

Sur les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective

Michèle LAMONT* et Christopher A. BAIL**

L'intérêt généré par les écrits de Charles Taylor portant sur la reconnaissance démontre l'importance actuelle du thème de l'identité collective (Taylor, 1994 ; Ben-Habib, 1996 ; Honneth, 1996 ; Fraser, 2003 ; Hobson, 2003)¹. Faisant appel aux théories générales de l'égalité dérivées de la philosophie politique, les travaux de Taylor suggèrent que les forces façonnant « la politique de la reconnaissance » expriment une crise du libéralisme : la demande de reconnaissance et d'auto-détermination des minorités ethniques crée une tension inévitable entre le multiculturalisme et le relativisme culturel. Accepter les différences devient plus difficile et plus coûteux pour les groupes historiquement dominants quand les groupes dominés remettent en question les hiérarchies culturelles à travers lesquelles leurs identités ont acquis leur signification à travers les siècles.

Alors que le débat scientifique porte largement sur les implications normatives de la reconnaissance, très rares sont les auteurs qui se sont intéressés au processus concret d'acquisition de celle-ci (Hobson, 2003 ; aussi Mansbridge et Fletcher 2005). Dans l'analyse de ce processus on peut distinguer deux aspects complémentaires : d'une part l'effet de la transformation de la définition des groupes sociaux, du sens donné aux différentes catégories par les groupes qui leur sont extérieurs ; d'autre part l'effet de la transformation de l'identification, c'est-à-dire, de la signification donnée par les membres d'un groupe au groupe lui-même. Ces deux aspects sont importants du

* Professeur de Sociologie, Université de Harvard, Dpt. of Sociology, William James Hall, 33 Kirkland Avenue, Cambridge MA 02138, USA, courriel : mlamont@wjh.harvard.edu

** Ph. D. candidate au département de sociologie, Université de Harvard.

1 Cet article a été réalisé grâce à une subvention de recherche du Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University. Nous remercions Hanna Herzog, Eliza Reis, Edward Telles, Graziella Silva, et Andreas Wimmer qui ont relu et discuté une version antérieure de cet article.

point de vue de la recherche tout autant que du point de vue social. Les processus de catégorisation et d'identification contribuent à la création des frontières entre groupes, fondant d'importants débats philosophiques sur l'égalité².

Que la question de la reconnaissance reste le domaine principal de la philosophie politique est particulièrement frappant puisque la formation et la mobilisation de l'identité collective des groupes marginalisés a reçu une attention considérable de la part de chercheurs ayant développé la « théorie des groupes menacés » (Blumer, 1958), ainsi que des travaux s'inscrivant dans le champ d'analyse de l'identité sociale (Tajfel, 1982 ; Turner & Giles, 1981 ; Jenkins, 1996), de la domination sociale (Sidanius & Pratto, 2001), des mouvements sociaux (McAdam, 1982 ; McAdam, Tarrow & Tilly, 2001), des « groupes restreints » (Sherif *et al.*, 1961), et de la classification ethnique (Alba, 1990 ; Simon, 2004). Bien que chacun de ces travaux aborde le thème de l'identité collective à partir de perspectives complètement différentes, tous se préoccupent du sens donné à l'identité du groupe dominé, et souvent, à ses implications pour le groupe dominant.

Cet article contribue à la littérature théorique sur la reconnaissance en la faisant dialoguer avec les littératures empiriques sur diverses identités collectives. Nous analysons le processus de reconnaissance en nous fondant sur les travaux concernant la transformation de l'identité collective des groupes stigmatisés en Israël, en Irlande du Nord, au Québec et au Brésil. En nous inspirant des travaux de Richard Jenkins (1996), notre premier objectif est d'identifier les catégories utilisées dans la littérature pour décrire ces groupes. Alors qu'en général, les écrits philosophiques portant sur les minorités ethniques ont eu tendance à présupposer une opposition entre « nous » et « eux », nous démontrons que dans chacun des cas concernés, l'identité collective du groupe stigmatisé (qui est dans certains cas un groupe minoritaire) s'est transformée pour devenir moins homogène et pour révéler des différences internes qui n'étaient pas visibles au premier abord. Ces transformations se produisent simultanément à l'apparition de changements dans les significations données au groupe par ses membres. Les universitaires jouent un rôle important dans la cristallisation de ces changements dans la signification des catégories. Leurs travaux contribuent au processus de diffusion culturelle des nouvelles représentations (et catégorisations) des groupes sociaux en parallèle d'autres productions au style et à la rhétorique très différents (politiques publiques, traités internationaux, média, etc.). En tant que tels, ils peuvent être considérés comme des « agents de reconnaissance ».

Nous avons choisis d'étudier la situation des groupes stigmatisés en Israël, en Irlande du Nord, au Québec, et au Brésil, parce qu'ils représentent des cas de figure où la perméabilité des frontières entre groupe dominant et groupe dominé varient considérablement. Alors que les coûts sociaux associés à la traversée des frontières entre groupes sont très élevés en Israël et en Irlande du Nord, ils le sont beaucoup

2 Par exemple les discours sur le communautarisme et les droits de l'homme (Walzer, 1997 ; Sen, 1998) le droit à l'autodétermination (Quane, 1998), et la citoyenneté multiculturelle (Ben-Habib, 1996 ; Kymlicka, 2004).

moins au Québec et au Brésil³ (Lamont et Bail, 2005). Ces cas se différencient aussi par la capacité des groupes marginaux à obtenir une certaine reconnaissance dans leur contexte respectif. Avant de présenter ces cas empiriques, nous offrons d'abord un survol de la littérature sur la reconnaissance et l'identité sociale.

État des lieux de la littérature

Comme l'ont démontré Brubaker et Cooper (2000), le concept d'« identité » est devenu de plus en plus vague alors que son usage s'est multiplié. La propagation inconsidérée du terme dans les sciences sociales a conduit à un essentialisme trop zélé et à un constructivisme excessif. Il en va de même pour la notion d'« identité collective ». Les premiers travaux pluralistes portant sur les mouvements sociaux soutenaient qu'une identité collective cohérente émergerait parmi les membres de groupes stigmatisés en raison de leur incapacité partagée à peser sur la structure politique dominante (Smelser *et al.*, 1962 ; Dahl, 1967). De même, la politique identitaire de la fin des années quatre-vingt et du début des années quatre-vingt-dix a été accusée à maintes reprises d'avoir réifié l'importance de l'identité chez les personnes qui n'étaient pas politiquement engagées (Gitlin, 1995 ; Kelley, 1997). À l'autre extrémité du spectre, les théoriciens du choix rationnel n'ont souvent pas pris en compte l'impact de l'identité collective sur le comportement individuel. En somme, l'identité collective « tend à avoir trop d'importance (lorsqu'elle est comprise dans le mauvais sens), trop peu d'importance (lorsqu'elle est comprise au sens faible), ou aucune importance du tout (en raison de son ambiguïté) » (Brubaker & Cooper, 2000 : 1).

