

FEISCHMIDT MARGIT

A határ és a román stigma¹

Fogalmak és irányzatok az antropológiai határkutatásban

Egy közelmúltban megjelent fogalom- és szakirodalom-áttekintő munka szerzői a határnak az antropológiában használatos három értelmezéséről beszélnek: 1. a geopolitikai értelemben vett határról, amelynek következménye egyfelől a distinkciók térhez kötött és államok által kikényszerített rendszere, másfelől a határsávok – *frontier* – társadalmi maguk speciális határtapasztalataival és határátlépési gyakorlataival; 2. a társadalmi határról, amely a társadalmi kapcsolatokat, közösségekhez való tartozást vagy azokból való kizárást leíró fogalom; és 3. a kulturális határról, amely a társadalmi élet egyes területein a különböző jelentésvilágokat választja el egymástól (Donnan-Wilson 1999; Donnan-Wilson 2002. 120).

Mások a szimbolikus határ – társadalmi határ fogalompárban gondolkodnak, szimbolikus határon a valóság felosztására, definiálására szolgáló konceptuális eszközöket értve, amelyek alapján distinkciókat hoznak létre a tárgyak, emberek, gyakorlatok vagy éppen az idő és tér bizonyos fajta jellemzésére. A szimbolikus határok az embereket társadalmi kategóriákra osztják föl, amelyek egyfelől az azonosság, közös csoporttagság érzetét keltik, másfelől a különbség érzetét tartják fenn. A társadalmi határok a társadalmi különbségek objektívalódott formái, amelyek a javakhoz való egyenlőtlen hozzáférésben, illetve a javak egyenlőtlen elosztásában testesülnek meg. Szimbolikus határok társadalmi határrá, a társadalmi integráció és szegregáció eszközeivé, mintázatává válhatnak, ha széles körű társadalmi egyetértés övezi őket (Lamont-Molnár 2002. 168-169).

A különböző diszciplínákban és korszakokban használt határfogalmak közös jegye, hogy egy alapvető ambivalenciát próbálnak egyetlen fogalomba ötvözni, azt a kettősséget, amely a határ elválasztó, különbségeket reprodukáló és legitimáló funkciója, valamint áteresztő, közvetítő funkciója között

¹ A cím Sorin Antohi *Cioran és a román stigma* c. tanulmányának címére rímel (Antohi 2000), az empirikus adatok azonban, amelyeket a tanulmányban felhasználok, nagyrészt egy többéves kutatásból származnak, amely a nacionalizmus politikáját és az etnicitás hétköznapi formáit vizsgálja Kolozsváron. A kutatás résztvevői Rogers Brubaker, Jon Fox és Liana Grancea, akiknek ezúton mondok köszönetet, amiért hozzájárultak az empirikus adatok felhasználásához. E tanulmány bizonyos állításai megegyeznek a készülő könyvünk (Brubaker-Feischmidt-Fox-Grancea 2004) migrációról szóló fejezetében foglaltakkal, de ott azokat bővebben kifejtiük.

feszül. Az első számára a *border*, a területileg is megjelenített vagy metaforikusan értelmezett elválasztó vonal a fontos, a másik számára a *borderland* vagy *frontier*, az a terület, ahol különböző csoportok fizikai közelsége lehetővé teszi a mozgást, kontaktust, az együttműködést, sőt – egyesek szerint – a kulturális keveredést, hibridizációt is.

Böröcz József egy simmeli metaforapárral („a híd” és „az ajtó”) jelzi a határ két lehetséges értelmezését és a kettő kapcsolatát. A híd metafora: összekapcsolást, kontaktust jelent, amelyen keresztül felülkerekednek a politikailag konstruált kettészakítottság fölött. Az ajtó metafora lényege, hogy két állása van: nyitva és zárva, aminek alkalmazásával a közhatalom az áthaladást és a javak áramlását szabályozza. Böröcz a „határ szociológiájáról” szóló írásában különösen azokról a formális és informális intézményekről beszél, amelyek a határ fölötti vonzás, illetve kizárás folyamatait meghatározzák. Raimondo Strassoldót is idézve a határhelyzetek ambivalenciáját hangsúlyozza. A határvidék társadalmát gazdasági, politikai, kulturális, nyelvi tényezők két irányba húzzák, ennek következménye az az ambivalens identitás, amely hol a kooperáció, hol a konfliktus alapja a határ két oldalán lakók társadalmaiban (Böröcz 2002. 134).

A következőkben azt vizsgálom, hogy az antropológiai irodalom miként értelmezte 1. a határral kapcsolatos elválasztó mechanizmusokat; 2. azt, ahogyan határvidékek társadalmi folyamatai, a határ két felén lakók kapcsolatai felülírják ezt a megosztottságot, illetve 3. azt, hogy milyen kulturális következményei vannak a határokon átívelő – *transborder* – kapcsolatoknak a szomszédos országok, nemzetek, etnikai csoportok viszonyában.

Az országhatárok hagyományosan az államok által a dolgok, gondolatok és emberek szabad áramlásának útjába állított akadályok (sorompók), amelyek révén az országok a területüket és az azon létrehozott anyagi és szimbolikus javakat megőrizni töreksenek. A határ az a hely, ahol az állam az áruk és személyek áthaladásának akadályozásával ellenőrző hatalmát nyilvánvaló módon és hatékonyan gyakorolni tudja. Ennek egyik legfontosabb modern kori eszköze a határon átkelő személyek identifikációja egy erre a célra kitálatolt igazolvány, az útlevél által. Az ellenőrzés célja egyrészt az állam és polgári biztonságát fenntartani, másrészt az embereket útlevelük által azonosítható állampolgárrá tenni.

Orvar Löfgren, aki az államhatárok nemzetiesítésének folyamatát vizsgálta az útlevélhasználat bevezetésének összefüggésében a svéd–dán határon a 19. század végén és 20. század elején, ezt írja: „Az útlevél azért fontos, mert újfajta identitáskonstrukciót hozott létre – »útlevél-identitást« –, amely azt tételezi, hogy az embernek identikusnak kell lennie egy irattal, amelyen keresztül a saját állama és más államok ellenőrzik kilétét” (Löfgren 1999. 10).²

²Löfgren a továbbiakban azt is megnézi, hogy olyan, a határhoz kapcsolódó terek, mint a vasútállomások, repülőterek, kompok miként működnek mint ennek a nemzetállami ellenőrzésnek az eszközei.

