

Teorii ale identității colective: între esențialism și constructivism. De la identitate la identificare*

Horațiu Rusu

Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

This article analyses the essentialist-constructivist debate in the field of the theories of collective identities. First the author identifies the main assumptions of the identity conceptions in both perspectives, their common traits and their critics. Then it is argued that the relation between the essentialist theories of identity and the constructivist ones should be seen rather as of hybridization than of opposition. Considering this, a working definition and a methodological way of analysing the collective identity concept is proposed.

Keywords: collective identity, essentialism, constructivism, structures, categories

Cuvinte-cheie: identitate colectivă, esențialism, constructivism, structuri, categorii

Identitatea este unul dintre conceptele omniprezente în literatura de astăzi. Sub „umbrela” sa însă putem include zeci de definiții și poate tot atâtea diferențe. Identitatea este un subiect sensibil și controversat, dar întotdeauna actual, indiferent de vârstă, sex, profesie, etnie sau rasă. Sensibilitatea subiectului e dată de asocierea cu teme ce întotdeauna au captat interesul în dezbaterile politice, științifică sau publică, precum rasa, națiunea, etnia, clasa ș.a. Îl întâlnim astăzi frecvent utilizat atât în literatura de specialitate, cât și în agenda publică într-o paletă largă de asocieri: identitate rasială, identitate națională, identitate etnică, identitate de clasă, identitate categorială ș.a. Uneori sferile acestor concepte se suprapun mai mult, altele mai puțin sau deloc, uneori sunt considerate interșanjabile, iar altele se exclud,

dar toate acestea se referă, în cele din urmă, la colectivități. Multitudinea de sintagme și semnificațiile sale variate, generate fie de dorința cercetătorilor de a sintetiza și a inova, fie de ne(re)cunoașterea poziției asumate, i-a determinat pe unii să afirme că *identitate* este un termen de care abuzăm, care tinde să însemne când prea mult, când prea puțin; un termen devenit ambiguu, din cauza supraîncărcării sau subîncărcării cu semnificații; un termen târât și tocit prea mult și de prea mulți, un termen ce pare a-și pierde valoarea de categorie analitică (vezi și Brubaker și Cooper, 2000). Departate de acest punct de vedere, considerăm că identitatea este un concept controversat, la fel ca oricare altul din științele sociale, și că o precizare clară a sensurilor în care este utilizat nu poate decât să lămurească chestiunile aflate în discuție.

* Părți ale lucrului la acest articol au fost sprijinite de grantul CNCSIS ID 56/2007.

Mai mult decât atât, faptul că apreciem că doar sferele de referință, sunt diferite – rasă, etnie, clasă, gen, ș.a. – ne va permite să tratăm în continuare teoriile la modul unitar, ca teorii ale identității colective.

Evident că identitățile sunt disputate pentru că nu se află undeva (vezi și Jenkins, 1996), să le putem indica cu degetul, iar controversele își au cu siguranță originea în pozițiile asumate de cercetători pe continu-umurile ontologic (între realism și relativism), epistemologic (între obiectivism și subiectivism) și metodologic (între cuantificare sau căutarea relațiilor cauzale și interpretare sau descriere). În prezent, diferențele, opozițiile sau bipolaritățile evocate anterior sunt transpuse în mod cvasiunanim – vezi: Sayer (1997), Bacová (1998), Woodward (2001), Brubaker, Loveman și Stamatov, (2004), ș.a. – în termeni de esențialism și constructivism (pentru alte tipologii, în special ale teoriilor identității etnice și naționale, vezi: Smith, 1999, 3-19; Ozkirimli, 2000; Dungaciu, 2004, 26-31). Cel dintâi desemnează o perspectivă ce reunește acele teorii care avansează sau pleacă de la ideea existenței unor identități fixe, statice, cu un pronunțat caracter determinist, omogenizant, iar cel de-al doilea strânge în jurul său teorii care susțin ideea unor identități contextuale, procesuale, instrumentale, schimbătoare, inventate. Aceste puncte de vedere sunt însoțite de discursuri despre cultură, trăsături culturale, structuri, granițe, categorii, putere, actori, memorii, imagini, emoții, cogniții ș.a., dar, mai mult decât atât, sunt însoțite de ceva mai puternic, de o „nevoie” de a divide, a clasifica și a crea opoziții chiar și acolo unde poate nu este cazul. Consecința acestei „lupte”, între „eleați” și „heracliteeni” este că dezbaterile în câmpul teoriilor identității colective sunt captive într-o încercare sisifică de a răspunde fără echivoc la problema: este identitatea moștenită, esențială și perenă sau este în permanență, construită și reconstruită social, fluidă și imaginată?

Lucrarea are ca prim pas o „revizitare” a concepțiilor asupra identității colective

prinse în această dezbatere. Vom încerca însă să arătăm, că aceste teorii sunt departe de a putea fi așezate într-o simplă dihotomie. Vom căuta să evidențiem principalele asumții și criticile lor, punctele lor comune și, vom sublinia ideea existenței unei continuități teoretice temporale, istorice, diferențiată în fapt de accente. Alegerea sintagmei „binom esențialism constructivism” nu este întâmplătoare, pentru că, în ceea ce privește teoriile identității colective, relația între cele două perspective este, credem, mai degrabă una de hibridizare decât de opoziție pură. În paralel cu acest demers, vom urmări să găsim răspunsuri la următoarele întrebări: ce este, care sunt elementele componente, cum se constituie, și cum poate fi studiată identitatea? (vezi și Rusu, 2007).

Perspectiva esențialistă

Referințele la esențialism sunt foarte frecvente în literatura curentă. Așa cum sugerează și Sayer (1997) avem multe variante de esențialism și multe critici ale esențialismului fiecare modificându-se odată cu contextul și chestiunea aflată în dezbatere. Întâlnim esențialisme „dure” care pretind că orice sau totul are esențe și esențialisme „moderate” care acceptă că în vreme ce anumite lucruri au esențe, altele nu au. Ceea ce le unește însă pe toate este convergența asupra ipotezei că obiectele posedă anumite proprietăți esențiale, care le face să fie mai degrabă de un anumit fel decât de oricare altul. Tradusă în termeni de asumții asupra identității, regăsim această idee – vezi de exemplu și Brubaker și Cooper (2000, 10) sau Cerulo (1997, 386-387) – într-una din formele următoare:

1. Identitatea colectivă este ceva natural, esențial, permanent ce se regăsește în toți oamenii;
2. Identitatea colectivă preexistă la actorii sociali, ea este o emergență biologică, psihologică, culturală sau a caracteristicilor regionale;

3. Membrii unei colectivități internalizează aceleași caracteristici esențiale într-un mod unitar ceea ce sugerează o experiență socială determinată, unică.