Bien que nous refusions la suggestion de Brubaker et Cooper d'abandonner purement et simplement l'usage du mot « identité », nous partageons leur critique concernant l'ambiguïté associée à ce terme. Nous pensons cependant que cette ambiguïté ne provient pas d'un usage excessif du terme, mais plutôt de la multiplicité des définitions. Voici celle donnée par Ashmore *et al.* (2004), à laquelle nous adhérons :

« Énoncé concernant l'appartenance catégorielle. Une identité collective est une identité partagée avec un groupe d'autres personnes qui ont (ou sont considérées comme ayant) une ou plusieurs caractéristiques communes : selon Simon et Klandermans (2001), c'est un « lieu dans le monde social » (320). Une telle convergence d'éléments communs peut être fondée sur des caractéristiques inhérentes telles que l'ethnicité ou le genre, ou encore sur des états atteints comme un métier ou un parti politique. Cette situation partagée ne requiert pas de contact direct ni d'échanges avec les autres individus partageant l'appartenance à la catégorie ; le positionnement est plutôt de nature psychologique [...] l'identité collective est définie

3 Au sujet des propriétés des frontières symboliques, voir Lamont et Molnar (2002). Aussi Wimmer (2005), DiMaggio (1997) and Lamont (1989). Au sujet de la perméabilité des frontières ethniques et raciales, voir aussi Alba (2005), Barth (1969), Baubock (1994), Wimmer (2002 et 2005), Zolberg et Long (1999).

[...] en termes d'exigence ou d'acceptation subjective par la personne dont l'identité est en jeu (Deaux, 1996). C'est-à-dire que, même si les autres peuvent faire référence à un individu en termes de catégorie sociale particulière, cette catégorie ne devient une identité collective que lorsqu'elle est personnellement admise, sur certains de ses aspects, comme donnant une définition de soi. » (81)

Pour ces auteurs, l'identité collective comporte des éléments internes et externes qui ont des effets sur la vie quotidienne. Une perspective semblable est développée dans les travaux de Jenkins (1996) concernant l'identité sociale (aussi Cornell and Hartman, 1998). Il décrit l'identité sociale collective comme élaborée au sein d'une interaction dialectique de processus de définitions internes et externes. D'un côté, les individus doivent être capables de se différencier des autres en se fondant sur des critères communs et sur un sens de l'appartenance partagé au sein de leur sous-groupe. D'un autre côté, pour qu'une identité collective objectivée émerge, ce processus d'identification interne doit être reconnu par les personnes extérieures au groupe. Dans le cadre qu'il définit et pour lequel il donne une description des éléments internes et externes du processus d'identification collective, Jenkins établit une distinction analytique entre les groupes et les catégories — par exemple, « une collectivité s'identifiant et se définissant elle-même (un groupe *pour soi*) et une collectivité identifiée et définie par les autres (une catégorie *en soi*) » (1996 : 23). Il affirme que la dialectique interne/externe peut se lire dans l'interaction des processus d'identification de groupe et de catégorisation sociale⁴.

Les définitions externes de l'identité collective sont centrales à la littérature de la reconnaissance qui s'est développée autour des travaux de Charles Taylor. Pour Taylor, le niveau de reconnaissance accordé aux groupes minoritaires est un indice important pour envisager leur autodétermination et leur succès politique en tant que groupe. Bien que Taylor soit surtout intéressé par la légitimation externe des mouvements nationalistes, ses contemporains ont également remis en question la dialectique externe/interne de la reconnaissance (Fraser, 2003 ; Hobson, 2003). Ces dernières années, la rhétorique multiculturaliste a placé la question de la reconnaissance au premier plan, et la non-reconnaissance d'un groupe minoritaire est aujourd'hui largement considérée comme une forme d'oppression. Cependant, cette littérature demeure extrêmement normative et il reste à fournir des données empiriques rigoureuses. Comme le soutient Hobson (2003), « *les luttes pour la reconnaissance sont des activités créatrices de frontières* ». L'on pourrait ajouter que de telles luttes peuvent aussi être conçues comme des activités *brisant* les frontières. Cherchant à aller au-delà de l'étude de l'identité collective comme composante de mouvements sociaux, nous pensons que ce type d'identité collective ne constitue qu'un seul type de

4 Un groupe se détermine en termes de définitions internes, tandis qu'une catégorie est définie de façon externe. Voici comment Jenkins définit la « catégorie » : « *Classe dont la nature et la composition sont décidées par la personne qui définit la catégorie ; par exemple, les personnes gagnant un salaire d'une certaine valeur peuvent être comptabilisées comme une catégorie par rapport à l'impôt sur le revenu. La catégorie est donc à différencier du groupe, qui est défini par la nature des relations entre les membres* » (Jenkins 1996 : 82).

conscience (politique) et que de nombreuses autres formes de luttes pour la reconnaissance au niveau micro sont également incluses dans l'expérience quotidienne des individus.

Cette idée recoupe le récent travail de Fraser (2003). D'après cette dernière, l'union injustifiée de la littérature de la reconnaissance et de la politique de l'identité a tourné le dos à sa signification profonde. Pour Fraser, le « déni de reconnaissance », est aussi important que la reconnaissance. Le déni de reconnaissance, propose-elle, « *consiste en une dévalorisation de [...] l'identité par la culture dominante qui s'accompagne d'une détérioration du sentiment d'identité chez les membres du groupe [minoritaire]* » (23). Fraser considère donc que la reconnaissance n'est pas une question d'incorporation politique, mais également de statut social. Son « modèle de statut » évite la réification des identités en se focalisant sur les « *caractéristiques qui font des acteurs des pairs capables de participer les uns avec les autres à la vie sociale* » (27). En ce sens, l'identité collective est liée au statut individuel, par l'intermédiaire non seulement des discours macro-politiques, mais également de l'interaction quotidienne des membres des groupes minoritaires cherchant la reconnaissance de l'ensemble de la société. Dans l'approche de Fraser, le statut est donc envisagé sous une perspective individuelle mais transmis par l'intermédiaire de modèles institutionnalisés d'interaction culturelle.

Le travail de Fraser suggère que la culture est un élément fondamental — bien que négligé dans les recherches — de la lutte pour la reconnaissance. Son importance est d'autant plus grande que la « différence culturelle » est devenue l'explication privilégiée de la persistance des conflits interethniques. La peur de la « culture de ghetto » qu'éprouvent les Américains de classe moyenne est par exemple souvent citée comme source essentielle des préjugés raciaux. De même, les « différences culturelles » référées à la conception des relations entre les sexes par les musulmans accréditent les représentations chez les non musulmans de l'incompatibilité entre Islam et droits de l'homme (Lamont, 2000). L'usage du terme de « culture » dans ces contextes est néanmoins aussi dangereux — sinon plus — que l'usage inconsideré de celui d'« identité ». Les postmodernistes et les déconstructionnistes ont avancé l'éternel argument selon lequel la culture et le pouvoir sont inextricablement liés dans la structure de la discrimination et de l'exclusion sociale. Le lien entre culture et exclusion sociale n'est pas encore compris dans son entier (Lamont, 1989). Peu de travaux empiriques ont été entrepris concernant les mécanismes qui font que la culture influence la conception qu'a l'individu de l'appartenance au groupe⁵.

De façon plus spécifique, malgré les travaux de Bourdieu, beaucoup reste à faire avant que nous comprenions de façon plus nuancée comment la perception et l'interprétation des différences varient entre les membres des groupes dominés et

5 Le récent travail de Tilly (2004) constitue une exception notable, même si sa thèse est clairement historique et ne propose pas de cadre concernant les stratégies anti-racistes au quotidien. Voir aussi Wimmer, 2005.

dominants. « *La culture, écrit Fraser, est un terrain de lutte légitime, et même nécessaire [...] Loin de forcément encourager le séparatisme, [la culture] peut favoriser l'interaction par-delà les différences* » (23).