A politikai antropológusok egyik leggyakrabban feltett kérdése manapság, hogy a nemzetállam hatalma hogyan jelenik meg a hétköznapi társadalmi tevékenységekben. Úgy találták, hogy e kérdés vizsgálatára kifejezetten alkalmas a nemzetközi határok térsége, ahol jobban érzékelhető, miként válik az állam láthatóvá, érzékelhetővé az állampolgárok számára. Az antropológusokat azonban az utóbbi időben nem annyira a határokon rendszertelenül áthaladók és az állam viszonya érdekli, hanem a határzónák specifikumai, az állam megtapasztalása és az ellenállás módozatai a határ két oldalán, annak közvetlen közelében élő közösségek mindennapi életében. E tekintetben úttörő jelentőségűnek számított Cole és Wolf munkája (1974), akik a kulturális *frontier* (határvidék, mezsgye) meglétét találták Dél-Tirolban évtizedekkel azután is, hogy Ausztria és Olaszország politikai határát újrarájzolták. Később sokan azt vizsgálták, hogy a nemzet- és államépítés a határtérségek falvaiban és városaiban miként befolyásolja a helyi kultúrákat. Az egyik legutóbbi idézett munka Peter Sahlinsé (1989), aki azt vizsgálta, hogy a Pireneusok spanyol és francia oldalán élő katalánok nemzeti identitása miként alakult azután, hogy két állam fennhatósága alá kerültek, és falvaikat országhatár választja el egymástól. Sahlins kétirányú folyamatról beszél: a határ felállítással a két állam két különböző nemzeti identitást kényszerített rá az egymással szomszédos helyi közösségekre, ugyanakkor maguk a helyi, falusi közösségek is felhasználták a határokat és a nemzeti identitáskategóriákat azért, hogy saját érdekeiknek érvényt szerezzenek.

Ezekben a munkákban közös az a szemlélet, hogy azokat a társadalmi viszonyokat, kapcsolatokat vizsgálják, amelyek felülírják az országhatárok általi szétdaraboltságot. E viszonyoknak igen érzékletes leírását adja Yannis Papadakis (2002) szociálintropológus, aki olyan ciprusi faluról írt monográfiát, amely az ENSZ-csapatok ellenőrzése alá tartozó senki földjén található, a görögök által ellenőrzött déli és törökök által ellenőrzött északi rész között. Pyla a háború után is vegyes összetételű maradt; komolyabb konfliktusra nem került sor. Kihaszználva a helyzetükből adódó előnyöket, Pyla görög lakói, akik Északról nagyon jutányos áron jutottak halhoz, olcsó vendéglátóhelyeket állítottak fel. A helyi törökök dohányárut, whiskyt, bőrtermékeket és kalózkonfekciót forgalmazó üzleteket létesítettek. A pyliótákat a ciprusi görögök és törökök is megvetették, közvetlenül a csempészet miatt, közvetve amiatt, hogy a ciprusi törökök hasznot húztak a görögökkel fenntartott gazdasági kapcsolatokból.

A mindennapi együttműködés és a belőle származó haszon ellenére a falu vitatott területté vált; a vitában a ciprusi görög, illetve török hatóságok, valamint az ENSZ is részt vett. Pyla jelkép lett, amely a görögök szerint az együttélés lehetőségét jelképezi, a törökök szemében viszont az ellenséges viszonyt. Mi több, jelentős szimbolikus küzdelem is zajlott a falu területén. Ezt nemzeti (zászlók) és vallási jelképek (templom, minaret) közvetítésével vívta a két fél, illetve az ENSZ (megfigyelőpontok, feliratok, zászlók), célja pedig mindenki számára a falu szimbolikus birtokbavétele volt. Papadakis részletesen leírja

azokat az időszakokat, amikor a két fél politikusi szinte megszállják a falu kocsmáit, nyilvános helyeit, s az ott tartott nagygyűléseket sugározza a török vagy a görög média.

Pyla a legjobb példa a határjelenség ambivalenciájára. Egyfelől az elválasztás szimbóluma, amit a konfliktusban álló nemzeti politikák hangsúlyoznak. Másfelől sajátos lehetőség is: speciális javakhoz és forrásokhoz való hozzáférést tesz lehetővé. Gazdaság-antropológusok és -szociológusok ezt a jelenséget szubverzív vagy felforgató gazdasági tevékenységnek nevezik, amelynek legismertebb formái a fekete munkaerő-vándorlás, a prostitúció és a csempészet.

Gondolatmenetem mindeddig a formális határ két oldalán levő közösségek kapcsolatára, a rájuk épülő csere különböző formáira irányult. Az utóbbi évtizedben azonban a határkutatások egyre inkább a közös fizikai és társadalmi térben zajló kulturális találkozásokra és kölcsönhatásokra összpontosítanak. Az előző példánál maradva: nem azt vizsgálják, hogy törökök és görögök hogyan működnek együtt, miközben a köztük húzódó szimbolikus határ változatlan marad (vagyis ugyanolyan görögök és törökök maradnak), hanem azt, hogy ebben a kapcsolatban hogyan erodálódik a határ, és jön létre egy köztes, átmeneti, hibrid kultúra. Gupta és Ferguson a határokat mint a kulturális stílusok keveredéséből adódó átmeneti kultúrák helyszínét jellemzik: „A terminus nem konkrét topográfiai helyet jelöl, amely két másik konkrét helyszín (nemzet, társadalom, kultúra) között húzódik, hanem a hibriddé vált szubjektumot alakító átmeneti talajvesztés és hontalanság állapotát. Ahelyett, hogy mint peremvidéket, mint stabil régiók között húzódó keskeny sávot, a határt jelentéktelennek ítélnénk, inkább arra a megállapításra jutotunk, hogy az a posztmodern szubjektum »természetes« életterének adekvát kifejezése” (Gupta–Ferguson 1992. 18).

A határvidék ebben az értelemben sajátos olvasztótégely, amelyben újfajta identitások vannak kialakulóban. Ebben az értelemben az Egyesült Államok és Mexikó határvidéke vált a posztmodern szemléletű határkutatások „laboratóriumává”. A legtöbbet talán Gloria Anzaldúa *Borderlands/La Frontera* című könyvét idézik. Anzaldúa határai egyszerre fizikai, lélektani, szexuális, társadalmi és faji különbségek, amelyek mélyen gyökereznek az amerikai-mexikói határvidéket jellemző állapotokban, ahol a szerző szerint „két ország összeolvadásából egy harmadik, *kulturális határország* jön létre” (Anzaldúa 1987. 3). A határvidékek társadalma a kulturális interferenciák helye, ahol sokféle transznacionális identitásforma alakult ki. Az amerikai mexikói határvidék „chicano”, „latino”, „hispan” identitáskategóriái fölülírják mindkét monolitikus nemzeti kategóriát, s az utóbbiaknál erősebb hatásuk van a határvidék közösségi identitásformáinak meghatározására (Alvarez 1995). A határ a kulturális játszmák és kísérletek helyszíne, ugyanakkor a fokozott és spontán reflexió helye is; az ott élők, sajátos perspektívából ugyan, de igen sokat látnak azokból a folyamatokból, amelyek mások számára láthatatlan, természetes módon osztják a világot spanyolokra és amerikaiakra, görögökre és törökökre, fehérekre és színesbőrűekre stb.

