokalitásoknak a globalizáció folyamatán belüli létrehozására, megalkotására utal (Robertson 1992: 173–174). Ezeket a látszólag elvont fejtegetéseket, ezt a kétarcú folyamatot és következményeit a „migránsok”, illetve a nagyvárosokban élő etnikai csoportok különösen jól illusztrálják. A lokalitás összetett szemantikájú fogalom, amely egyszerre utal a fizikai környezetre, az alsó társadalmi osztályhoz (*urban underclass*) tartozó etnikai csoportok lakóhelyére, illetve arra a szimbolikus térre, amelyben az etnikai csoportok a politikai diszkrimináció és a társadalmi marginalizáció elől védve érzik magukat. A lokalitás-konceptciónak ezt a kettősségét elemezve Arjun Appadurai különbséget tesz „lokalitás” és „szomszédság” (*neighborhood*) között. Appadurai a „lokalitást” viszonylagos és kontextuális perspektívának, összetett fenomenológiai minőségnek tekinti, amely a társadalmi közelség, közvetlenség (*immediacy*) érzésén, a társadalmi interakciók technológiáin, illetve a kontextusok relativitásán keresztül jön létre. A „lokalitás”, mint fenomenológiai minőség az, ami a cselekvésekben és a közös társadalmi hovatartozás érzésében manifesztálódik. A „szomszédság” fogalma viszont a lokalitás konkrét létező társadalmi formáját jelöli, azokat a közösségeket, amelyeket saját fizikai helyükön keresztül, annak segítségével lehet definiálni és jellemezni (Appadurai 1996: 178–199). Appadurait tehát nem valamely etnikai csoport kulturális jegyei, sajátosságai érdeklik, hanem az, miképpen jönnek létre lokális közösségek a késő modern társadalmakban. Másként fogalmazva: a kérdés az, mi módon képesek a „migránsok” ebben az előbb említett értelemben „lokalitásokat”, új társadalmi helyeket teremteni, s ezen keresztül miképpen reflektálnak a politika, a kultúra és hatalom késő modern viszonyaira. A késő modern nagyvárosokban élő és a városi társadalom alsó osztályához tartozó „migránsok”, etnikai csoportok esetében tehát nem etnikai elhatárolódásról, fundamentalizmusról van szó, és nem is kulturális konfliktusokról – amint azt a politikai és társadalmi diskurzusok oly gyakran hangsúlyozzák –, hanem arról, hogy ezek az alsó rétegekhez tartozó csoportok igyekeznek a hierarchikusan szervezett városi társadalmon belül saját helyeket és lokalitásokat létrehozni. És ez természetesen azok politikai akciója, akiknek a kultúrán, hagyományon és etnicitáson kívül nincsen más eszközük. Magukat etnikai kategóriák segítségével identifikálni, ez nem a „migránsok” választása, hanem ez az az egyedüli lehetőség, amelyet a késő modern társadalom a számukra fölkinál. Mivel ezeknek a csoportoknak nincsenek politikai jogaik, gazdaságilag és társadalmilag marginalizáltak, egyszerűen nem marad számukra más lehetőség, mint bezárkózni saját kulturális idegenségükbe, saját kulturálisan definiált etnicitásukat folyamatosan megjeleníteni és politikailag instrumentalizálni.

Hivatkozott irodalom

- Ackermann, Andreas (1997): Ethnologische Migrationsforschung. In *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 10: 1–28.
- Appadurai, Arjun (1991): Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Richard Fox (szerk.) Santa Fe.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis.
- Banks, Marcus (1996): *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London.
- Barth, Frederik (szerk.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Bergen.
- Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt/M.

- Beck, Ulrich és Elisabeth Beck-Gernsheim (1994): Individualisierung in modernen Gesellschaften. Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie. In *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Ulrich Beck és Elisabeth Beck-Gernsheim (szerk.), 10–39. Frankfurt/M.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens és Scott Lash (1996): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt/M.
- Bell, Daniel (1976): *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La Distinction. Critique du jugement social*. Paris.
- Bromley, Julian (1977): *Ethnos und Ethnographie*. Berlin.
- Çağlar, Ayşe (1995): German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility. In *New Community*, 21: 309–324.