Sub umbrela esențialistă putem cuprinde mai multe teorii ale identității colective. Ne-am oprit însă în cele ce urmează în special asupra celor denumite de unii primordialiste sau perenialiste.

Identitatea primordială și perenă

Cu toate că de-a lungul timpului a fost intens criticată și considerată depășită, concepția identității ca un construct primordial, nederivat, esențial, încă mai captează atenția. Așa cum notează și Woodward, ținta principală a criticilor o constituie ideea „unui set de caracteristici autentice pe care îl împărtășesc cu toții și care nu se alterează de-a lungul timpului” (2001, 11). Cu toate acestea nu este greșit să spunem că în prezent suntem martorii unui proces de redefinire și reconstrucție a acestei concepții în lumina perspectivelor constructiviste (vezi Grosby, 1994 și Connor, 2004), dacă avem în vedere că susținătorii săi insistă în prezent asupra trăsăturilor mai puțin accentuate sau subliniate în concepțiile originare – ne referim aici la elementele de cognitivism care după cum o să vedem sunt regăsite în concepțiile lui Shils (1957) și Geertz (1963).

Shils este considerat unul dintre primii care susține ideea identității etnice ca primordială. Această idee este dezvoltată parțial pe baza concepției lui Tönnies asupra comunității (*Gemainschaft*) și a lui Cooley asupra grupului primar. Shils argumentează că oamenii nu sunt legați între ei doar prin interacțiune – „nu numai răspunsul celeilalte persoane, adică aprobarea sau dezaprobarea, sau acțiunea sa în conformitate sau nu cu așteptările noastre sunt semnificative/importante, ci și anumite trăsături sau caracteristici ale acelei persoane care nu fac parte din acțiunea sau din atitudinea sa personală față de noi” (1957, 139-40) – coerciție, interes – „așa cum o văd eu, societatea modernă nu înseamnă o mulțime singularică [...] Nu

este o *Gessellschaft* lipsită de suflet, egoistă, lipsită de dragoste, de credință, total impersonală și lipsită de orice forță integrativă în afară de interes sau coerciție” (1957, 131) – sau atașament față de „un sistem de valori centrale” – „Integrarea unei societăți mari prin atașament, altul decât cel la un sistem central de valori a apărut în mintea mea ca o posibilitate” (1957, 135) – ci și prin altceva, alte proprietăți sau credințe. Acele caracteristici care trebuie luate în considerare sunt anumite proprietăți organice și fizice precum și proprietăți ale organismelor în relație cu mediul, care nu au legătură cu structura socială și de aceea nu derivă din interacțiune socială. „Oricine se gândește la tăria și tensiunea atașamentului familial, înțelege că atașamentul nu este către celalalt membru al familiei doar ca persoană, ci și ca posesor al unor calități «relațional semnificative» speciale, care pot fi descrise numai ca primordiale. Atașamentul către alt membru al grupului de rudenie nu este doar o funcție a interacțiunii. [...] El se datorează unei anumite semnificații inefabile care este atribuită legăturii de sânge” (Shils, 1957, 142). Interpretarea clasică este că etosul grupului primar nu este un produs interacțional, ci altceva, ceva în care atașamentul primordial, preexistent joacă un rol foarte important. Acesta derivă dintr-o semnificație sacră și nerostită pe care toți actorii sociali o acordă legăturilor lor de sânge. Cu toate că miezul concepției lui Shils este și a fost interpretat de regulă ca fiind de natură esențialistă, și un alt sens este vizibil. Pe lângă ideea unor calități/prorietăți care „există” în toți membrii unei societăți, datorate legăturilor de sânge – și de aici identitatea ca naturală, sine die, diacronică – se remarcă și ideea că acest atașament nu e doar ceva transcendental, ci este și în funcție de percepție: „chiar și acolo unde afecțiunea nu e mare, tangibilitatea atașamentului către altă persoană este evidentă, în virtutea percepției noastre asupra calității sale de membru în grupul de rudenie.” (Shils, 1957, 142) Cu alte cuvinte caracterul inefabil al legăturii își are geneza într-o atribuire cognitivă. Mai mult decât atât,

Shils nu neagă nicidecum importanța interacțiunii, normativității și instrumentalismului, ci, dimpotrivă, la fiecare pas spune : „pe lângă interes”, „nu numai interacțiunea” ș.a.

Geertz, considerat celălalt reprezentant al primordialismului în mod poate paradoxal ținând seama de poziția pe care o adoptă în general, vede identitatea drept o consecință imediată a faptului de a fi apărut într-un context social dat : o anume comunitate, regiune, religie, limbă și anumite practici sociale. El se referă atât la caracteristici biologice cât și culturale, dar în loc să pună accent pe „legătura de sânge”, sau mai precis pe percepția și semnificația ei, lărgeste perspectiva accentuând pe cele din urmă : „Prin atașament primordial se înțelege acel lucru care vine din «datul» – sau mai precis, de vreme ce cultura este implicată în asemenea chestiuni, din «datul» asumat – existenței sociale : contiguitate imediată și legături de rudenie în principal, dar dincolo de acestea 'datul' ce provine din faptul de a fi născut într-o anumită comunitate religioasă, de a vorbi o anumită limbă, sau chiar un dialect al unei limbi, și din asumarea anumitor practici sociale. Aceste asemănări de sânge, vorbire, obiceiuri, și așa mai departe, sunt văzute ca inefabile, și uneori covârșitoare, coercitive, în și prin ele însele. Oricine este legat de ruda sa, vecinul său, cel de aceeași credință, *ipso facto* ; ca rezultat nu numai a afecțiunii personale, necesității practice, interesului comun sau obligației, ci cel puțin în mare măsură în virtutea unei importanțe nemăsurate, absolute atribuită legăturii înseși” (Geertz, 1963, 10). E vizibilă aceeași dualitate identificată la Shils și în consecință se poate face aceeași dublă interpretare : legătura există, este dată, este acolo, înrădăcinată într-o afinitate naturală sau spirituală dar în același timp este văzută ca inefabilă (sacră) și i se atribuie o importanță nemăsurată, deci își are geneza și într-o atribuire de natură cognitivă.