A fenti idézet azt is jól szemlélteti, hogy a határvidékek újfajta értelmezésének előzményei között nemcsak egy átalakuló, a territorialitás kötöttségeitől megszabadítani kívánt kultúrafogalmat kell látnunk, hanem az identitáskutatás új irányait is. Itt elsősorban a határátlépésre, az átmeneti vagy kettős, illetve többes identitásformációkra gondolok az etnikai, faji és nemi identitások területén. A *gender* kutatásokban igen kiterjedt irodalma van annak, hogy a nemük határait átlépők hogyan világítják meg a nemi szerepek társadalmi konstrukciójának természetét, a nemek között természetesnek tűnő határokat. A nemzeti határokkal, nemzeti és etnikai identitásokkal foglalkozó irodalom nagyrészt az emigránsokra és menekültekre koncentrál. A nemzetközi migránsok a határokat három értelemben is összezavarják: az országok területi értelemben vett határait, az állampolgárság politikai határait és a nemzeti közösségek szimbolikus határait (Lamont–Molnár 2002. 185).

A román–magyar határról

A továbbiakban a korábban a szakirodalom segítségével felvázolt három kérdést – 1. a határral kapcsolatos elválasztó, distinkciós mechanizmusokat, 2. a határátlépés gyakorlatait és 3. az előbbi kulturális következményeit – egy konkrét esetben, erdélyi, azon belül is kolozsvári románok és magyarok történeteiben vizsgálom. Egy korábbi kutatás számára készült terepmegfigyeléseket és interjúkat felhasználva azt próbálom rekonstruálni, hogy mi történik – társadalmi és kulturális értelemben – akkor, amikor kolozsvári románok és magyarok egyik vagy másik irányba átlépi határt, valamint hogyan dolgozzák föl, hogyan értelmezik azt, ami velük történik. Az etnicitás- és a határkutatás tipikus kérdésfelvetéseinek metszetében elsősorban arról gondolkodom, hogy a határnak és a hozzá kapcsolódó társadalmi gyakorlatoknak milyen hatásuk van a nemzeti és etnikai kategorizációs és identifikációs folyamatokra.

Arra a korszakra, amikor a román–magyar határ két azonos politikai rendszerhez tartozó, de nagyon zárt politikai alakulat határát jelezte, ma még sokan emlékeznek. Az 1970-es, 1980-as években Romániából Magyarországra nem lehetett, Magyarországról Romániába inkább nem volt szokás utazni, s kevesen voltak azok is, akik ezen a határon át távolabbi országok valamelyikébe utaztak. Ehhez képest jelentős változást hozott a politikai rendszerváltás, amely a két ország közötti szabad mozgást lehetővé tette, a későbbiekben pedig a nyugat-európai országok döntése, amelynek értelmében 2002-től román állampolgárok is vízum nélkül utazhatnak a Schengeni Egyezmény országaiba. Az utazás és a határátlépés szabadsága igen fontos hozadéka az utóbbi másfél évtizednek, s Romániában, amely migrációs kibocsátó orszaggá vált, igen jelentős azoknak a száma, akik élnek is ezzel a lehetőséggel. Míg az 1990-es évek elején még gyakran hosszú órákat kellett várakozni az ártándi határátkelőnél, és a Nagyváradon át Marosvásárhely, valamint a Brassó és Budapest között közlekedő vonatnak is kiszámíthatatlan késései voltak, má-

ra a román–magyar határ átlépése nem jelent sokkal nagyobb feladatot, mint ha az ember Budapestről Bécs felé hagyja el az országot. 2004-ben még van útlevel-ellenőrzés és vámvizsgálat, de ez többnyire rutinszerű, illetve csak a nagyobb szabálytalanságok kiszűrését célozza. A határ magyar oldalán árujukat román nyelvű feliratokkal is reklámozó boltok jelentek meg, csakúgy mint az osztrák–magyar határ osztrák oldalán (többnyire más cégek, némi-képpen különböző kínálattal). A határvidéki települések piacait pedig el-árasztják olcsó román cigarettával, bőráruval, ruhaneművel, mezőgazdasági termékekkel. Ugyanott a nagyobb bevásárlóközpontok előtt közel annyi román rendszámú autót lehet látni, mint magyart. A kolozsvári középosztályhoz tartozó vállalkozók, menedzserek, orvosok Debrecenbe, Hajdúszoboszlóra vagy Budapestre járnak különlegesebb és igényesebb dolgokat vásárolni vagy akár csak kikapcsolódni. Kétségtelenül kevesebbeknek, de nem jelentéktelen számú embernek vált a másik irányban való rendszeres mozgás életmódjává: vállalkozóknak, menedzsereknek, akik tevékenységük egy részét Magyarországon, másik részét Romániában végzik, valamint fiatal értelmiségieknek, akik budapesti egyetemeken tanulnak, miközben erdélyi egyetemeken tanítanak.

Wilson és Donnan szerint a határvidékek antropológiai vizsgálata nem képzelhető el a nacionalizmus és az identitások empirikus vizsgálata nélkül. Erre teszek kísérletet ebben a munkában: a határt, illetve a határátlépést kísérő, annak élményét leíró történetekben megjelenő identitáskategóriákat vizsgálom, konkrétan azt, hogy mit jelent a határátlépéskor és a külföldi hivatalos és informális azonosítások során alkalmazott „román” identitáskategória azok számára, akikre vonatkoztatják. Majd azt nézem meg, hogy erre való válaszként milyen egyéb identitáskategóriák kerülnek be a történetekbe. Lezárásképpen pedig azt, hogy a *frontier* zóna speciális kapcsolatai miként viszonyulnak ezekhez a kategóriákhoz.