De notre point de vue, les spécialistes des *cultural studies* se trouvent dans la position stratégique de déplacer le débat vers un terrain plus analytique. Pour ne donner qu'un exemple, Lamont (1992) a développé l'idée que l'existence de frontières symboliques est une condition nécessaire mais non suffisante à la production de frontières sociales. Pour une meilleure compréhension des mécanismes de l'inégalité, il importe dès lors d'étudier le sens donné par les individus aux « différences » et notamment si elles sont conçues comme malléables. C'est à cette fin que les recherches de Lamont datant de 2000 cherchent à établir comment les travailleurs noirs construisent leur distinction et/ou leur authenticité culturelle vis-à-vis des blancs. Ce travail a exploré par exemple le type de perspective adopté par ces travailleurs — particulariste ou universaliste — lorsqu'il s'agit de qualifier les différences et les ressemblances entre groupes, et comment ils perçoivent leur responsabilité envers « les leurs » et envers les autres. La recherche a ainsi montré que les travailleurs afro-américains avaient recours à une palette d'éléments beaucoup plus étendue que les travailleurs européens pour démontrer leur égalité vis-à-vis des autres groupes. Ils célébraient non seulement l'universalité de la nature humaine et le pouvoir égalitaire de l'argent, mais également l'idée que « *nous sommes tous les enfants de Dieu* », « *nous passons tous neuf mois dans le ventre de notre mère* », et « *nous avons tous le même sang qui coule dans nos veines* ». De la même manière, les immigrés nord-africains en France ont insisté sur notre « *insignifiance cosmique* » commune et notre besoin partagé de « *se lever le matin pour gagner sa vie* », afin de montrer que nous sommes tous fondamentalement « pareils » (Lamont, Morning & Mooney, 2002). À l'inverse, les travailleurs français ont mobilisé un répertoire beaucoup plus étroit de topiques universalistes, comprenant néanmoins, comme chez les travailleurs américains, l'universalité de la nature humaine, mais aussi l'importance universelle de la solidarité humaine.

Le processus de construction des frontières peut être mieux compris à partir d'une sociologie de la classification. Il s'agit d'explorer les catégories mentales communes à diverses populations concernant ce qui définit les ressemblances et les différences internes et externes aux groupes, et plus spécifiquement comment les individus utilisent leurs outils cognitifs pour déterminer quels groupes sont égaux, et pourquoi⁶, comment des catégories d'individus peuvent être mesurées à partir de standards définis permettant la comparaison (Espeland et Stevens, 1998). Pour leur part, les travaux de Boltanski et Thévenot (1991 ; 1999) examinent la façon dont les groupes établissent des équivalences dans un contexte visant à créer des justifications en termes d'intérêt universel. S'appuyant sur les travaux de Max Weber (1978) ainsi que sur ceux de Michael Walzer (1983), ils analysent les variations dans les étalons de valeur mobilisés par les individus et leurs registres argumentaires pour en défendre

6 Pour un survol de la littérature sociologique sur cognition, signification et travail de frontière, voir Lamont & Molnar, 2002 ; DiMaggio, 1997 ; Zeruvabel, 1991.

l'usage. Quoique leur approche soit plutôt normative — ils privilégient la justification s'inscrivant dans des types d'universalité — elle demeure néanmoins très utile pour notre propos. Nous nous préoccupons néanmoins davantage d'analyser comment le discours d'égalisation participe à la mise en place de stratégies de valorisation et de reconnaissance de la part des groupes stigmatisés.

Présentation des études de cas

Nous avons donc sélectionné quatre cas de groupes marginalisés qui sont confrontés à des frontières ethniques de force variable dans leurs sociétés respectives, quoique ces frontières reposent sur des bases différentes, et se manifestent de façon plus ou moins active dans les domaines de la ségrégation dans le logement ou sur le marché du travail, dans les choix du conjoint ou dans la sociabilité (Lamont et Bail, 2005). Le cas des citoyens palestiniens d'Israël et celui des Catholiques de l'Irlande du Nord constituent les situations de conflit ethnique parmi les plus visibles dans le monde contemporain. Ces conflits mettent en scène des frontières très marquées entre groupes, expression de la bifurcation historique entre groupes ethniques minoritaires et majoritaires à l'intérieur des sociétés où ces groupes sont situés. Par comparaison, les Francophones québécois au Canada, et les « *Negros* » au Brésil offrent des exemples où les frontières entre groupes ethniques sont plus perméables, et où un certain succès dans la déstigmatisation de l'identité collective a été obtenu par ces groupes au cours des dernières décennies (Lamont et Bail, 2005).

Chacun de ces cas continue à attirer l'attention des médias, qui ont beaucoup discuté du sort des divers groupes ethniques et des conflits auxquels ils font face. Ces groupes travaillent tous à la reconnaissance de leur identité collective, et dans certains cas, à la maximisation de leur capacité d'autodétermination. Les citoyens palestiniens d'Israël et les Catholiques d'Irlande du Nord ont à lutter contre une discrimination ouverte et explicite dans un environnement extrêmement violent. Dans ce contexte, le travail proprement culturel visant à transformer le sens donné à leur identité collective a été une priorité moindre qu'il ne l'est pour les Francophones du Québec ou les « *Negros* » du Brésil. Ces derniers se sont engagés dans un travail considérable d'affirmation culturelle qui va de pair avec une demande de reconnaissance de leur identité collective. Nous verrons que dans tous les cas, les catégories d'identification utilisées par les groupes en question se sont affinées. De nouvelles catégories ont aussi été créées, ce qui suggère une transformation de leur identité collective, qui irait de pair avec la demande de reconnaissance.

À partir d'un survol de la littérature concernant l'identité collective des quatre groupes marginalisés, nous analysons comment les universitaires qui les étudient les ont appréhendés. Nous verrons qu'ils ont joué un rôle important dans la cristallisation et l'institutionnalisation des changements identitaires⁷. Dans chaque cas, la simple

7 Voir Berger et Luckman (1966) sur le processus d'objectivation qui contribue à l'institutionnalisation des catégories culturelles.

opposition entre « nous » et « eux » qui est souvent au fondement de la littérature sur la reconnaissance ne suffit pas à décrire le processus de catégorisation de l'identité collective en question.

Les citoyens palestiniens d'Israël

Bien qu'Israël soit généralement considéré comme une nation juive, environ 18 % de sa population est d'origine arabe (Ghanem, 2001). Si le gouvernement israélien s'est décrit à de multiples reprises comme un État démocratique, les sociologues l'ont caractérisé comme une « démocratie ethnique » où les membres des groupes minoritaires disposent de droits civiques tout en habitant dans un État juif (Smootha, 1976, 1984). La nature exclusive du républicanisme israélien et la discrimination généralisée des citoyens palestiniens d'Israël ont fait l'objet de multiples études (Lustick, 1994 ; Shafir & Peled, 1998). La classe moyenne et la bourgeoisie palestiniennes ont été quasiment réduites à néant lors de la violente partition de la Palestine en 1948 (Ghanem, 2001). De nombreux villageois qui ont alors été expulsés ou se sont enfuis tout en restant dans les frontières de l'État, ont perdu leurs terres et se sont réinstallés dans des villages arabes voisins ou des campements non officiels (Al Haj, 1988), ces derniers incluant également un grand nombre de campements bédouins situés dans le Néguev (HRA, 2003). De paysans propriétaires de leurs terres, la grande majorité des Palestiniens israéliens sont passés au statut de prolétaires faisant invariablement partie des couches les plus basses de la société israélienne (Rosenfeld, 1994 ; Lewin-Epstein, 1993).

Aujourd'hui, les Palestiniens vivant en Israël sont désignés par le terme « citoyens palestiniens d'Israël ». Cependant, les catégories utilisées pour désigner ce groupe se sont transformées considérablement au cours des quarante dernières années. Derrière le débat permanent concernant l'identité des Palestiniens en Israël se trouve la question de leur relation vis-à-vis de l'État d'Israël et de leur niveau de loyauté envers cet État.