Un alt cercetător ce poate fi inclus în categoria esențialiștilor este van den Berghe. În taxonomiile identității etnice sau naționale concepția sa este cunoscută sub numele de

sociobiologism. În loc să accentueze asupra culturii și percepției sacralității legăturii sociale așa cum a făcut Geertz, el continuă și dezvoltă ideea lui Shils referitoare la consangvinitate și relație genetică sau biologică și o dezvoltă. Esența identității este însăși legătura de sânge ; identitatea este o formă derivată de nepotism. „Toate organismele sociale sunt biologic programate să fie nepotiste, adică să se comporte favorabil (sau «altruist») cu ceilalți în funcție de gradul real sau perceput al originii comune. Organismele sociale au evoluat să fie nepotiste pentru că investițiile altruiste în organisme cu care nu se află în relație înseamnă risipă biologică [...]” (van den Berghe, 1995, 360). Diferențele semnificative față de Shils și Geertz sunt : accentul puternic pe ideea determinanților biologici sau genetici și ideea de comparație inter-societală. „Fiind animale inteligente și oportuniste, oamenii folosesc toate indiciile posibile ale rudeniei, preferându-le pe acelea care sunt consistente și ușor de discriminat. De vreme ce contează a fi, în termeni de maximizare a potrivirilor, un fin discriminator al rudeniei într-o largă paletă de situații ce implică sute sau chiar mii de relații, va fi folosit orice semn (marker) ușor identificabil și nefalsificabil al originii comune.” (van den Berghe, 1995, 360) Markerii fizici sunt mult mai importanți în identificare decât cei culturali pentru simplul motiv că sunt folosiți pentru a diferenția atunci când este posibil : „atunci când markerii genetici, fizici sunt reliabili în a diferenția între grupuri ei *sunt* folosiți” (van den Berghe, 1995, 361). Markerii culturali vor fi folosiți numai atunci când cei biologici nu sunt evidenți. Așadar, identitatea există obiectiv, ca esență, în genele noastre, dar totodată este o atribuire bazată pe recunoașterea markerilor biologici sau culturali. Cu toate că abordarea pe care o propune van den Berghe pare radicală, avem din nou, iată, ca și în cazul lui Shils și Geertz aceeași dualitate : esență-construcție, stare-proces.

Poate că exemplul cel mai semnificativ pentru ilustrarea unui esențialism „dur” este concepția lui Isaac. Deși nu foarte cunoscută,

este cea mai pură formă de primordialism pe care am întâlnit-o, și credem că poate atrage toate criticile pe care teoriile la care ne-am referit mai sus le-au atras, nu întotdeauna complet justificat. Conceptul central este cel de identitate grupală de bază (*basic group identity*). Toate valențele de tip cognitivist identificate la Shils, Geertz sau van den Berghe sunt absente aici. Identitatea grupală de bază există undeva, în cultura noastră: „Trecutul cultural al grupului îl înzestrează automat (pe noul născut – *n.n.*) printre altele, cu naționalitate sau alte elemente de afiliere națională, regională sau tribală, cu limba, religie și sistemul de valori – seturi de tradiții, etici, estetici, și atribute care provin din însăși geografia sau topografia locului de naștere, toate modelând perspectivele și felul de viață al individului din prima sa zi” (Isaac, 1975, 31). Ea există, de asemenea, în corpul nostru amprentându-ne: „toate caracteristicile fizice împărtășite ale grupului achiziționate în lungul proces al selecției [...] plus orice altceva ce se transmite prin membranele parentale, dau fiecărei noi persoane forma originală a sinelui său unic” (Isaac, 1975, 31).

Pentru a rezuma, să vedem ce răspunsuri oferă teoriile enumerate mai sus la întrebările noastre relativ la ce este, care sunt elementele componente și care e geneza identității. În primul rând avem ideea unei identități colective înțelese ca suprastructură, preexistentă, deterministă, ca esență identificabilă în toți membrii unei entități sociale; consecventă sau subînțeleasă acesteia este ideea de caracter diacronic. Identificăm apoi ideea genezei biologice și culturale și ideea importanței legăturilor de tip afectiv sau emoțional. Fără îndoială, toate aceste elemente se suprapun asumpțiilor privind identitatea din perspectiva esențialistă – așa cum le-am indicat la începutul prezentării despre acest curent –, dar concepțiile sunt departe de a fi „naive” sau „vulgare”. În ansamblu – evident, exceptându-l pe Isaac – ele nu reprezintă un esențialism „dur”, opus constructivismului, ci mai degrabă concepții

care se deschid și se întâlnesc în mod natural cu ultimul. Când spunem acestea, ne gândim la o idee foarte puțin subliniată și ignorată mai ales de cei care critică esențialismul ca perspectivă. Este vorba despre ideea atribuirii sau cogniției întâlnită pe rând, așa cum am arătat, în fiecare concepție de mai sus: la Shils, atașamentul față de ceilalți se face în virtutea percepției calității de membru, la Geertz, în baza atribuirii unei importanțe nemăsurate legăturii sociale înseși, iar la van den Berghe, în baza atribuirii făcute în funcție de recunoașterea unor markeri biologici sau culturali comuni.

Critici și redefiniri

Din punct de vedere analitic, filosofia sau logica esențialistă nu poate explica schimbarea identității¹. La modul concret așadar, una dintre direcțiile de contestare a viziunii esențialiste este cea a diacronismului identității. În plus o serie de „atacuri” au fost orientate către ideea determinismului bazat pe un nucleu instinctiv, afectiv.

O critică importantă adresată concepției esențialiste care are în vedere perenitatea elementelor culturale și, de aici, diacronismul identității este adusă de Barth. El afirmă că nu putem diagnostica identitatea unei entități sociale în funcție de trăsăturile culturale pe care le are aceasta. Motivul e faptul că trăsăturile culturale sunt supuse schimbării și dacă devin criteriu de diagnoză putem pierde în cele din urmă obiectul identificării: „De vreme ce proveniența istorică a oricărui ansamblu de trăsături culturale e diversă, care este unitatea a cărei continuitate în timp este analizată în asemenea studii? În mod paradoxal ar trebui să includă culturi din trecut care cu siguranță vor fi excluse din analiză în prezent din cauza diferențelor în formă – diferențe exact de tipul celor care sunt utilizate în diferențierea sincronică a unităților” (Barth, 1981, 5). Baumann (1999, 84) spune la rândul său foarte plastic: „perspectiva esențialistă asupra culturii transformă copiii în fotocopii și adulții în roboți²”.

Probabil cea mai cunoscută critică³ făcută de pe poziții constructiviste aparține lui Eller și Coughlan (1993). Cei doi au încercat să arate că primordialismul ca abordare teoretică nu are ce căuta în științele sociale. Principalele argumente folosite au fost: a spune că identitatea e ceva predominant afectiv și că e generată de emoții preexistente, nederivate, și neanalizabile este nesociologic⁴; și a vorbi despre inefabilitatea legăturii este neștiințific. Cu alte cuvinte dimensiunea afectivă este dacă nu imposibil, cel puțin foarte greu de studiat conform rigorilor științelor sociale. Primordialismul spun cei doi „sugerează că aceste legături emoționale, afective nu sunt născute în interacțiune socială, ci se găsesc cumva, implicit în înseși relațiile (de rudenie sau etnice) existente. Acest fapt conduce la o mistificare a emoțiilor, o desocializare a fenomenului” (Eller și Coughlan, 1993, 192).