Az azonosság dilemmái a határral és a határátkeléssel kapcsolatos román történetekben

A fenti, talán túlságosan is pozitív kép az én megfigyeléseimből származik. A külföldi utazással kapcsolatos történetek, amelyeket Kolozsváron hall az ember – és amelyek többnyire nem szándékolt módon szólnak a határátlépésről –, azonban más hangulatúak és üzenetűek. Azt mutatják, hogy az országhatárok átjárhatósága nem teszi tapasztalatilag irrelevánssá a határt, reflektálatlan rutinná a határátkelést. Az akár turistaként, akár munkavállalóként vállalt utazással kapcsolatos elbeszélések között sok a „panasz-történet”. A panasz tárgya az országhatárokon történt megaláztatás: igazságtalannak érzett vámvizsgálatok, elhúzódnó igazoltatások, hosszú várakoztatások. A kilencvenes években különösképpen, de még ma is sokan és hosszan tudnak Kolozsváron arról beszélni, hogy miként keveredett abbéli örömükbe, hogy hosszú bezártság után végre elhagyhatták az országot, üröm is. A sérelmek

sorozata – különösen magyarul nem beszélő vagy egyértelműen román nevű utazók esetében – már a román–magyar határon elkezdődött, de a románok ellen irányuló gyanakvás és szigor a nyugat-európai közúti határoknál és repülőtereken vált erőteljesebbé és egyben bántóbbá is. Egy csoportinterjúnkban valaki arról beszélt, hogy Ausztriában a közúton folyton megállították és ellenőrizték az iratait, nyilván azért – érvelt a mesélő –, mert azt gondolták róla, hogy lopta az autóját.³

A magyar, olasz vagy osztrák határőrök viselkedését lehetne durvaságként, emberi gyengeségként vagy éppenséggel a hatalommal való visszaélés-ként értelmezni, de romániai interjúalanyaink ezt a nekik, pontosabban románáguknak szánt speciális üzenetként értelmezik. A fenti beszélők a határátlépéseket és az ahhoz kapcsolódó igazoltatásokat úgy élték meg, mint egy a nemzetükről alkotott negatív képpel való azonosítást. Hogy milyen összetevői vannak ennek a képnek, azt egy másik beszélgetőpartnerünk így fogalmazta meg: „egyfelől keletiek vagyunk nekik, másfelől a román azt jelenti nekik, hogy cigány [...] a románokra úgy néznek mint akik most szálltak le a fáról, szerintük mi semmihez sem értünk.”⁴

Esetünkben tehát nemcsak arról van szó, hogy az egyént az útlevelén keresztül nemzetével, illetve azzal az országgal azonosítják, amelynek állampolgára, hanem arról is, hogy az azonosítás felidéz egy olyan szupra- és transznacionális hatalmi diskurzust, amely minősíti is a nemzeteket. Ez az orientalista diskurzusnak⁵ egy sajátos változata, amely az Európán belüli Nyugat és Kelet, centrum és periféria viszonyát tartósan definiálta. Melegh Attila (2004) megfogalmazásában ennek „lényege bizonyos, teljes egészében megvalósíthatatlan civilizatorikus eszmények kijelölése, majd ezen ideálok használata a világ kritikai érzékelése és átalakítása érdekében. Az eszményektől való távolság alapján egy mentális térképen mind időben, mind térben el lehet helyezni társadalmi csoportokat, országokat sőt térségeket is”.⁶ Az ún. Kelet–Nyugat lejtőn, amelyen civilizációs teljesítménye szerint rangsorolják a nemzeteket, a románok számára rossz helyet jelöltek ki. Az útlevel-ellenőrzés, a közúti ellenőrzés vagy az előbbiekre csak halványan emlékeztető informális környezetben történő identifikáció a fent idézett személyeket erre az alacsony státusú, valójában megalázó, dehonesztáló pozícióra emlékeztette. A civilizálatlan vagy elmaradott nemzet goffmani értelemben stigma (Goffman 1998), a vele való azonosítást az egyén stigmatizációnak éli meg.

³ A csoportinterjú 2000. május 4-én készült, moderálta: Sanda Tomulețiu.

⁴ A csoportinterjú 2001. szeptember 17-én készült, moderálta: Sanda Tomulețiu.

⁵ A fogalmat az Edward Said által megalkotott értelemben használom.

⁶ Böröcz (2001. 35) ezt a fajta kirekesztő mechanizmust mennyiségi jellegű lealacsonyításnak nevezi és így értelmezi. „Az ebben kipécézett másság hordozóját talán ugyanabból a fából faragták, mint kirekesztőjét, ám »rosszabb kivitelben«. Az egybefüggő perifériák idegenje a centrum múltjának fejtelenebb, mintegy múltbeli állapotát testesíti meg, és ezért szükségképpen alantaska: innen a rá irányuló leereszkedő és visszautasító kognitív habitus.”

A stigmatizált nemzettel való azonosulás, illetve ennek nehézségei, dilemmái alkotják interjúinkban a román nemzeti identitásról való beszéd jelentős részét. A stigmatizációval való azonosulást első látásra az ember a Másik, a Nyugat tekintetének interiorizálásával magyarázza, amely tekintettel való közvetlen találkozásnak kiváló alkalmi a repülőtéri igazoltatások, közúti ellenőrzések vagy éppen a nyugati rokon szomszédjának kommentárjai. Ez a magyarázat azonban kevésnek tűnik, ha arra gondolunk, hogy milyen gyakran és milyen átéléssel folyik ezeknek a stigmatizációs élményeknek az átbeszélése. Sorin Antohi a román stigmáról írt kulturális elemzésében azt állítja, hogy ez a negatív önkép az utóbbi kétszáz évben mélyen beleivódott a román kultúrába. A Másik tekintetének közvetítője maga a román értelmiség volt, illetve közülük is azok a „nyugatosítók”, akik elsajátították és magas szinten művelték/művelik a kollektív stigma diskurzusát. A román szellemi elitben hosszú sora van azoknak a szerzőknek, akik arról írnak, hogy a külföldiekkel való találkozások kapcsán „szégyent, lázadást, megvetést és szomorúságot éreznek saját nemzetükkel kapcsolatban”, amelyet ők elesettnek, elmaradottnak, sőt ebből a helyzetből végzetesen kimozdíthatatlannak látnak, szemben az ún. autochtonistákkal, akik „csak a legelragadtatottabb látomásokban tudnak beszélni nemzetükről” (Antohi 1999. 214).