Au milieu des années soixante et au début des années soixante-dix, des chercheurs en sciences sociales israéliens ont décrit une identité palestinienne israélienne — alors appelée identité « arabe israélienne » — en développant un discours orientaliste qui se focalisait sur le sous-développement des villages et des villes arabes (Marx, 1967 ; Peres & Yuval-Davis, 1969). Ces analyses soulignaient l'influence qu'exerçait la culture de la majorité — juive — de la population sur l'identité des Arabes habitant dans l'État d'Israël naissant (Nakleh, 1977 ; Smootha & Cibulski, 1978). Les premières études sur les Palestiniens israéliens ont donc suivi la position sioniste selon laquelle ils constituaient non pas un groupe victime de répression, mais plutôt un « assortiment de minorités » aux affiliations religieuses variées (Hofman, 1974). Ainsi que Kimmerling (1992) et Sa'di (2004) l'ont expliqué, ces études n'ont pas su envisager l'impact du Panarabisme et de l'arabisme régional sur l'identité collective des Arabes vivant en Israël ainsi que sur les habitants de l'État juif dans son ensemble. Elles regroupaient tous les Arabes vivant en Israël à l'intérieur d'une catégorie unique et unifiée, définie en opposition à la majorité juive.

Cette désignation de l'identité arabe en termes d'une simple opposition entre « nous » et « eux » a fait l'objet de critiques à la fin des années soixante-dix. Alors que les chercheurs palestiniens insistaient sur le caractère essentialiste de l'identité collective palestinienne *pan-régionale* (Zurick, 1979), la composante palestinienne de l'identité palestinienne israélienne a d'abord été reconnue par des chercheurs juifs s'inspirant des travaux de Smooha (1976, 1984). À l'aide de données issues de sondages, Smooha et ses collaborateurs de l'université de Haïfa ont effectué une analyse psychologique des nationalismes israélien et palestinien dans la population palestinienne israélienne. Le travail de Smooha datant de 1984 montre que le radicalisme s'est rapidement fortifié chez les Palestiniens israéliens depuis 1967 en raison de diverses influences internes et externes⁸. Cependant, l'analyse de Smooha suggérait également que les Arabes vivant en Israël n'étaient pas tous unis dans leur opposition à l'État juif au début des années quatre-vingt. Ses données indiquaient qu'en 1976, environ 38 % des Arabes vivant en Israël s'identifiaient comme « palestiniens », tandis que 30 % se considéraient comme israéliens et 20 % comme l'un et l'autre (1984 : 49). Smooha en concluait qu'Israël était en fait une « démocratie ethnique », puisque l'opportunité avait été donnée aux Arabes de s'intégrer à la société israélienne, ne serait-ce que sur une base limitée⁹. L'apport principal des travaux de Smooha a consisté à pratiquer une rupture avec la vision d'une identité collective palestinienne diamétralement opposée à l'identité israélienne. Pour Smooha, la radicalisation de l'identité palestinienne constituait une preuve de participation et d'intégration à la société israélienne.

Des recherches plus récentes se sont focalisées sur la « palestinisation » des Arabes vivant en Israël, face à la pression d'« israélienisation » (Rouhana, 1989 ; Rouhana, 1997 ; Ghanem, 2001). L'émergence de deux partis politiques à dominante arabe, la *Liste Progressiste pour la Paix* (LPP) et le *Front Démocratique pour la Paix et l'Égalité* (FDPE), prouve la solidarité grandissante des Arabes d'Israël envers ceux de Palestine et leur capacité à justifier leurs droits au sein de la société israélienne. Comme le soutient Rouhana (1989), « les Arabes d'Israël en sont arrivés à un point où ils ne peuvent plus être ignorés ni par les Israéliens ni par les Palestiniens » (55). Ce qui était par le passé une question d'identité collective abstraite (le Panarabisme, l'arabisme régional...) s'est concrétisé au niveau local comme au niveau international. Rouhana soutient que ces changements sociopolitiques ont aussi profondément affecté la psychologie sociale de l'identité collective chez les Arabes vivant en Israël. À l'inverse du travail antérieur de Smooha, l'analyse de Rouhana indique que les notions de « patrie » et de « peuple palestinien » sont les deux aspects les plus importants de leur identité collective (1997 : 132). En dépit de leur identification accrue avec la

8 Par exemple, la condamnation de 400 citoyens arabes pour activités terroristes au sein de l'État d'Israël, les grèves visant à préserver les territoires arabes ou encore la progression du statut de l'OLP à l'étranger.

9 À l'époque de l'étude de Smooha, il n'y avait aucun groupe politique national arabe, même si les Arabes constituaient le principal vivier du Parti communiste depuis ses débuts. Smooha a depuis revu sa position et reconnaît maintenant que les Palestiniens israéliens ne sont en fait pas à égalité avec leurs concitoyens juifs (Rouhana, 2003).

Palestine, Rouhana considère également que, par rapport aux Palestiniens habitant hors des frontières israéliennes, les Palestiniens israéliens ont une attitude moins favorable vis-à-vis de la mise en place d'un État palestinien et se montrent plus attachés à la modernisation de la religion.

Pour sa part, Rabinowitz (1997) suggère que l'on comprendra mieux les Palestiniens israéliens si on les envisage comme une « minorité piégée » qui doit être considérée comme faisant partie d'un groupe plus important réparti sur de nombreux États. Selon lui, les citoyens palestiniens d'Israël ne peuvent être compris comme une entité homogène, parce que le sens donné à leur identité change selon le territoire géographique où ils sont situés. Alors qu'un Palestinien vivant à Jérusalem aura une conscience aiguë de la stigmatisation de son identité dans sa vie quotidienne, un Palestinien vivant dans le Néguev rencontrera rarement un juif israélien.

Sa'di (2004) a également adressé de lourdes critiques aux travaux de psychosociologie en raison de leur dépendance excessive à un cadre hégémonique sioniste. Il soutient que la plupart des recherches ont jusqu'ici systématiquement « déhistoricisé » l'identité palestinienne, rappelant en cela la faillite de l'État israélien à reconnaître l'identité collective des Palestiniens israéliens. Sa'di remet donc en question la méthode « exploratoire » (145) de Hofman et de Smootha en particulier. D'après lui, les chercheurs en psychologie sociale ont notamment été incapables de décrire de façon correcte l'évolution de la conscience palestinienne israélienne, parce qu'ils ont totalement négligé ses origines régionales (Rabinowitz, 1997 ; Yiftachel & Segal 1998), historiques (Oppenheimer, 1979 ; Rosenfeld, 1979), littéraires (Qanaze', 1985) et archéologiques (Bowersock, 1988). Sa'di reproche aux recherches actuelles de ne pas prendre en compte le rôle des identités communiste et musulmane chez les Palestiniens israéliens.

À l'instar de Sa'di, Sorek (2003) reproche aux recherches actuelles de ne pas reconnaître la forte composante musulmane de l'identité collective palestinienne israélienne. Dans son étude de la fonction intégratrice des ligues de football arabes, il note la profonde tension existant entre la base musulmane et le public juif. En dépit des origines religieuses distinctes, Sorek a montré que les ligues de football arabes constituent l'un des rares espaces où les Palestiniens israéliens partagent une identité collective relativement positive.

Une nouvelle génération de travaux de psychosociologie témoigne d'une sensibilité accrue à la nature interactionnelle de l'identité palestinienne. L'analyse cognitive de l'identité palestinienne israélienne chez les étudiants d'université menée par Suleiman et Beit-Hallahmi (1997) indique que les patrimoines linguistique et culturel sont des éléments cruciaux des identités palestinienne nationale et israélienne civile. Hertz-Lazarowitz (2003) a décrit les interactions entre étudiants palestiniens israéliens et israéliens comme le produit des signes culturels associés à l'identité collective. Enfin, Elbedour, Bastien et Center (1997) ont utilisé la théorie de l'identité sociale pour observer comment les dessins des enfants palestiniens israéliens peuvent signaler d'importantes transformations dans la conscience collective.