Printre autorii care preiau în ultima perioadă teze esențialiste combătând criticile se află Grosby și Connor. Ei încearcă să acrediteze ideea conform căreia faptul că identitatea își are sursa în atribuirile făcute de actorii sociali, nu înseamnă că își pierde realitatea sau esența. Grosby (1994) redefineste importanța credinței în semnificația fenomenului de descendență biologică sau de rudenie. Susținând teza diacronismului el afirmă că persistența acestor credințe se datorează faptului că sunt legate de însăși fenomenul vieții: „Aici găsim o parte din motivația semnificației pe care ființele umane o atribuie relațiilor primordiale prezente la naștere: familia, localitatea și semenii, poartă, transmit și protejează viața. Acesta este motivul pentru care oamenii au atribuit întotdeauna și continuă să atribuie sacralitate obiectelor primordiale și atașamentelor pe care le au față de acestea” (Grosby, 1994, 169). Pe aceleași coordonate, Connor afirmă că „identitatea nu își extrage susținabilitatea din fapte, ci din percepții; nu din istoria cronologică/factuală, ci din istoria sensibilă/simțită”, cu alte cuvinte identitatea este acolo, există, pentru că este percepută a fi acolo; este percepută a fi „eternă” și „deasupra

timpului” și „nu faptele, ci percepția faptelor este cea care ghidează atitudinile și comportamentul” (Connor, 2004, 45). Esența identității este determinată în primul rând, de „o legătură psihologică ce unește și diferențiază oamenii”, de sentimentul înrudirii ancestrale (Connor, 1994, 197).

Putem acum să identificăm principalele axe în jurul cărora sunt construite discursurile (ai căror poli sunt considerați de către unii generatori de opoziții – de unde și taxonomiile curente – dar pe care preferăm să îi considerăm ca fiind mai degrabă complementarități) în teoriile curente asupra identității: cultură-ereditate, structură-acțiune, colectiv-personal, afectivitate-cogniție, emic-etic. Cele mai interesante confruntări se vor prefigura în continuare credem pe continuumul afectivitate-cogniție.

Perspectiva constructivistă

Conceptiile constructiviste, dominante în prezent, apar ca reacție la teoriile precedente care-și derivă explicațiile pornind de la asumția existenței unor stări finale și la limitările impuse astfel actorilor sociali. Accentul este mutat de pe suprastructură (esențe) pe actorul social și pe abilitățile sau potențele lui acționale. „Răspunsul la întrebarea «cine suntem?» nu trebuie să fie neapărat o calitate sau un substantiv; «noi suntem oameni care facem un anumit lucru într-un anumit fel» poate fi cel puțin la fel de revelator” (Jasper și Polenta, 2001, 293).

Evident, așa cum nu avem un singur esențialism, nu avem nici un singur constructivism. Dimpotrivă aria teoriilor ce pot fi cuprinse sub acest termen umbrelă este mult mai largă și mai variată. Ceea ce le unește în ultimă instanță sunt asumțiile de bază asupra cunoașterii și realității sociale ce sunt construite, în schimbare și chiar multiple; lucrurile nu există în sine, sunt doar categorii sau constructe generate de percepțiile noastre. Transpusă în termeni de asumții asupra identității, această idee poate lua oricare din formele următoare:

1. Identitatea colectivă este o construcție socială.
2. Identitatea colectivă are caracter instrumental.
3. Identitatea colectivă este o reprezentare contextuală, fără substanță, deci multiplă și fluidă.

O să exemplificăm această poziție cu teorii ale identității denumite de alții contextualiste, situaționaliste, instrumentale, cognitiviste, sau invenționiste.

Identitatea contextuală, instrumentală, atribuită și imaginată

În general, Barth este considerat a fi unul dintre cei care schimbă perspectiva asupra identității mutând accentul de pe concentrarea pe elemente ale culturii (substanță și conținut) și abordare emică pe cogniție și abordare etică. În loc să se centreze pe determinismul structural (structuralismul și funcționalismul erau încă dominante în acea perioadă) el acordă atenție sporită cognițiilor actorilor sociali: hetero și auto atribuirii. Identitatea nu este un fenomen care este generat și are loc în interiorul unei societăți, ci în procesul de interacțiune între societăți: „diferențierile etnice nu depind de absența interacțiunii sociale ci, dimpotrivă, de regulă aceasta reprezintă fundația pe care sistemele sociale sunt construite” (Barth, 1985, 199). Grupurile etnice, spune Barth, sunt categorii (de auto și hetero atribuire) ca orice altă formă de organizare socială. Identitățile sunt categorii de atribuire și identificare făcute de însăși actorii sociali în scopul organizării interacțiunii; ele sunt poate, înainte de orice, o chestiune de politică, decizie și orientare către anumite obiective⁵. Așadar, identitatea apare, se construiește și capătă relevanță și sens în cadrul proceselor de interacțiune socială, tranzacționale. Din acest motiv, studiul proceselor generative și de conservare a identității trebuie să își mute atenția de pe istoria internă a grupului pe granițe și menținerea lor. Cu toate că identificarea sau atribuirea unei identități se face și în funcție

de anumite elemente culturale considerate semnificative sau a ceea ce Barth numește identitate generală de bază⁶, accentul trebuie mutat spune el de pe conținut, de pe cultură pe „granițele” sociale (percepute) și menținerea lor: „atunci când este definit ca un grup ascriptiv, natura unității etnice este clară: depinde de menținerea granițelor. Trăsăturile culturale care semnalizează granița se pot schimba, trăsăturile culturale ale membrilor se pot de asemenea schimba, chiar și forma de organizare a grupului se poate schimba – și totuși faptul diferențierii între membri și nemembri ne permite să vorbim de continuitate, și să investigăm schimbarea formei și a conținutului cultural.” (Barth, 1985, 203) Cultura și prezervarea sa reprezintă mai degrabă o implicație decât o caracteristică primară: „trăsăturile culturale care sunt luate în considerare nu reprezintă suma diferențelor obiective [între unitățile etnice] ci sunt doar acelea pe care actorii le consideră semnificative” (Barth, 1985, 203) Așadar granițele sunt produsul a ceea ce actorii sociali consideră diferențe semnificative; iar acestea sunt date de înțelegeri împărtășite și de criterii sau standarde de judecare a valorii și performanței. De aceea, identitatea cuiva se poate schimba în funcție de standardele valorice dacă performanța sa este inefficientă sau inadecvată social.

Ideile lui Barth își găsesc originea în concepția lui Weber asupra identității etnice. Cele mai importante elemente teoretice în raport cu perspectivele anterioare sunt ideile de proces, interacțiune, construcție. Identitatea își are geneza în confruntările tranzacționale ale actorilor sociali și este în cele din urmă un proces, o realitate inter-subiectivă și schimbătoare. Caracterul static al identității este înlocuit cu unul dinamic.