Stigmával, illetve stigmatizált identitással azonosulni kellemetlen, ezért az ellenállás különböző módjaival kísérleteznek az emberek. Román interjúalanyainknál két stratégiával talákoztunk: az egyik a stigmatizált nemzeti identitás megtagadása vagy helyettesítése alternatív társadalmi kategóriákkal, a másik a stigma transzferje, úgy, hogy a beszélő a neki tulajdonítottnál alacsonyabb státusú helyet jelöl ki egy másik kollektívum számára, amelyet ugyanakkor okol is saját megalázó helyzete miatt. A leggyakoribb talán az, hogy a régióval azonosulnak, *erdélyinek* mondják magukat, Erdélyről azt gondolják, hogy „civilizáltabb”, mint Románia déli része, vagyis közelebb lehet ahhoz, amit a Nyugat elvár tőlük. Avagy semmit sem mondanak, igyekeznek elkerülni a nemzeti azonosítást, aminek következményeiről egy csoportinterjúban így beszéltek:

- „M: Mindegyik csúnyán néz rád, ha azt mondom, hogy román vagy, mind, nem számít, hogy magyar vagy német. (...) Arra gondolnak, hogy né..., ha ezek most meglópnak minket, vagy fejbe vernek (...)
 D: Arra gondolnak, hogy vigyázzunk a pénztárcáinkra
 Cl: Na, meg a hattyúinkra
 M: Egyszer a zsebére teszi a kezét, aztán kérdez erről-arról, hogy milyen az időjárás Romániában...
 Cl: ...s hogy valóban eszünk-e hattyúkat.”⁷

⁷ Idézet a 2000. augusztus 25-én Jon Fox és Liana Grancea által készített interjúból.

A beszélők itt arra a városi folklór részévé vált történetre utalnak, amelyet a bécsi parkban hattyút evő emberekről az 1990-es évek eleje óta mesélnek Romániában és külföldön egyaránt. De hasonló történetek keringenek a nyugat-európai sajtó hathatós közreműködésének köszönhetően a román koldusmaffiáról is. A történet főszereplőit különböző változatok másként és másként definiálják, egyesek „cigányoknak”, mások „románoknak”, megint mások „romániai cigányoknak” mondják őket. Sokan – nemcsak nyugatiak, románok is – meg vannak győződve arról, hogy van valóság alapja ezeknek a történeteknek, és éppen ezért van alapja a nyugatiak haragjának és ellenséges viszonyulásának is.

Csakhogy vétkeseknek nem magukat, hanem az általuk is tisztességtelennek, tolvajnak stb. tartott cigányokat tekintik. Vagyis stigmatizációra a stigma transzferjével, további – ugyanazt a logikát követő – stigmatizációval reagálnak: megteremtik „a románok” civilizálatlan ellenpárját, akiket aztán okolni lehet a nyugatiak haragjáért. A koloniális szemlélet, amely Nyugat-Európában kelet(iek) és nyugat(iak) viszonyának leírására elsősorban kulturális fogalmakat használ, itt – az amott már elfogadhatatlan – faji érvelést veszi elő. Böröcz és mások azt állítják, hogy általános kelet-európai jelenségről van szó, és a posztkoloniális katarzis hiányával magyarázható, hogy a társadalom jelentős része reflektálatlanul és kritikátlanul rassz kategóriákat használ lakosság-hierarchiák felépítésére, amelyek „alján” a legtöbb országban „a cigányok” vannak (Böröcz 2001. 37–39).⁸

A fentiekben azt láttuk tehát, hogy a politikai határok nyugati irányba történő átlépésekor külső nemzeti identifikációra kerül sor, s ez felidéz egy másik, láthatatlanabb, de annál kitartóbb hatalmi diskurzust, és pedig a kelet-nyugati civilizációs lejtő orientalista diskurzusát. Utóbbi pedig egy újabb társadalmi határt hoz létre, illetve erősít meg, azt, amely a Nyugatot, „a civilizációt”, a modern nemzeteket állítja szembe a Kelettel, a „civilizálatlan”, „premodern” népekkel. Az azonosítás azt jelenti, hogy románként a civilizációs kontinuum civilizálatlan oldalán helyeznek el valakit. A stigmatizáció lényege azonban – Goffman szerint is – az a szégyenérzet, öngyűlölet, alacsonyrendűségi érzés, amit a stigmatizált identitással való azonosítás kivált, valamint az az egykezet, amivel ezt fel/ledolgozni próbálják.

Identitáskonstrukciók a határral és a határátkeléssel kapcsolatos magyar történetekben

Kolozsvári magyarok szintén kellemetlen következményekről beszéltek azzal kapcsolatban, hogy román útlevelük alapján románként azonosították őket. Egy középkorú, ma már külföldön élő férfi például arról az emlékérről beszélt

⁸ Milica Bakic Hayden ezt a jelenséget a volt Jugoszlávia népeinek viszonyára vonatkoztatva „neágyazott orientalizmusnak” (nested orientalism) nevezi.

nagy átéléssel, hogy román útlevelét gondosan bevonta más színű műanyag borítóba, hogy ne lehessen a színe miatt már messziről azonosítani, hogy honnan származik. (Ezt a praktikát őszerinte sokan mások is űzték.) Mások azt találták még inkább sérelmesnek, ha idegenek vagy új ismerősök informális helyzetekben a származási országuk alapján románként azonosították őket. Különböző egyéni változatokban lehet hallani azt a történetet, hogy milyen nehéz valakit Nyugat-Európában meggyőzni arról, hogy valaki lehet magyar úgy, hogy román útlevele, román állampolgársága és romániai lakhelye van. A román nemzeti identitás elutasítása ezekben a történetekben nem a stigma transzferjével jár együtt és nem is kíséri az a fajta mély szégyenérzet, amelyet az imént láttunk, hanem egy, a nemzetitől különböző etnikai természetű közösségi identifikációt jelez. Magyar etnikumú román állampolgárok különböző informális helyzetekben gyakran hangsúlyozzák, hogy ők ugyan román állampolgárok, de magyar nemzetiségűek, olyan magyarok, akiket a többi magyartól „csak” egy határ választ el. A román–magyar határt többnyire igazságtalannak, de legjobb esetben is esetlegesnek gondolják. Volt a történelemnek egy hosszú korszaka, amikor ez a határ máshol húzódott, és ennek a korszaknak máig terjedő kulturális hatásai vannak – szól az az érv, amelyet a regionalista politikák, a közéleti diskurzus és a hétköznapi beszéd egyaránt gyakran használnak. A fent idézett fiatalember, mint sokan mások Erdélyben, nem szeretik azt az állapotot, hogy határ választja el őket a magyarok nagyobbik – sőt gazdagabbik, jobb sorsú – részétől, de beletörődtek, nem lázadnak igazán ellene.