- Çağlar, Ayşe (1997): Hyphenated Identities and the Limits of “Culture”. In *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*. Tariq Modood és Pnina Werbner szerk., 169–185. London.
- Castles, Stephen (1991): Weltweite Arbeitsmigration, Neorassismus und der Niedergang des Nationalstaats. In *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt*. Uli Bielefeld szerk., 129–156. Hamburg.
- Cohen, Abner (szerk.) (1974): *Urban Ethnicity*. London.
- Davis, Mike (1990): *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*. New York.
- Desai, Rashmi (1963): *Indian Immigrants in Britain*. London.
- Eade, John (szerk.) (1997): *Living the Global City. Globalization as a Local Process*. London.
- Eriksen, Thomas (1993): *Ethnicity and Nationalism*. London.
- Fabian, Johannes (1990): Presence and Representation. The Other and Anthropological Writing. In *Critical Inquiry*, 16: 753–772.
- Flusser, Vilém (1990): *Auf und davon. Eine Nomadologie der Neunziger*. Graz.
- Gluckman, Max (1958): *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester.
- Gupta, Akhil és James Ferguson (1997): Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. In *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta és James Ferguson szerk., 33–51. Durham.
- Hall, Stuart (1994): Das Lokale und das Globale: Globalisierung und Ethnizität. In *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2.*, 44–65. Hamburg.
- Hall, Stuart (szerk.) (1997): *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London.
- Hallson, Fridrik (1996): Lebensweltliche Ordnung in der Metropole. Ethnische Konfliktpotenziale, Demarkationslinien und Typisierung von Ausländern im Frankfurter Gallusvierte. In *Die bedrängte Toleranz*. Wilhelm Heitmeyer és Rainer Dollase szerk., 271–312. Frankfurt/M.
- Hannerz, Ulf (1987): The World of Creolisation. In *Africa*, 57: 546–559.
- Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York.
- Hannerz, Ulf (1993a): The Cultural Role of World Cities. In *Humanising the City? Social Contexts of Urban Life at the Turn of the Millennium*. Anthony Cohen és Fukui Katsuyoshi szerk., 69–83. Edinburgh.
- Hannerz, Ulf (1993b): When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept. In *Ethnos*, 58: 1–11.
- Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford.
- Häußermann, Hartmut és Walter Siebel (1987): *Neue Urbanität*. Frankfurt/M.
- Häußermann, Hartmut és Ingrid Oswald (szerk.) (1997): *Zuwanderung und Stadtentwicklung*. In *Leviathan*, 17. Opladen.
- Heelas, Paul, Scott Lash és Paul Morris (szerk.) (1996): *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford.
- Heinz, Marco (1993): *Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte*. Bonn.
- Heitmeyer, Wilhelm, Rainer Dollase és Otto Backes (szerk.) (1998): *Die Krise der Städte. Analysen zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklung für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben*. Frankfurt/M.
- Honneth, Axel (1994): *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*. Frankfurt/M.
- Jameson, Frederic (1991): *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham.
- Jencks, Charles és P. Peterson (szerk.) (1991): *The Urban Underclass*. Washington.
- Jung, Matthias, Martin Wengeler és Karin Böke (szerk.) (1997): *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über „Ausländer“ in Medien, Politik und Alltag*. Opladen.
- Kaschuba, Wolfgang (1995): Kulturalismus: Kultur statt Gesellschaft? In *Geschichte und Gesellschaft*, 21: 80–95.
- Kearney, Michael (1995): The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. In *Annual Review of Anthropology*, 24: 547–565.
- King, David (szerk.) (1991): *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. London.
- Kumar, Krishan (1995): *From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World*. Oxford.
- Langewiesche, Dieter (1995): Nation, Nationalismus, Nationalstaat: Forschungsstand und Forschungsperspektiven. In: *Neue Politische Literatur*, 40: 190–236.

- Lash, Scott (1996): Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft. In Ulrich Beck, Anthony Giddens és Scott Lash: *Reflexive Modernisierung*, 195–286. Frankfurt/M.
- Lenz, Günter (1994): American Cultural Studies: Multikulturalismus und Postmoderne. In: *Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika?* Berndt Ostendorf (szerk.), 167–187. München.