Les études sur l'identité chez les femmes palestiniennes israéliennes ont aussi questionné la conception unidimensionnelle ou linéaire de l'identité des Palestiniens. Des travaux récents sur ce groupe soulignent que la construction de l'identité est un processus négocié à de multiples niveaux, incluant non seulement des dimensions ethno-nationales mais aussi des éléments liés au genre, à la classe et à l'âge (Kanaaneh, 2003 ; Herzog, 1999). La contextualisation des expériences des Palestiniens dans leur spécificité culturelle et historique met en lumière des positions sociales variées qui façonnent simultanément — et parfois de façon contradictoire — la nature pluri-dimensionnelle des identités palestiniennes israéliennes.

Les tensions persistantes avec l'identité de la majorité juive et les récentes mutations dans le paysage sociopolitique israélien vont continuer à faire évoluer l'identité collective des Palestiniens israéliens. Peu après le début de la seconde Intifada, en 2000, treize Palestiniens israéliens ont été tués par des militaires israéliens, ce qui a provoqué une protestation générale au sein de la communauté palestinienne israélienne. À la suite de ces événements, Rouhana et Sultany (2003) ont décrit l'émergence d'une « nouvelle hégémonie sioniste », démontrée par une récente législation discriminatoire contre les revendications palestiniennes israéliennes concernant les services publics et les droits d'installation. La peur du terrorisme, renouvelée après le 11 septembre, contribue à la stigmatisation de l'identité palestinienne dans son ensemble. Il reste encore à déterminer si la condamnation des groupes terroristes arabes par la communauté internationale amènera les Palestiniens israéliens à s'associer à la cause collective des Palestiniens ainsi que d'autres groupes politiques et culturels musulmans — et le cas échéant, dans quelle mesure.

La multiplication des catégories utilisées pour décrire l'identité collective des citoyens palestiniens d'Israël indique bien qu'il existe plusieurs manières d'appartenir à ce groupe. Alors que Sa'di' (2004) suggère qu'une simplification de la catégorie « arabe » cache les différentes formes historiques que l'identité palestinienne a prises, d'autres auteurs démontrent que les termes en usage désignant les citoyens palestiniens d'Israël continuent leur mutation (Herzog 1999 ; Sorek 2003 ; Rouhana and Sultany 2003). Par leurs écrits, les universitaires jouent un rôle central dans la redéfinition de l'identité collective des groupes, et au-delà, dans la formulation des demandes de reconnaissance.

Nous avons discuté de la catégorisation sociale produite par les Israéliens à propos des citoyens palestiniens d'Israël en référence aux catégories utilisées par ce premier groupe pendant les années soixante-dix (notamment la notion d'arabe israélien). Au cours des années récentes, la plupart des écrits universitaires ont porté sur l'identification interne du groupe qui nous concerne, et sur la complexité et la diversité croissantes des significations données à leur identité commune par les membres de ce groupe. Même le terme « politiquement correct » de « citoyen palestinien d'Israël » ne capture pas entièrement la complexité des définitions parfois incompatibles que les membres de ce groupe adoptent, et ce terme est loin d'être universellement accepté.

Les Catholiques d'Irlande du Nord

Le conflit entre les Catholiques et les Protestants d'Irlande du Nord est l'un des plus terribles exemples de conflit ethnique du monde actuel. Même si les Protestants avaient initialement le contrôle des structures politiques et économiques de l'État, la pression internationale pour la réconciliation politique a conduit à une progression économique et culturelle de la minorité catholique (Breen, 2000). Malgré l'émergence d'institutions civiles et gouvernementales mixtes, les Catholiques, qui représentent aujourd'hui environ 43,8 % de la population¹⁰, vivent encore très à l'écart des Protestants. Les chercheurs réfèrent cette coupure persistante à une forte identification au groupe et par une solidarité exceptionnellement puissante avec la République d'Irlande (Breen, 1996 ; Niens et Cairns, 2002 ; Davis, 2003). Tout comme pour le cas des citoyens palestiniens d'Israël, des recherches récentes suggèrent que les identités catholique et protestante ne peuvent plus être perçues comme en simple opposition directe l'une face à l'autre (Nic Craith, 2003 ; Todd, 2004).

Il est commun de penser que la religion est au centre des divisions entre Catholiques et Protestants in Irlande du Nord. Et effet, l'assiduité dans les églises y est plus élevée que n'importe où ailleurs au Royaume-Uni (Lambkin, 1996) et seuls 2 % des enfants scolarisés fréquentent des écoles non confessionnelles (Frazer et Morgan, 1999). Alors que les premiers travaux de McAllister (1982) démontraient que l'affiliation religieuse n'est que faiblement associé avec les attitudes politiques des Protestants et nullement avec celles des Catholiques, dans leurs travaux récents, McAllister et O'Connel (1984) trouvent au contraire que l'affiliation a un parti politique est étroitement liée à l'affiliation religieuse. Il est toutefois difficile de savoir si les rites et les institutions religieux constituent la source la plus importante d'identification collective pour les Catholiques, ou s'ils ne font que reproduire d'autres frontières sociales (Mitchell, 2004).

Une autre approche au conflit de l'Irlande du Nord consiste à analyser les controverses entourant la réunification de l'Irlande du Nord avec la République de l'Irlande. La plupart des premières études démontraient une division profonde entre nationalistes irlandais ou « républicains », et « unionistes » désirant demeurer fidèles à la couronne britannique. Depuis l'adoption du « *Good Friday Agreement* » en 1995, les analystes du conflit pensent que le nationalisme irlandais est devenu plus modéré et pragmatique (Raune & Todd 2003). Certains ont même suggéré que le nationalisme avait été abandonné en Irlande du Nord au profit d'une certaine forme de post-nationalisme (Delanty & O'Mahony 1998). Bien que les débats continuent à faire rage concernant l'importance du nationalisme en Irlande du Nord, un consensus général émerge au sujet de l'apparition de nouvelles formes hybrides d'identité.

Tout comme la violence nationaliste des décades précédentes a été remplacée par une variante plus pacifique du nationalisme, le *nexus* entre religion et politique

10 Recensement d'Irlande du Nord de 2001, disponible à l'adresse suivante : http://www.nisra.gov.uk/Census2001Output/ThemeTables/theme_tables1.html/tables.pdf

prend de nombreuses formes nouvelles dans les deux camps. En conséquence, il est possible maintenant d'être Catholique sans être républicain, républicain et Protestant, et athée et Irlandais du Nord. Si ces configurations ne sont pas fréquentes, elles le sont plus aujourd'hui que par le passé selon les auteurs qui mettent l'accent sur le développement d'une identité irlandaise du nord pan-ethnique (Delanty & O'Mahony, 1998 ; Raune & Todd, 2003).