A Trianon előtti állapotokról és Trianonról magáról nincsen már Kolozsváron kommunikatív emlékezet, ami nemcsak azt jelenti, hogy spontán módon elhangzó „Trianon-történeteket” nem hall az ember, de kutatóként sem tudunk előhívni ilyent. Van egy nemzedékenként, társadalmi rétegenként eltérő relevanciájú, hangsúlyú általános tudás egy jobb korról, amikor „Erdély Magyarországhoz tartozott”, és a „határ a Kárpátoknál húzódott”. Ezt így már 7-8 éves gyermekektől is hallottam, de fontosnak tartom, hogy a későbbi életkorokban sem gazdagodik általában ez a narratíva. A mai fiatalok és középkorúak politikai, társadalmi tapasztalatai nem ebben a keretben nyertek értelmezést. Csak az idősebb nemzedék tagjaitól lehet még emocionálisan tellített történeteket hallani az 1940-es határmódosításról, a magyar hadsereg bevonulásáról, az új határról, amely a várostól 30 km-re délre húzódott, és arról, hogy gyakran érkeztek a városba olyanok, akik Dél-Erdélyből ezen a határon keresztül szöktek át. A kolozsvári történeti határnarratívák szegénysége véleményem szerint elsősorban azzal a társadalmi helyzettel magyarázható, amelyben a – mind kisebb számú, és még inkább csökkenő arányú – magyarság él Kolozsváron. A román–magyar határról nyilván más értelmezések is vannak Erdély-szerte a magyarok körében. Nagyon más lehet a helyzet Székelyföldön, és különösen a történeti „ezeréves” határ szimbolikusan kiemelt gyimesi szakaszának közelében. Mint Ilyés Zoltán, Biczó Gábor és Szilágyi Eszter munkáiból tudjuk, ott a magyarországi Nagy-Magyarország

utáni nosztalgia, a még létező emlékhelyek és emléktárgyak, valamint a helyi etnobiznisz szerencsés találkozásából megszületett a magyar örökségturizmus egy sajátos változata, a határturizmus.

A határ jelentéktelen volta – a magától értetődőségén túl – azzal is összefügg, hogy azt gondolják, nem választ el igazán, vagyis a határ túlsó felén levő „magyar világ” hasonlít az ezen a felén levő „kis magyar világokhoz”. A határon átkelő kolozsvári, illetve erdélyi magyart számos olyan hatás éri, amely megerősíti, igazolja ezt az előzetes elvárását: nyelvileg és sok szempontból társadalmilag is ismerős közegbe érkezik. Magyarországon élő rokonaihoz rendszeresen látogató középkorú asszony mondta nekem, hogy olyan jó érzés, amikor átjön a határon, mert itt minden jobban működik, miközben mindenki magyarul is beszél.

A Romániából Magyarországra utazó erdélyi magyar ugyan román útlevélét mutatja fel a határon, de lélekben, illetve társadalmi elvárásait illetően magyarként lépi át a határt. Ezt az útlevelet ellenőrző magyar határőr néhol megerősíti, például magyarul szól a belépőhöz, ha az útlevélben magyar nevet lát, a vele szemben foganatosítandó szabályokat, elvárásokat is lazábban kéri számon. Máskor – és különösen rendellenességek láttán – egy másik állam védelmében, vagyis tisztségének megfelelően jár el, román állampolgárként kezeli a beutazót, amit a belépők az etnikai szolidaritás megsértésének tekintenek.

Az erdélyi magyar utazóknak a határátlépést követően is számtalan olyan élményben van részük, amelynek üzenete, hogy az általuk tudott, képzelt azonosságot elutasítják, másnak, legfőképpen románoknak tekintik őket. Erről a traumatikusnak tűnő élményről beszéltek, a hétköznapi spontán helyzetekhez nagyon hasonló módon, egy csoportinterjúnk résztvevői is:

- „Cs: És ott sem vagy jobban nézve (...) mindenki úgy tekint téged mint románnak
 T: Románnak ... OLÁHNAK, bocsánat, oláhnak
 Cs: ...s, hogy jött ez a mocskos román, jött a nem tudom még ki, tehát ilyen szempontból tekintettek rád sokszor, hogy ... utcán lakik, meg mit tudom én, tehát ... betörés, meg mindent feltételeznek rólad
 J: Igen
 T: bármilyen is vagy és ... gyakorlatilag ... pont olyan, úgy viselkedtek veled (...) minthogyha mondjuk afganisztáni lettél volna (...), ott például nem értik meg, hogy mit jelent az, hogy TE román vagy, román állampolgár vagy, de magyar nemzetiségű.”⁹

⁹ Csoportinterjú, készült 2002. augusztus 4-én, moderálta: Feischmidt Margit és Jon Fox.

A magyarországi mindennapi nyelvhasználatban – különösen az alacsonyabban iskolázott társadalmi rétegekben, amelyeket az ideiglenes munkavállalás elsősorban érint – a magyar etnikumú (anyanyelvű) román állampolgárokat románoknak tekintik, illetve nevezik. Ez még nem kellene, hogy feltétlenül negatív értéktulajdonítást jelentsen, hiszen azt is lehetne gondolni, hogy a származási országuk szerint kategorizálják őket, amint a többi bevándorló vagy migráns csoport tagjait is (kínaiak, vietnamiak, szerbek stb.). És részben így is van.

De csak részben. Mert ha megnézzük, hogy a magyarországi migránsokról és a „befogadó társadalomnak” hozzájuk való viszonyáról mit mondanak a kutatások, akkor azt látjuk, hogy a legnegatívabb kép a „románokról” alakult ki, akikről a legtöbb esetben nem tudjuk megállapítani, hogy romániai románok vagy romániai magyarok, valószínűleg mindkettő együtt. A magyar iskoláknak a bevándorló gyermekekhez való viszonyát vizsgáló kutatásunkban¹⁰ Szilassy Eszter a magyar gyermekek románképére a következő idézetet hozta szemléltetésül:

„Van egy osztálytársunk, aki egy románra hasonlít. A papájának is baszsz, kalap, meg ilyen pipa, a hátán meg ez a puttony. Szóval tiszta román feje van.” (14 éves lány)

Az utóbbinál – vagyis, hogy valakinek „olyan román feje van” – jobb bizonyítéka aligha lehetne annak, hogy a román népnév, illetve nemzeti kategória a mai magyarországi köznyelvben stigmaként működik. Ha valakiről ezt mondják, nyilván negatívan minősíti, függetlenül attól, hogy román vagy magyar nemzetiségű-e az illető.