- Low, Setha M. (1996): The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City. In *Annual Review of Anthropology*, 25: 383–409.
- Lucassan, Jan és Leo Lucassan (szerk.) (1997): *Migration, Migration History, History. Old Paradigms and New Perspectives*. Bern.
- Malkki, Liisa (1995): Refugees and Exile: From “Refugee Studies” to the National Order of Things. In *Annual Review of Anthropology*, 24: 495–523.
- Malkki, Liisa (1997): National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. In *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta és James Ferguson (szerk.), 52–74. Durham.
- Matsuda, Motoji (1993): The Urban Festival and Social Identity. In *Humanising the City? Social Context of Urban Life at the Turn of the Millennium*. Anthony Cohen és Katsuyoshi Fukui (szerk.), 110–126. Edinburgh.
- McDonald, Maryon (1996): Unity in Diversities: Some Tensions in the Construction of Europe. In *Social Anthropology*, 4: 47–60.
- Mintz, Sidney W. (1998): The Localization of Anthropological Practice: From Area Studies to Transnationalism. In *Critique of Anthropology*, 18: 117–133.
- Mitchell, Clyde (1956): *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester.
- Mollenkopf, John és Manuel Castells (szerk.) (1992): *Dual City. Restructuring New York*. New York.
- Moore, H. (1996): *The Future of Anthropological Knowledge*. London.
- Nibbrig, Hart és L. Christiaan (szerk.) (1994): *Was heißt „Darstellen“?* Frankfurt/M.
- Niedermüller Péter (1989): Kulturális etnicitás és társadalmi identitás. In *Identitás – kettős tükörben*. Váriné Szilágyi Ibolya és Niedermüller Péter (szerk.), 204–233. Budapest.
- Niedermüller, Peter (1998): Stadt, Kultur(en) und Macht: Facetten „spätmoderner“ Stadtethnologie. In *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 101: 279–301.
- Olwig, Karen Fog és Kirsten Hastrup (szerk.) (1997): *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London.
- Paládi-Kovács Attila (szerk.) (1980): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. Budapest.
- Park, Robert (1950): *Race and Culture*. Glencoe.
- Pieterse, Jan Nederveen (1998): Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural. In *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Ulrich Beck (szerk.), 87–124. Frankfurt/M.
- Rabinow, Paul (1986): Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford és George M. Marcus (szerk.), 234–261. Berkeley.
- Redfield, Robert és Milton Singer (1954): The Cultural Role of the Cities. In *Economic Development and Cultural Change*, 3: 53–73.
- Robertson, Roland (1992): *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London.
- Rogers, Alisdair és Steven Vertovec (szerk.) (1995): *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analyses*. Oxford.
- Sassen, Saskia (1991): *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton.
- Schorske, Carl (1981): *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*. New York.
- Sennett, Richard (1974): *The Fall of Public Man*. New York. (Magyarul: *A közéleti ember bukása*. Boross Anna ford. Helikon Kiadó, 1998.)
- Smith, Michael Peter (1992): Postmodernism, Urban Ethnography, and the New Social Space of Ethnic Identity. In *Theory and Society*, 21: 493–531.
- Stolcke, Verena (1995): Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. In *Current Anthropology*, 36: 1–24.
- Strathern, Marilyn (1992): *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge.
- Suttles, Gerard (1968): *The Social Order of the Slum. Ethnicity and Territory in the Inner City*. Chicago.
- Toulmin, Stephen (1990): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York.
- Turner, Victor (1967): *Forest of Symbols*. Ithaca.
- Weber-Kellermann, Ingeborg (1978): *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger sachsen und ihre Nachbarn*. Frankfurt/M.
- Welz, Gisela (1996): *Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York City*. Berlin.
- Wicker, Hans-Rudolf (szerk.) (1996): *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich.
- Wilmsen, Edwin N. (1996): Introduction: Premises of Power in Ethnic Politics. In *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. Edwin Wilmsen és Patrick McAllister (szerk.), 1–24. Chicago.
- Wolf, Eric (1993): Gefährliche Ideen: Rasse, Kultur, Ethnizität. In *Historische Anthropologie*, 1: 331–346.