Étant donné le caractère peu concluant des travaux sur la religion et l'appartenance politique, les chercheurs se sont récemment intéressés aux soubassements culturels de l'identité collective chez les catholiques (Heenan, 2004 ; Nic Craith, 2003). Leurs références culturelles s'inspirent lourdement de l'héritage historique des Celtes et du nationalisme de l'Irlande du Sud (Nic Craith, 2002). Lorsque l'État d'Irlande du Nord s'est doté d'institutions au début du XX^e siècle, les nationalistes catholiques ont réagi en créant la Ligue gaélique, pour protéger les traditions irlandaises face à l'hégémonie culturelle britannique (Hutchinson, 1987). Le sentiment républicain a largement puisé dans l'identité guerrière du folklore celtique (Nic Craith, 2002) et réaffirmé le soutien à la langue irlandaise (O'Reilly, 1999). La culture irlandaise constitue aujourd'hui un aspect important du domaine musical (McCann, 1995), de la littérature (Deane, 1994) et de la télévision (Watson, 1996). L'Association d'Athlétisme Gaélique est un pilier de l'identité catholique irlandaise, tout particulièrement au sein de la classe ouvrière (Cronin, 1999). Sa proximité avec la conscience collective des catholiques s'est ouvertement exprimée avec le refus d'accepter dans la communauté des membres de la RUC (*Royal Ulster Constabulary*), la force de police d'Irlande du Nord, essentiellement composée de protestants jusqu'à une époque récente.

Les manifestations de la culture irlandaise sont particulièrement visibles chaque été, durant la « saison des marches », lorsque protestants et catholiques organisent des défilés dans toutes les grandes villes du pays. Ces défilés, qui étaient à l'origine une tradition protestante, sont de nature hautement symbolique. Bien que les catholiques aient historiquement considéré les défilés comme des démonstrations triomphalistes de domination, ils ont maintenant leur propre tradition dans ce domaine, avec laquelle ils combattent les démonstrations rituelles de puissance monopolisées jusqu'ici par les protestants (Jarman, 2003). Les organisateurs de défilés catholiques ont enrôlé certains éléments de la communauté catholique tels que l'Ordre Ancien des Hiberniens comme symboles pour affirmer la légitimité historique de la culture irlandaise dans le domaine public. La création d'un espace symbolique si clairement catholique à l'extérieur des églises démontre que l'identité collective des Catholiques s'est diffusée bien au-delà des identités religieuses traditionnellement vues comme étant la source du conflit.

Les études futures sur l'identité catholique en Irlande du Nord devront avoir pour objectif de déterminer à quel point le nationalisme, la religion et la culture font partie intégrante de la vie quotidienne des individus. Les effets de l'identité paneuropéenne, l'attitude envers les immigrants non européens et la mondialisation, par exemple, ont rarement été évalués jusqu'ici. Comme l'a avancé Nic Craith (2003), la situation en Irlande du Nord ne peut plus être envisagée comme un conflit bipolaire.

Les liens entre les groupes ne se résument pas uniquement à l'opposition entre les individus qui demeurent loyaux envers la République d'Irlande et ceux qui restent fidèles à la Couronne britannique. En effet, comme l'écrit Todd, il existe diverses manières d'être « britannique », et le nationalisme catholique bénéficie d'une palette tout aussi variée (Todd, 2004). La progression du processus de paix et la création de nouveaux espaces politiques et culturels permettant l'interaction entre Catholiques et Protestants promettent de rendre ces identités plus complexes. Au minimum, la prolifération de diverses façons d'être catholique et irlandais pour les catholiques (définitions internes), indique que le nombre de ceux qui ne centrent pas leur attention sur des oppositions univoques entre Catholique/Protestant et Unioniste/Républicain est en croissance rapide. Il faudra encore comprendre comment ces définitions internes s'articulent avec les définitions externes (i.e. les significations attachées à l'identité collective de « Catholique de l'Irlande du Nord » par les Protestants).

Les Québécois francophones du Canada

Un peu à l'instar de l'Irlande, la province canadienne du Québec était autrefois une région à forte domination catholique qui a été conquise par les Anglais. Les citoyens francophones du Canada ont une histoire commune remontant aux guerres coloniales entre Anglais et Français à la fin du XVIII^e siècle. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, ils se sont dispersés à travers l'Est du Canada et le Nord Est des États-Unis, mais demeurent concentrés au Québec. Si les francophones étaient à l'origine souvent cantonnés dans les couches les plus basses et moins éduquées du Québec, la structure sociale a été transformée à la suite de la « Révolution tranquille » depuis le début des années soixante. Le niveau d'éducation de la population francophone a rapidement atteint la parité avec celui des autres provinces au moment même où l'économie québécoise se modernisait. Au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, Montréal, autrefois dominée par les élites anglophones, est devenue le foyer d'une nouvelle identité nationale québécoise. La défense acharnée de la langue française et sa contribution à une culture et une identité collective québécoises uniques ont constitué les éléments fondamentaux d'un mouvement indépendantiste qui a vite gagné en popularité. L'affirmation des Québécois selon laquelle leur culture offre un amalgame unique des cultures française, britannique, canadienne anglaise et panaméricaine (Handler, 1988) est devenue une réalité incontestable. Les politiciens du Parti québécois, leaders du mouvement indépendantiste, ont cherché, dans l'objectif de préserver leurs revendications pour l'autodétermination, à prendre de la distance par rapport autant au modèle d'assimilation américain du « *melting pot* » que du cadre canadien multiculturel. Ils affirment le rôle fondateur joué par les « Canadiens français » dans la naissance du Canada et refusent un modèle politique qui réduirait le peuple québécois au rang de groupe « ethnique » comme les autres, au lieu d'en faire une nation distincte (Juteau, McAndrew & Pietrantonio, 1998). Si l'indépendance du Québec fut largement rejetée lors du premier référendum de 1980, il s'en est fallu de 1 % des votants pour qu'elle passe en 1995. Ces résultats peuvent légitimement être interprétés comme preuve du succès relatif du mouvement nationaliste, qui va de pair avec une stratégie réussie d'affirmation d'une identité collective distincte et de demande de reconnaissance.

Plusieurs autres éléments contribuent à établir ce succès dans le domaine de la reconnaissance symbolique et de la transformation de l'identité collective. En 1977, le Parti québécois est parvenu à faire accéder le français au statut de seule langue officielle du Québec. Cet événement a renforcé le mouvement indépendantiste et les revendications identitaires des Québécois. En outre, l'institutionnalisation du français a permis d'aider les francophones à surmonter la stigmatisation de leur langue, considérée comme « arriérée » et « dépassée » (Neathery-Castro & Rousseau, 2002). L'abandon généralisé du terme de « Canadien français » au profit de « Québécois » chez les francophones après la Révolution tranquille a rendu cette orientation plus visible encore (Juteau, 1992). Le fait que les jeunes Québécois se définissent plus souvent comme « québécois » que leurs parents ne le faisaient en leur temps participe également de ce mouvement (Elmer & Abramson, 1997). Dans le même temps, des recherches récentes suggèrent que l'usage de l'anglais demeure très répandu. Castonguay (2002) a par exemple montré que les immigrants apprennent plus fréquemment l'anglais que le français à leur arrivée dans la province. Moise et Bourhis (1994) ont quant à eux montré que lorsqu'on pose une question en anglais à un francophone dans la rue, le plus souvent, il y répond en anglais. Ces recherches renforcent l'idée selon laquelle les Québécois francophones désirent affirmer leur identité distincte tout en se situant dans un contexte cosmopolite nord-américain (Lamont 1997).