„Fölöttünk is románok laknak, és velük is nagyon rosszban vagyunk, nem szeretjük nagyon őket, meg szerintem ők sem minket. De szerintem ez nem miattunk van, hanem mert ők igénytelenek, és úgymond toladóak. Folyékonyan beszélnek magyarul, de külföldi származásúak, azt tudom, mert lehet látni rajtuk, hogy kicsit természetesebbek, mint mi.” (13 éves lány)

A „lerománózás” inkább ezzel az erősen stigmatizált román identitással, semmint a román politikai nemzettel való azonosítást jelenti. De még ha az utóbbi jelentené is, az érintettek biztosan nem úgy értelmezik. Hiszen az erdélyi magyarok többségének fejében is elég mélyen él egy sztereotípiákban megfogalmazódó etnikai hierarchia, ami a románokat a magyarokénál alacsonyabb státusba rangsorolja.

¹⁰ A bevándorló gyermekek iskolai helyzetét vizsgáló kutatást Nyíri Pál és Feischmidt Margit vezetik. Az interjúidézetek és a hozzájuk tartozó értelmezés a kutatás főmunkatársának, Szilassy Eszternek megjelenés előtt álló cikkéből származik (Szilassy 2004).

A román stigma és a magyarokkal való azonosulás kudarca az Erdélyből származó magyar utazót vagy migránst nemzeti identitása újraértelmezéséhez vezet, amiben immár „különböző magyarok” vannak. Vannak *magyarországi magyarok*, akik felszíneseek, önzők és általában közömbösek a nemzet érdekeivel, értékeivel szemben, és vannak *erdélyi magyarok*, akik a magyar kultúra, nyelv és történelem „tiszta formáit” tudhatják magukénak. A másság érzékeléséhez és tudatosításához hozzájárul a vendégmunkási tapasztalatok általánosan megalázó jellege, az átmeneti státuscsökkenés is, illetve a térbeli mozgással általában együtt növekvő önreflexiók igénye (Kovács–Melegh 2000). Jon Fox hívja fel a figyelmünket arra, hogy nemzetközi összehasonlításban az erdélyiek migrációjának egyik legfontosabb jellemvonása az, hogy másságuk nemzeti kategóriákban fogalmazódik meg. A hosszabb ideje Magyarországon tartózkodó erdélyiek közösségi identitásának alapja a magyarságnak egy fundamentális, esszencialista értelmezése (Fox 2003). Kovács Éva és Melegh Attila a Magyarországra és Ausztriába vándorolt erdélyiek körében ugyancsak az egyik leggyakoribb migrációs narratívátípusnak az etnocentrikus, „érzelmi magyar” önbemutatót találta (Kovács–Melegh 2000. 103).

Az erdélyi magyarok *autentikus magyarságukat* úgy tudják megalkotni, hogy a *magyarországi magyarban* az idegen elemeket emelik ki, a köznyelvben használt idegen szavakat, a németes, zsidós hangzású neveket, a cigányokat és az országba érkező bevándorlókat, akikben – saját magukkal ellentétben – az „igazi idegeneket” látják megtestesülni. A befogadó ország kegyeiért való versenyben a kínaiakban gyakran ismernek ellenségükre, saját „tisztségtelen konkurenciájukra”, mert nekik állítólag van pénzük és kapcsolatuk, hogy rövid idő alatt tartózkodási engedélyhez jussanak, amíg a szegényebb erdélyieknek erre hosszasan kell várniuk. Egy erdélyi faluból tizenöt éve Magyarországra áttelepült, és a beilleszkedéssel azóta is küszködő – szépirodalommal nem foglalkozó – építőmunkás ismerősöm mondta nekem az irodalmi Nobel-díj Kertész Imrének való odaítélése körüli diszkussziók idején, hogy „mekkora szégyen, hogy csak egy zsidót találtak Magyarországon”.

Az erdélyieknek saját magukról mint autentikus, „ősi”, „igazi magyarokról” alkotott képe jelentős mértékben táplálkozik abból a diskurzusból, amely a magyarországi nyilvánosságban – médiában és politikában – folyik, s amely Erdélyre mint a nemzeti értékek, a nemzet megmaradása szempontjából kiemelt jelentőségű területre, az erdélyi emberekre pedig mint „velünk élő őseinkre” tekint. Az utóbbi kép nyilván elsősorban az otthon maradottakra vonatkozik, és azok az emlékezet- és nemzetpolitikai szimbolikus gyakorlatok tartják fenn, amelyek Magyarországról Erdélybe irányulnak: emlékműállítások, nemzeti ünnepek, zarándoklatok, illetve az örökségturizmus. Vannak azonban olyan intézmények, amelyek Budapesten is fenntartják, használják, éltetik ezt a képet, ilyen a táncházmozgalom, amelynek szüksége van autentikus erdélyiekre. Pulay Gergely széki építőmunkások példáján mutatta be, hogy egy erősen kiszolgáltatott és stigmatizált helyzetből miként jelent ki-

utat, státus- és presztízsemelkedést az erdélyi vendégmunkások számára a magyarországi etnikai színpadokon előkészített tradícióőrző szerepek eljátszása (Pulay 2004).

Mindeddig azt mutattam meg, hogy miközben a nemzeteket és nemzetállamokat elválasztó politikai határok jelentősége nyilvánvaló módon csökken, a határral és a határátkeléssel kapcsolatos történetekben miként jönnek létre újfajta identitáskategóriák és szimbolikus határok. Azt a nemzetkategoríát, amellyel a határátlépéskor vagy a külföldi tartozódás későbbi pillanataiban azonosítják, románok és magyarok egyaránt stigmaként élik meg, ami az elutasítás és ellenállás különböző formáit váltja ki – a románok részéről a stigma transzformálását vagy alternatív közösségi identitások felfedezését; a magyarok részéről egy etnikai alapú fundamentális nemzeti identitás megalkotását és szembeállítását nemcsak a román stigmával, hanem a magyar politikai nemzetfogalommal is.