Pe aceeași linie, Mitchell (1974) introduce diferența între identitate (etnicitate) considerată construct perceptual sau cognitiv și cea de construct structural. Identificarea apartenenței la un grup depinde de percepțiile actorilor – ce variază în raport cu contextul social – asupra diferențelor în practici, obiceiuri, credințe. Mai mult decât atât,

interpretările determinate social lasă loc definițiilor contradictorii, sensul care predomină fiind de aceea negociat. „Acest mod de a vedea etnicitatea ca un set de semnificații determinate situațional, lasă deschisă bineînțeles, posibilitatea existenței a mai multe definiții contradictorii pentru un set de actori sociali, într-o situație socială, astfel încât sensul care va prevala este necesar să fie negociat de actorii sociali.” (Mitchell, 1974, 42)

În aceeași perioadă, Horowitz (1975) dezvoltă teoria lui Barth asupra granițelor sociale. La ideile acestuia adaugă concepția lui Tajfel (1959, 1974) referitoare la judecățile sociale și ideile lui Wallerstein (1960, 1972) referitoare la calitatea de membru al unui grup drept consecință a auto și hetero definirii. Rezultatul este că identitatea este produsul auto și hetero atribuirii – nu o atribuire absolută, ci atribuire presupusă – este contextuală și este multiplă⁷. Pentru că odată cu ideea definirii subiective a identității apare problema individual-colectiv, Horowitz diferențiază între identitate individuală și colectivă. La nivel individual identitatea ar putea fi mai mult o problemă de trăsături sau elemente culturale: limbă, religie, obiceiuri; la nivel colectiv e o chestiune de granițe. El ridică un semn de întrebare asupra conștientizării granițelor în termeni de cultură sau elemente culturale și pune problema în termeni de schimbare a scalelor de percepție, a referințelor și reperelor, dar nu reușește să ofere o alternativă clară pentru că nu reușește să ofere alte criterii pentru judecata socială (a asemănărilor și deosebirilor) decât cele culturale. Așadar auto și hetero atribuirile depind de percepția socială a similarităților și diferențelor culturale colective. Odată ce contextul social se modifică și judecățile asupra asemănărilor și deosebirilor făcute, percepțiile asupra granițelor se schimbă, ceea ce va conduce, în cele din urmă, la redefinirea lor și în final a identității.

Brass (1991) dezvoltă la rândul său ideile lui Barth. Identitatea nu este doar o construcție a actorilor sociali, ci este o construcție cu caracter preponderent politic. Identitatea este creația elitelor care fabrică și manipulează

elemente ale culturii grupurilor mai largi de care aparțin (vezi și Hobsbawm, 1983), pentru a-și atinge scopurile. Brass identifică trei vectori pe care conceptul de identitate poate fi construit: obiectivi – „markerii culturali obiectivi pot fi limba sau dialectul, un port distinctiv sau obiceiuri alimentare, religie sau rasă” (1991, 19) – subiectivi – auto definiri ale identității – și comportamentali – modalități specifice de comportament și interacțiune. Practic pentru Brass constituirea unei identități colective este procesul trecerii de la stadiul de categorie la stadiul de comunitate ca o consecință a acțiunii elitelor, înseamnă manipularea unor trăsături culturale selectiv, și un efort de a aduce congruență între o mulțime de simboluri.

Mai recent, accentul este mutat din ce în ce mai mult pe ideile de definire categorială, negociere, multiplicitate, imaginație, fluiditate. Pentru Jenkins orice tip de identitate este o identitate socială. Într-o minimă accepțiune aceasta se referă la „modurile/felurile în care indivizii și colectivitățile se disting în relațiile sociale de alți indivizi și alte colectivități. E un mod de stabilire și semnificare între indivizi/colectivități a relațiilor de similitudine și diferențiere” (Jenkins, 1996, 3). El face distincție între definirea externă și cea internă a identității. Dacă definirea e internă vorbim mai mult de identitate de grup, iar dacă e externă vorbim mai mult de categorie socială. Baza identității de grup o constituie o combinație a auto-imaginilor și imaginilor publice (heteroimagini) în cadrul unui proces complex de negociere a sesurilor/înțeleșurilor comune. Jenkins (1994, 1996) vede identitatea socială ca produs al conjuncției proceselor de definire internă și externă, ca rezultat al negocierii. Identificarea cu grupul (internă) și categorizarea (externă) nu trebuie înțelese ca două procese separate ci ca doi poli ai aceluiași continuum, combinându-se în relații specifice – și dependente de situație – de rezistență sau re-întărire. Ea are un dublu caracter: nominal și virtual; nominal adică un nume și virtual adică o experiență. Distincția se bazează pe ideea că identitatea e mai degrabă „realizare practică”

adică proces, decât statică și capătă relevanță pentru că una poate să se schimbe, iar cealaltă nu. Identitatea virtuală poate fi înțeleasă ca semnificația numelui și poate să se modifice în vreme ce numele poate rămâne la fel și vice-versa.

Având în vedere aceeași distincție făcută de Jenkins, extern-intern, Calhoun (1994, 1997) consideră că identitatea de grup este relațională, iar identitățile de trib, etnie, națiune, rasă, sunt categoriale⁸. Diferența, spune el, nu trebuie pusă pe conținut, ci „pe tipurile de solidaritate și pe modul de reproducere” (Calhoun, 1997, 28). Identitatea relațională se bazează pe existența unor rețele de relații sociale și pe reproducție prin relații și interacțiuni directe. Identitatea categorială este situațională, membrii categoriilor sunt indivizi mai mult sau mai puțin similari, trăsătura definitorie a identificării ca membru al unei categorii de membrii echivalenți se face prin atribute similare, iar reproducția e mediată prin instituții impersonale, de standardizare culturală la scară mare. Identitatea are un aspect stratificat: de rudenie, etnică, națională ș.a. trăsăturile relevante fiind „selectate” în funcție de contexte. Așadar, orice identitate care o depășește pe cea de grup de rudenie este categorială pentru că se bazează pe plasarea membrilor în aceleași „grupări” mai degrabă pe baza similarității decât a relațiilor dintre ei. Identitatea devine importantă la intersecția între modurile interne de a organiza viața grupului (care înseamnă de fapt cultura grupului) și atribuțiile externe de caracter. Markerii identificării sunt cultura, comportamentul și atitudinile (Calhoun, 1997, 40). Problema pentru Calhoun nu este de a vedea dacă identitățile sunt sau nu reale, ci mai degrabă de a vedea că ele nu sunt fixe, ci fluide și maleabile.