L'intensité de l'identification linguistique varie d'une région à l'autre (Bernier et Bedard, 2000). Les francophones vivant les plus isolés au cœur du Québec sont plus susceptibles de s'associer à une identité québécoise (Joy, 1992 ; Bouchard, 1994). Au sein des francophones hors Québec, l'identité collective québécoise est soit plus distante (Morris, 1994), soit moins « légitime » dans le discours public que les identités anglaises alternatives (Bouchard, 1994). Néanmoins, les frontières régionales ne séparent plus les groupes ethniques de façon aussi homogène qu'elles ne le faisaient par le passé. Parmi les Québécois francophones mêmes, on retrouve une hétérogénéité grandissante, qui suggère qu'une simple opposition binaire entre « nous » et « eux » n'offre pas une description adéquate de la situation. Par exemple, Juteau (1994) a décrit l'identité collective des Québécois d'ascendance italienne, acadienne, cajun et allemande. De la même façon, de nombreuses recherches ont été entreprises au cours des dix dernières années concernant l'afflux d'immigrants non européens vers le Québec et leur impact vis-à-vis de l'identité collective des Québécois de souche (Potvin, 1997 ; Juteau, 1994 ; Dorais et Pilon-Lê, 1987). Il est notoire que plusieurs comédiens ayant la plus haute cote de popularité parmi les francophones québécois sont des individus d'origine haïtienne qui ont grandi au Québec et ont atteint une maîtrise parfaite du sens de l'humour et des sensibilités culturelles de cette société. Leur présence sur les ondes de la radio et de la télévision nationale agit comme un symbole de la transformation profonde d'un « nous » québécois, et ce malgré des incidents racistes et le statut marginalisé d'une bonne partie de la population haïtienne à Montréal (Mooney, 2005).

L'hétérogénéité ethnique actuelle du Québec est porteuse d'un paradoxe. Si le Québec devait devenir une entité politique autonome et accéder à l'indépendance, il devrait admettre une identité collective inclusive fondée sur un respect universel des

minorités ethniques, alors que son exigence d'autodétermination a été historiquement fondée sur sa propre revendication d'exclusivité ethnique. Les Québécois deviendraient majoritaires, mais ils laisseraient alors la place à de nouvelles minorités ; ce qui a mené certains chercheurs à parler de l'« invention » d'une minorité anglophone (Legault, 1992). De son côté, le Parti québécois a reconnu le besoin d'un dialogue inclusif sur la citoyenneté, tout en poursuivant ses revendications pour la spécificité culturelle (Juteau, 2002). De récentes publications locales telles qu'*Autant de façons d'être Québécois* cherchent à minimiser l'exclusion, aussi inévitable soit la tension entre identité « civile » et « ethnique » au Québec dans le contexte de l'indépendantisme. L'analyse de la rhétorique du Parti Québécois révèle que certains termes tels que « peuple » ont été remplacés par d'autres, plus ambigus, comme « communautés culturelles », qui reflètent une crise identitaire importante au sein de la population québécoise (Bellerose & Beauchemin, 2000).

Handler (1988) demande si l'identité québécoise ne serait pas elle-même une invention du mouvement séparatiste. Quelles que soient ses origines, il va sans dire qu'un consensus général s'est aujourd'hui établi autour de l'idée qu'il existe bien une culture québécoise (Bouchard, 1994). La musique et la danse traditionnelles constituent une part essentielle de l'identité québécoise (Jones 2001 ; Grenier 1997), alors que la culture québécoise a été institutionnalisée dans les espaces publics tels que les musées et les festivals culturels. De même, Guilbert (1993) fait compter les origines des contes typiquement québécois parmi les éléments clés de l'identité collective. Il faut aussi noter qu'une culture universitaire unique a émergé au Québec, et a joué un rôle crucial dans la dé-stigmatisation de l'identité collective des Canadiens français. Fournier soutient que, des travaux majeurs d'Horace Miner et Everett C. Hughes au développement de « l'École de Laval », les intellectuels ont contribué à la reconnaissance par le public de la « québéquitude » des Canadiens français. En outre, des intellectuels comme Fernand Dumont (Fortin, 2001), Guy Rocher et Charles Taylor (Allen, 1997) ont produit des textes qui ont agi en tant que motivations principales d'empathie pour la cause québécoise. Une bonne partie de la génération des chercheurs francophones en sciences sociales âgée de 50 à 70 ans a joué un rôle capital dans la production de recherches sur divers aspects de la société québécoise, qui ont contribué à faire reconnaître le besoin d'un changement social profond, et la légitimité d'une demande de reconnaissance (e.g., Fournier 2001)¹¹.

11 Il est intéressant de noter que la culture intellectuelle québécoise reflète les courants politiques majoritaires et minoritaires. Alors que, à l'origine, les chercheurs en sciences sociales francophones s'étaient focalisés sur l'exclusion sociale, ils se sont de plus en plus intéressés aux relations ethniques après la Révolution tranquille. Au même moment, leurs homologues anglophones, aujourd'hui méfiants à l'idée de devenir une minorité intellectuelle, ont publié plus de travaux concernant les questions ethniques que jamais auparavant (Juteau, 1992). Depuis le milieu des années quatre-vingt cependant, francophones et anglophones confondus se sont à nouveau tournés vers l'étude des relations ethniques, même si cela concerne surtout le domaine des récentes vagues d'immigration (Juteau, 1992).

De nouveaux défis se profilent à l'horizon pour l'identité et la culture québécoises. Les chercheurs qui travaillent sur l'identité collective au Québec se sont déjà plongés dans l'étude des effets de la mondialisation — et particulièrement de l'américanisation du Québec — sur l'identité québécoise. Bernier et Bédard (2000) ont par exemple montré que les Québécois se sentent plus proches d'une identité nord-américaine que leurs concitoyens anglophones. Ce qui n'empêche pas d'autres chercheurs de penser que le Québec fait partie de ces quelques « nouveaux pays » qui se trouvent dans une position privilégiée où ils peuvent choisir les éléments de l'« ancien » et du « nouveau » mondes qu'ils intégreront dans leur identité (Bouchard & Lacombe, 1998).

Ici aussi, nous observons une complexité grandissante dans l'identité collective des Québécois telle qu'elle est comprise par eux. La réponse d'un segment majoritaire de la population aux stéréotypes communs chez les anglophones canadiens concernant la culture québécoise a été de célébrer leur distinction identitaire et de s'engager activement dans une entreprise ambitieuse pour ajuster ces définitions externes à leur définition interne de ce que veut dire « québécois ». Le quasi-succès du mouvement indépendantiste (par exemple, au référendum de 1995) est la mesure du triomphe relatif de leur demande de reconnaissance.

Les « Negros » du Brésil

Les premiers africains qui sont venus au Brésil y ont été amenés par des trafiquants d'esclaves au début du XVI^e siècle afin de travailler sur les plantations. L'esclavage a été aboli en 1888. Pendant le XX^e siècle, les élites blanches ont tenté d'atténuer les problèmes raciaux en insistant sur le fait que la « race brésilienne » était un mélange unique de populations blanches, noires et indiennes (Freyre, 1945 ; Guimarães, 2001). Dans la pratique cependant, cela revenait à un « blanchiment » volontariste de la population noire. Il y a encore peu de temps, l'idéologie officielle du gouvernement brésilien décrivait le pays comme une « démocratie raciale » dont les inégalités structurelles étaient imputables à l'impérialisme étranger et au sous-développement, et non pas à la race (Telles, 2004 ; Windance-Twine, 1998). Le mythe de la démocratie raciale a tout d'abord été remis en question par un rapport de l'Unesco dans les années soixante-dix puis, plus tard, par Silva (1978) et Hasenbalg (1979) qui parvinrent à montrer que les inégalités structurelles de la société brésilienne avaient effectivement à voir avec la race. Bien que le gouvernement brésilien ait finalement admis l'existence de problèmes raciaux en 1988, la catégorisation des noirs est demeurée un sujet controversé jusqu'à ce jour.