Van azonban egy jól látható ellentmondás a román–magyar határ szimbolikus és politikai-gazdasági funkciója között. A megszegyenítő stigmatizáció és a nemzetközi státus megtagadásának ellenére a mobilitási, illetve migrációs kedv a két ország között nem csökken. Vagyis lennie kell valamiféle gazdasági racionalitásnak, amely felülírja az identifikáció nehézségeit. Ebből a szempontból a határ és az annak két oldalán levő gazdasági rendszerek különbségei egyszerre jelentenek sajátos és vonzó lehetőséget, illetve akadályt. Az árujukat csempésző feketepiaci árusok, a rendszeresen Magyarországon tartózkodó vendégmunkások, a jövő-menő háztartási alkalmazottak olyan életvilágot alkotnak a határ körül, amelyben a legfőbb feladat a szabályok kijátszása, a határőrök, vámtiszték megtévesztése. Erdélyi – kolozsvári – tapasztalataink azt mutatják, hogy e feladat teljesítésére, a javak és emberek szabad útjába állított törvényes akadályok legyőzésére olyan együttműködések jönnek létre, amelyek nincsenek tekintettel az érintettek etnikai hovatartozására. A magyar munkaerőpiacot és kereskedelmet védő szabályok kijátszására erdélyi román és magyar férfiak és nők gyakorta összefognak.¹¹ Kolozsváron egy fiatal férfi ismerősünktől hallott élettörténet jelentős része a csempészet sikertörténeteiből állt. A fiatalember cukorkával kezdte a nyolcvanas évek elején, fogamzástátlóval folytatta a nyolcvanas évek végén, a kilencvenes években főleg cipő-, cigaretta- és autókerekelemben utazott. Történeteiben a legyőzött, kifigurázott ellenség általában a magyar vámtiszt

¹¹ Munkavállalói engedély hiányában úgy lehet dolgozni, ha az érintett turistának látszik a hatóságok előtt, és ennek értelmében korábban harminc, most kilencven naponként elhagyja az országot, vagy legalábbis úgy tesz, mintha elhagyná. Az esetek többségében egy órával később már vissza is jön. E gyakorlat kiszolgálására szállítási vállalkozók már külön buszokat állítottak be, amit a széki vendégmunkások „pecsétel busznak” hívnak. Pulay Gergely meggyőzően mutatta be, hogy a migráció állandósulásának és intézményesülésének feltétele, hogy kialakuljanak az ilyen típusú gyakorlatok, amelyek a hivatalos eljárások részleges vagy teljes megkerülésével a migráció többé-kevésbé biztonságos vállalásának alapfeltételeit teremtik meg.

vagy határőr volt, a cimborák pedig – anélkül, hogy a nemzetiségüket külön említette volna – részben román, részben magyar nevű kolozsvári külvárosi fiúk.¹²

Összefoglalásképpen

Az írás bevezetőjében az antropológiai határkutatásokban érvényesülő két-féle szemléletről volt szó. Az egyik szerint a határ elsődlegesen politikai és területi fogalom, s mint ilyennek az elválasztó jelentésére és funkciójára fektetik a hangsúlyt. A másik szerint a posztmodern társadalmakban a határfogalmat csak deteritorizált és metaforikus értelemben érdemes használni. Az elválasztó határnál fontosabb a határzóna, ahol elválasztás helyett a kultúrák közötti átmenetek és hibridek jönnek létre. E tanulmányban azt állítottam, hogy kolozsvári román és magyar emberek határral kapcsolatos narratíváinak központi eleme a mások – vám- és határőrhatóságok és külföldi civilek – általi azonosítás, s az ilyenkor használt „román” kategóriát stigmaként élik meg. A stigmatizáltság élménye – dacára a mobilitás révén fizikailag legyőzött határoknak – növeli a társadalmi távolságot, elmélyíti „a románok” és a tőlük nyugatabbra eső nemzet(ek) különbségeinek képzetét, és növeli a határ egyik és másik oldalán levő „magyarok”: a magyar állampolgárok, valamint a magyar etnikumú erdélyiek különbségeit is. Az a bizonyos keveredés, hibridizáció, amelyet az elmélet feltételez – s amelyet sok határzónában a kutatók azonosítani is tudtak –, kétségtelenül jellemző Erdélyre is. De ezeknek a hibrid életvilágoknak a társadalmi gyökerei, *locusai* sokkal inkább a multietnikus erdélyi településeken, semmint a két nemzet határmenti kapcsolataiban keresendők.

Irodalom

- Alvarez, Robert R. 1995. The Making of an Anthropology of the Borderlands. *Annual Review of Anthropology*, 24: 447–470.
- Antohe, Sorin 2000. Cioran és a román stigma. Az identitás radikális meghatározásai. *Replika*, 41/42. 195–216.
- Anzaldúa, G. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinster/Aunt Lute Press
- Böröcz József 2001. Birodalom, kolonialitás és az EU „keleti bővítése”. *Replika*, 45–46: 23–43.
- Böröcz József 2002. A határ: társadalmi tény. *Replika*, 47–48: 133–142.
- Brubaker, Rogers–Feischmidt, Margit–Fox, Jon–Grancea, Liana, 2004. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity*. Kézirat, megjelenés előtt

¹² A megfigyelés Jon Foxtól származik.

- Cole, J. W.-Wolf, E. 1974. *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. New York: Academic Press
- Donnan, Hastings-Wilson, Thomas M., 2002. Határok és antropológia Európában. *Replika*, 47-48: 117-131.
- Donnan, Hastings-Wilson, Thomas M., 1999. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford: Berg
- Donnan, Hastings-Wilson, Thomas M. (eds) 1998. *Border Identities. Nation and state at international frontiers*. Cambridge: Cambridge University Press
- Fox, Jon E., 2003. National identities on the move. Transylvanian Hungarian labour migrants in Hungary. *Journal of Ethnicity and Migration* 29: 449-466. Magyarul: Vándorló nemzet(i): identitások. Erdélyi vendégmunkások Magyarországon. Megjelenés előtt
- Goffman, Erving 1998. Stigma és szociális identitás. In: Erős Ferenc (szerk.) *Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény*. Budapest: Wesley János Lelkészképző Főiskola-Új Mandátum, 263-295.
- Gupta, A.-Ferguson, J. 1992. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, VII (1): 6-23.
- Kovács Éva-Meleghe Attila 2000. Lehetett volna rosszabb is, mehattünk volna Amerikába is. Vándorlástörténetek Erdély, Magyarország és Ausztria háromszögében. In: Sik Endre (szerk.) *Diskurzusok a vándorlásról*. Budapest, 93-154.
- Lamont, Michele-Virág Molnár 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology* 28: 167-195.
- Löfgren, Ovar 1999. Crossing Borders. The Nationalization of Anxiety. *Ethnologia Scandinavica*, 29: 5-12.
- Meleghe Attila 2004. A kelet-nyugat lejtő. *Élet és Irodalom*, 17: 1.
- Pulay Gergely 2004. *A vendégmunka mint életforma - széki építőmunkások Budapesten*. Kézirat
- Papadakis, Yannis 2002. Az ismeretlen társadalmi feltérképezése. A bizonytalanság kezelése egy vegyes etnikumú ciprusi határfaluban. *Replika*, 47-48: 157-172.
- Sahlins, P. 1989. *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley: University of California Press
- Szilassy Eszter 2004. „Én nem vagyok rasszista, csak utálom a kínaiakat meg a négerket.” - *A külföldiekhez való viszony a serdülők gondolkodásában*. Kézirat