Un important pas în acreditarea ideii de construcție socială a realității îl face Hobsbawm (1983, 1) când introduce ideea tradițiilor ca invenții: „un set de practici în mod normal supuse unor reguli, acceptate explicit sau implicit, și unui ritual sau naturi simbolice, prin intermediul cărui se încearcă inculcarea anumitor valori și norme de comportament

prin repetiție și care implică o continuitate cu trecutul”. Inventarea tradițiilor este „esențial un proces de formalizare și ritualizare caracterizat prin referire la trecut, prin impunerea repetiției” (Hobsbawm, 1983, 4). Cu alte cuvinte, Hobsbawm atrage atenția asupra „irealului” perenității unor elemente centrale în identificările colective. Pe aceeași linie se înscrie și Anderson (1983) când vorbește de comunități imaginate, produs al manipulării elitelor politice, deci de identitate ca produs al imaginației.

Hall (1990) vine în întâmpinarea acestei idei atunci când prezintă și recunoaște două feluri diferite de gândi despre identitatea culturală. Primul reflectă poziția conform căreia o comunitate își descoperă unicitatea în trecutul unei istorii și culturi comune. Cea de-a doua reflectă identitatea culturală ca pe o chestiune de „a deveni” nu numai de „a fi”; această conceptualizare nu neagă că identitatea are un trecut, ci ia în considerare faptul că este reconstruită în permanență în procesul de „re-povestire” a trecutului, pentru că reprezentarea asupra trecutului e o reprezentare asupra unei „comunități imaginate”. Mai recent, Hall (1998, 22) accentuează mai mult pe ideea de procesualitate, reconstrucție și rafinare: „în loc să ne gândim la identitate ca la un fapt deja împlinit, ar trebui să ne gândim la identitate ca la o producție care nu este niciodată completă, totdeauna în proces și totdeauna constituită în interiorul și nu exteriorul reprezentării”.

Exemplele ar putea continua însă cele asupra cărora ne-am oprit sunt suficiente pentru a releva principalele idei constructiviste în raport cu cele esențialiste. Astfel, se observă o deplasare dinspre obiectiv și „transcendent” spre un subiectiv determinat contextual adică, spre ideea de categorizare; sau cu alte cuvinte, identitatea din subiect devine obiect al manipulării de către indivizi sau grupuri. De asemenea, se observă o trecere de la interesul pentru trăirea afectivă sau emoțională către cogniție sau rațiune. Însă, cu toate că se accentuează pe ideea că elementele culturale sau biologice nu sunt suficiente în a face diferența și se subliniază importanța

percepțiilor, atribuirilor sau intereselor contextuale, cultura cu tot ceea ce înseamnă ea (valori, mituri, memorii, tradiții, ș.a.) continuă să joace un rol critic în ideea de identitate.

Postmodernism și constructivism

Postmodernismul nu se prezintă ca un câmp teoretic unitar, monolitic. Harris (1999, 153) identifică, alături de doctrina discreditării științei și tehnologiei occidentale, a respingerii realizărilor și instituțiilor Vestului, o serie de trăsături care ar caracteriza la modul general postmodernismul: „reprezentarea vieții sociale ca text; ridicarea textului și limbii la nivel de fenomen fundamental al existenței; aplicarea analizei literare tuturor problemelor; respingerea metodei; interogarea realității și a adecvării limbajului la descrierea acesteia; apărarea discursurilor multiple; centrarea pe relațiile de putere și hegemonie culturală; relativism extrem și tendință către nihilism”. În general, este însă acceptat că elementul-cheie în filosofia postmodernă este „revoluția lingvistică”. Unii postmoderniști preiau ipoteza Shapir-Whorf conform căreia modul în care „vorbit” despre lume ne modelează *weltanschauung*-ul, adică felul în care o înțelegem, experimentăm sau o trăim. Orice afirmație conține un număr nesfârșit de sensuri, deci există o multitudine de feluri de a vedea și trăi lumea: „Nu există semnificație ultimă pentru un anume semn, sens unitar al unui text, sau interpretare ce poate fi privită ca fiind superioară alteia” (Latour, 1988, 182-183).

Postmodernismul caută așadar să sublinieze sau să evidențieze faptul că interpretările sunt multiple și să releve totodată presuposițiile și arbitrariul organizării interne a textelor, discursurilor. De aici decurge probabil și cel mai important beneficiu pe care îl aduce, și anume interogarea motivelor care stau în spatele epistemologiilor și ideea conform căreia cunoașterea științifică și chiar știința sunt ideologizate. Totodată acest mod de înțelegere indică scepticismul postmoderniștilor relativ la cunoaștere și realitate.

Postmodernismul se bazează doar pe o „negare” a ontologiei, adică a ideii că există o realitate obiectivă, și pe o epistemologie constructivistă (realitatea este creată prin modurile noastre de a organiza percepția și prin categoriile noastre de înțelegere). Postmodernismul se bazează de fapt pe o răsturnare a raportului ontologie-epistemologie.

În vreme ce, pe de o parte sprijină și îmbogățesc agenda constructivistă, pe de altă parte, postmoderniștii o supun interogațiilor. Astfel se atrage atenția că abordările constructiviste implică faptul că identitățile sunt construite în mod interactiv, prin interacțiune, neglijându-se astfel rolul puterii în procesele de clasificare. În plus se sugerează că de fapt ceea ce face constructivismul este o simplă catalogare – o categorizare ce este prin ea însăși o esențializare. În acest sens, postmoderniștii apreciază că trebuie accentuată importanța variației nu numai între categorii, ci și în interiorul lor, pentru că a spune, de exemplu, «antreprenor român» sau «român ortodox» pe lângă faptul că arată că «român» nu e o categorie omogenă, impune totodată, prin recategorizare, o logică esențialistă. (vezi Cerulo, 1997, 391-392). Altfel spus, realitățile sociale sau categoriile sociale, chiar dacă sunt construite, și maleabile, au la rândul lor esențe, în virtutea reificării sau a faptului că oamenii le consideră esențiale. (vezi și Berger și Luckmann, 1966)

De la identitate la identificare

Deși cel puțin la nivel declarativ pleacă de pe poziții diferite, teoriile circumscrise atât esențialismului, cât și constructivismului par a „eșua”: esențialismul, așa cum am încercat să arătăm, într-o ontologie ambiguă, în incapacitatea de a explica schimbarea ș.a., iar constructivismul într-o logică sau o aproximare esențialistă. Par a eșua pentru că, în conformitate cu logica tradițională pozitivistă, dihotomistă, nu putem spune, de exemplu, că Pământul e rotund și plat în același timp (vezi Bauman 1999). Și cu toate acestea este exact ceea ce facem în permanență, așa cum

arată Baumann (1999) când demonstrează că oamenii posedă și utilizează o dublă competență discursivă: crează și reifică în același timp.

Dacă lăsăm la o parte atât poziția extremă deterministă – ce îngrădește posibilitatea liberului arbitru și transformă indivizii în marionete, sau ceea ce Garfinkel (1967, 68) numea *cultural dopes* – cât și cea post-modernă – care de fapt formează realitatea socială și induce *in extremis* ideea de solipsism – în majoritatea concepțiilor prezentate se poate observa o idee, pe care am încercat să o evidențiem pe parcurs, cea de ambivalență a identității: în același timp stare și proces. Altfel spus, identitățile „sunt construcții” (structuri) și „se construiesc” (proces) în același timp, iar acest lucru se vede în toate concepțiile prezentate. Categorizarea ca și „construcție socială” nu înseamnă în mod necesar o negare a realității identității – așa cum mărturisește și Smith (1995)⁹ –, ci o subliniere a statutului ambivalent al acesteia: de produs real și imaginat (construit) totodată. Răspunsul la întrebarea ce este identitatea, este așadar pe cât de simplu pe atât de paradoxal: identitatea este în același timp ceva esențial și construit.

Ideea că toate construcțiile categoriale sunt esențiale e susținută și de Allport (1954) care arată, tratând problema prejudecăților, a surselor discriminării inter-grupuri, că oamenii nu au numai tendința de a gândi în termeni categoriali, ci și de a privi categoriile sociale ca fiind naturale și a dezvolta credințe în caracterul lor esențial.

Spre același răspuns conduc și teorii din câmpul studiilor dedicate culturii. O ilustrare recentă a acestei idei e oferită de Baumann (1999) în analizele sale asupra contextelor multiculturale. Pentru el perspectiva esențialistă și cea constructivistă nu sunt opuse pentru că: „teoria procesuală este implicită în toată retorica esențialistă” (Baumann, 1999, 91). Exemplul pe care îl folosește este al unui lider care vrea să întărească sentimentul de solidaritate a unui grup de oameni. În acest scop conducătorul caută să convingă membrii grupului de unitatea culturii lor

zugrăvind-o drept o moștenire imemorială, permanentă, dar neconștientizată. Această moștenire aflată în stare de amorțeală/adormire, va spune el, odată reînviată devine puternică și eliberatoare. Pentru a-i convinge că așa stau lucrurile, liderul va folosi o concepție esențialistă a culturii: „grupul nostru va acționa și va fi unit, așa cum a fost întotdeauna, în gândire și acțiune”. Însă folosind această retorică esențialistă, liderul respectiv se găsește de fapt în mijlocul unui act creativ. De aceea conchide Baumann (1999, 92) „pe de o parte a avea o cultură înseamnă a crea o cultură, iar pe de altă parte orice act de creare a unei culturi este un act de reconfirmare a unui potențial deja existent”. Așadar a angaja „o retorică esențialistă este de fapt un act creativ [...] retorica este esențialistă așadar, activitatea este procesuală” (Baumann, 1999, 91-2).

Fără îndoială o realitate „structurabilă”, mai mult sau mai puțin fluidă, există – fie că o vedem ca o construcție, ca o mare narațiune, ca dat, ori ca dar (Bădescu, 2002) – însă în același timp ea există numai în măsura în care este produsă și reprodusă de actorii sociali. Translatată în câmpul teoriilor identității această ultimă idee ar putea suna în felul următor: putem vorbi de o identitate la nivel colectiv în măsura în care ea este produsă și reprodusă la nivel individual. Cu alte cuvinte ea devine efectivă sau reală atunci când are implicații pentru actorul social și acesta se identifică cu ea.

Identificarea se află așadar în centrul definirii și înțelegerii identității. Spre exemplu Erikson (1968), considerat de mulți drept unul dintre cei ce au revigorat dezbaterile asupra acestui domeniu, definește identitatea, la nivel individual, ca pe un proces continuu de combinare de fragmente vechi (din copilărie) și noi de identificare.

Identificarea colectivă capătă pentru noi același sens, de proces prin care un actor social individual își asumă (produce și reproduce) anumite «fragmente» sau caracteristici pe care le recunoaște (atât rațional cât și emoțional) ca fiind similare cu ale altora. Cu toate că, aparent, în această conceptualizare

actorul social pare a juca o poziție dominantă în raport cu „structura”, așa cum a arătat și Jenkins (1994), auto și hetero definirea sunt de fapt două puncte ale aceleiași continuum. Definirea internă este o consecință a negocierii cu definirile externe și viceversa. De aceea, procesul de identificare trebuie privit și înțeles ca un proces de negociere ce depinde de context sau de aranjamentul social dat. Putem spune plecând de aici că identitatea colectivă este identificarea contextuală cu ceilalți prin intermediul elementelor sau caracteristicilor¹⁰ recunoscute ca similare.

Așadar problema recunoașterii realității, unicității, stabilității și eficacității identității, se pune în registrul actualizării sau producerii și reproducerii sale (adică al identificării) prin trăire (emoții, atitudini ș.a.)¹¹, cogniție, reprezentare, sau acțiune socială (fie ea discurs sau comportament).

De aici decurge și metodologia pe care putem să o utilizăm în studiul identității. Nu trebuie să căutăm „stabilirea” sau „descoper-

rirea” identității unei colectivități, a unei entități colective asumate aprioric, ci putem opta pentru căutarea aspectelor comune ale identităților individuale, adică a elementelor de identificare comună – fie ele valori, memorii, imagini, procese ș.a – ale actorilor sociali. Altfel spus, nu categorizările arbitrare și nici construcțiile reificate în sine, ci procesul de identificare cu acestea este cel ce dă realitate unei identități colective.

Așadar studiul identității este un studiu al identificărilor actorilor sociali, și de aceea caracterul „colectiv” va fi dat tocmai de „elementele” comune ale identităților individuale. Supoziția existenței unor elemente și moduri de identificare comună nu neagă nicidecum teza pluralității sau diversității ci o conține chiar. A căuta elemente comune nu înseamnă altceva decât a presupune că există o mare diversitate de identificări, adică a-ți asuma în același timp pe lângă postulatul unicității și postulatul relativismului.

Note

1. Vezi și Baumann (1999, 87).
2. eng. „cultural dope”.
3. Pentru o prezentare succintă a altor autori dar acelorași critici vezi Allahar (2001, 202-4).
4. Această critică este respinsă de Grosby (1994) pe baza argumentului că emoțiile acompaniază percepția cognitivă a obiectului, fiind în fapt cauzate de cogniția unui obiect, în acest caz cogniția rudeniei.
5. Aceasta este ideea pe baza căreia Barth este criticat : actorii sociali apar a fi individualiști și instrumentalști.
6. Această identitate generală, de bază, rămâne oarecum nedefinită ; în acest punct se poate face legătura cu perspectivele anterioare, esențialiste pentru că această identitate generală este, după cum spune Barth, determinată de origine și background „o atribuire categorială este o atribuire etnică atunci când clasifică persoana în termenii identității sale de bază, cea mai generală, determinată prezumptiv de originea și backgroundul său” (Barth, 1985, 202).
7. Aceste ultime două caracteristici apar ca o consecință a studierii schimbării identității și importanței contextelor – Horowitz (1975).
8. Aceeași distincție se regăsește la Brubaker și Cooper (2000, 15).
9. Vezi [http : //members.tripod.com/GellnerPage/Warwick0.html](http://members.tripod.com/GellnerPage/Warwick0.html) și [http : //members.tripod.com/GellnerPage/SmithLec.html](http://members.tripod.com/GellnerPage/SmithLec.html)
10. În funcție de teoriile la care vrem să ne raportăm, când ne gândim la elemente sau caracteristici, putem să vorbim de imagini comune, memorii colective, valori, tradiții, ideologii ș.a. – vezi oricare dintre teoriile identităților de la Durkheim (1964), la Weber (1978) sau Cooley (1909), de la Geertz (1963) sau Shils (1957) la Barth (1969), Horowitz (1975), Anderson (1983), Brass (1991), Smith (1999) ș.a.
11. Vezi Bădescu (2002, 2005).

Bibliografie

- Allahar, Anton. (2001). The Politics of Ethnic Identity Construction in Diasporas and Transnational Identities a special issue of Identity. *International Journal of Theory and Research*, 1, 3. 197-208.
- Allport, Gordon. (1954). *The nature of prejudice*. Reading, MA : Addison-Wesley Publishing Co.
- Anderson, Benedict. (1991). *Imagined communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londra : Verso.
- Bacova, Viera. (1998). The construction of national identity – on primordialism and instrumentalism. *Human Affairs*, 8, 1, 29-43.
- Barth, Fredrik. (1981). Ethnic group and boundaries. În Kuper, Adam (ed.) *Selected essays of Fredrik Barth*, Vol. I : Process and form in social life. Londra : Routledge și Kegan Paul.
- Baumann, Gerd. (1999). *The Multicultural Riddle ; Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. Londra : Routledge.
- Bădescu, Ilie. (2002). *Noologia*. București : Editura Mica Valahie.
- Bălășoiu, Raluca și Rusu, Horațiu. (2003). Identitate etnică și patrimoniu cultural imaterial. În *Revista de Sociologie*, 1, 47-54.
- Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas. (1966). *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York : Anchor Books.
- Berghe van den, Pierre L. (1995). Does Race Matter ? În *Nations and Nationalism*. 1, 3, 356-68.
- Brass, Paul. (1991). *Ethnicity and Nationalism – theory and comparison*. New Delhi [etc] : Sage Publications.
- Brubaker Rogers și Cooper, Frederik. (2000). Beyond „identity” . În *Theory and Society*, 29, 1-47.
- Brubaker, Rogers, Loveman, Mara și Stamatov, Peter. (2004). Ethnicity as Cognition. În *Theory and Society*. 33, 1, 31-64.
- Calhoun, Craig. (1994). Social Theory and the Politics of Identity. În Calhoun, C. (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford : Blackwell, 9-36.
- Calhoun, Craig. (1997). *Nationalism*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Cerulo, Karen. A. (1997). Identity construction : new issues, new directions. *Annual Review of Sociology*. 23, 385-409.
- Connor, Walker. (1994). *Ethno-nationalism : The quest for understanding*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Connor, Walker. (2004). The timelessness of nations. În *Nations and Nationalism*. 10, 1/2, 2004, 35-47.
- Dungaciu, Dan. (2004). *Națiunea și provocările (post)modernității*. București : Editura Tritonic.
- Eller, Jack. David. și Coughlan Reed M. (1993). The poverty of primordialism : the demystification of ethnic. În *Ethnic and Racial Studies*, 16, 2, 183-202.
- Erikson, Erik H. (1968). *Identity : Youth and Crisis*. New York : Horton.
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.
- Geană, Gheorghică. (2005). *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*. București : Criterion.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press.
- Geertz, Clifford. (1963). The integrative revolution. În C. Geertz, *Old Societies and New States*. New York : Free Press.
- Geertz, Clifford. (1975). *The Interpretation of Cultures*. Selected Essays. New York : Basic Books.
- Grosby, Steven. (1994). The verdict of history : the inextinguishable tie of primordality – a response to Eller and Coughlan. În *Ethnic and Racial Studies*, 17, 1, 164-171.
- Hall, Stuart. (1991). Old and New Identities. În King, A.D. (ed.), *Culture, Globalisation and the World System*, State University of New York at Binghamton.
- Harris, Marvin (1999). *Theories of culture in postmodern times*. Walnut Creek : Altamira Press.
- Horowitz, Donald L. (1975). Ethnic identity. În Glazer, Nathan și Moynihan, Daniel P., *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge : Harvard University Press, 111-140.
- Isaac, Harold. (1975). Basic group identity. În Glazer, Nathan și Moynihan, Daniel P. (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge : Harvard University Press. 29-52.

- Jasper, James M. și Polleta, Francesca. (2001). *Collective Identity and Social Movements. Annual Review of Sociology. 27*, 283-305.
- Jenkins, Richard. (1996). *Social Identity*. Londra : Routledge.
- Latour, Bruno. (1988). *The Pasteurization of France*. Cambridge : Harvard.
- Mitchell, James Clyde. (1974). Perceptions of ethnicity and ethnic behavior : an empirical exploration. În Cohen, Abner (ed.) *Urban Ethnicity*, Londra : Tavistock Publications. 1-35.
- Ozkirimli, Umut. (2000). *Theories of Nationalism : A Critical Introduction*. New York : St Martin's Press. Rokkan, Stein and Derek Urwin.
- Rusu Horațiu. (2007). Identitate și profil axiologic : identificări valorice la tineri în România. În Voicu, Bogdan și Voicu, Mălina. (coord) *Valori ale românilor 1993-2006*. Iași : Institutul European.
- Sayer, Andrew. (1997). Essentialism, social constructionism and beyond. *The Sociological Review. 45*, 3, 453-87.
- Shils, Edward. (1957). Primordial, personal, sacred and civil ties : some particular observations on the relationships of sociological research and theory. În *The British Journal of Sociology. 8*, 2, 130- 45.
- Smith, Anthony. D. (1999). *Myths and memories of the nation*. Oxford : Oxford University Press.
- Tajfel, Henry. (1959). Quantitative judgment in social perception. *British Journal of Psychology. 50*, 16-29.
- Tönnies, Ferdinand. (1957 [1887]). *Community and Society*. East Lansing : Michigan State University Press.
- Wallerstein, Immanuel. (1960). *Ethnicity and National Integration in West Africa*. în *Cahiers d'études africaines. 3*, 129-39.
- Wallerstein, Immanuel. (1972). Social Conflict in Post-Independence Black Africa : The Concepts of Race and Status-Group Reconsidered. În Ernest Q. Campbell (ed.), *Racial Tensions and National Identity*. Nashville : Vanderbilt University Press. 207-26.
- Woodward, Kathryn. (1997). *Identity and difference*. Londra : Sage.

Primit la redacție : octombrie 2008