Nombreux sont ceux qui ont essayé de saisir la conscience raciale au Brésil à la lumière des modèles raciaux traditionnels des États-Unis (fondé sur la notion de « *color line* »)¹² et de la France (où les différences raciales sont refoulées) mais des

12 Voir Bourdieu et Wacquant (1999) pour une critique de l'hégémonie américaine dans la recherche concernant le cas brésilien. Voir également les réactions de Telles (2003), Healey (2003) et Hanchard (2003). Ces débats révèlent l'intensité des prises de position académiques concernant la classification raciale au Brésil.

travaux plus récents ont montré que ces cadres ne sont pas appropriés pour le cas du Brésil (Harris *et al.*, 1993 ; Skidmore, 1993). Le premier problème de toute étude raciale au Brésil est l'élaboration d'un système de classification. Si l'on décide de définir comme « noir » toute personne à l'ascendance mélangée, alors les noirs constituent la majorité de la société brésilienne. En fait, selon cette façon d'envisager les choses, le Brésil comprend la population noire la plus importante du globe après le Nigeria (Winant 2002). Cependant, les individus d'origine raciale mixte diffèrent de beaucoup en ce qui a trait au degré de discrimination dont ils souffrent (Telles, 2004).

Les premières études raciales au Brésil employaient le même système de classification tripartite que pour le recensement national : noir (*preto*), marron (*pardo*) et blanc (*branco*). Harris (1970) et d'autres ont néanmoins montré que les Brésiliens eux-mêmes utilisaient des centaines de termes différents pour classer la race. Les études récentes ont donc opté pour un système de classification raciale fondé sur les réponses des personnes interrogées. Mais même cette orientation a été lourdement critiquée pour n'avoir pas su reconnaître que l'identification raciale au Brésil varie selon les situations (Sansone, 1997 ; 1999). Des études récentes ont montré que les individus choisissaient différentes identités raciales (ou « niveaux » de couleur noire) selon qu'il s'agissait du marché du travail (Guimaraes, 1993), des relations sexuelles (Sansone, 1997), de la danse (Sansone, 1999), de la musique (Carvalho, 2000), de la religion (Prandi, 2000 ; Burdick, 1999) ou des carnavals (Riserio, 2000). Malgré ce caractère de l'identification raciale, des transformations historiques ont créé des conditions distinctes qui influencent la probabilité que certaines catégories raciales soient utilisées d'une situation à l'autre.

Étant donné le caractère plutôt fluide de l'identité raciale au Brésil, une communauté noire unie ne s'est jamais dégagée au niveau national. Pour sa part, la communauté des chercheurs en sciences sociales ne s'est intéressée à la conscience raciale que tardivement, et ce, malgré l'émergence de groupes culturels noirs dès les années trente (Vieira, 1995). Plus récemment, le MNU (*Movimento Negro Unificado*) s'est renforcé après la reconnaissance par le gouvernement de Cardoso des problèmes raciaux au Brésil, à travers une nouvelle loi contre la discrimination raciale s'appuyant sur le cadre multiculturel de la Constitution de 1988. Cette reconnaissance a également conduit à la création de groupes pour les droits civiques dont la mission explicite était de combattre le racisme dans la société brésilienne. Par exemple, le *Groupe pour l'élimination de la discrimination au travail* (GTEDEO) et le *Centre pour l'étude du travail et des inégalités* (CEERT) ont été constitués pour aider à combattre les discriminations sur le marché du travail, alors que le *Centre brésilien pour l'information et la documentation des artistes noirs* (CIDAN) encourage l'émergence d'acteurs et d'artistes noirs. Un nombre croissant de noirs a aussi été nommé au gouvernement à l'époque, même s'ils sont assez peu nombreux aujourd'hui à occuper des positions importantes (Fontaine, 1985 ; Johnson, 1998). Enfin, le Mouvement noir a réussi à capter une large attention internationale par le biais des Nations Unies et de *La Alianza*, un réseau comprenant des membres de la diaspora africaine en Amérique latine et dans les Caraïbes. Ses pressions ont également abouti à l'instauration de la *Journée nationale de la conscience noire* et d'un *Groupe de travail pour la valorisation de la population noire*. Pourtant, malgré ces avancées considérables dans la

sphère publique, il existe un consensus général chez les chercheurs selon lequel le Mouvement noir est encore incapable de mobiliser en masse les populations noires dans la société brésilienne. De nombreux noirs continuent à considérer la rhétorique du Mouvement noir comme un « langage de *losers* » ouvertement opportuniste (Guimaraes, 2001). De même, les élites l'ont accusé de « racisme inversé » et des universitaires (Fry, 1999 ; Harris *et al.*, 1993, entre autres) ont émis des critiques conservatrices à l'égard du mouvement et plus spécifiquement de son importation de l'« impérialisme yankee » (Guimaraes, 2001). Il est difficile de dire aujourd'hui si le Mouvement noir a abandonné la carte de la « majorité » pour jouer celle de la « minorité » ; le récent passage d'une loi pour la discrimination positive à laquelle il était favorable a fait dire à certains que c'était effectivement le cas (Htun, 2004).

Le MST (*Portuguese Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*) est de loin le mouvement social qui a le plus de succès au Brésil. Il ne s'agit pourtant pas d'un mouvement articulé en fonction d'éléments raciaux. Le MST est avant tout un mouvement fondé sur la notion de classe. Il bénéficie d'un soutien important des masses par le biais à la fois des partis de gauche du gouvernement et d'une capacité unique à organiser une résistance violente pour protéger les terres possédées par les pauvres habitant des zones rurales. Bien qu'il existe un certain nombre d'indications montrant que les noirs sont surreprésentés dans les régions (Telles, 2004) et les quartiers (Ribeiro & Telles, 2000) les plus pauvres du pays, certains chercheurs ont avancé l'idée que la conscience de classe est plus élevée au Brésil que la conscience raciale, puisque, lorsqu'il s'agit de bénéficier d'aides publiques, les individus se manifestent plus sur la base de leurs revenus que de leur race (Guimaraes, 2001 ; Oliveira, 1996). En somme, les identités régionales et de quartier ne se sont pas consolidées jusqu'à former une conscience raciale cohérente. À la place, l'identité noire a été subsumée comme une partie d'un arc-en-ciel mythique incarné par la démocratie raciale, ce qui nous amène à conclure que la culture noire est donc essentiellement *inclusive*, et pas *exclusive* au sein de la sphère publique.

La culture noire du Brésil trouve ses racines dans les premières heures de l'esclavage. Encore aujourd'hui, l'histoire des communautés d'esclaves marrons, les *Quilombos*, demeure une référence importante en termes de musique, de danse et de littérature. De nombreux *Quilombos* parvinrent à préserver les traditions culturelles de leur terre africaine d'origine. D'ailleurs, les premiers anthropologues qui visitèrent le nord de la région de Bahia décrivirent celle-ci comme une « Rome » africaine. Des chercheurs, dans des études récentes, ont également soutenu que l'héritage des traditions africaines est peut-être plus fort au Brésil que dans n'importe quel autre pays où il existe une diaspora africaine (Covin, 1990 ; Covin, 1996 ; Dzidzienyo, 2000 ; Miami & Dakar, 1987). Au cours du siècle dernier, la culture noire majoritaire est devenue une composante importante de la musique, de la danse, de la cuisine et de la religion du pays. L'intérêt international pour les musiques *samba* et *axé* a fait des tambours et de la danse brésiliens l'un des éléments d'exportations et d'attractions touristiques les plus notables du pays. On peut citer par exemple l'usage qu'a fait Paul Simon des tambours de *samba* sur son album *Rhythm of the Saints*, ou la musique populaire *bossanova* de Stan Getz et Joao Gilberto. La danse de la *samba* est l'un des rares espaces culturels où les noirs ont toujours été reconnus comme des artistes

talentueux et des innovateurs. Les noirs du Brésil ont également acquis une certaine reconnaissance en tant qu'athlètes hors pair¹³. La *capoiera*, art martial développé par les esclaves sous la forme d'une danse, est devenue l'un des espaces culturels les plus dominés par les noirs. Les démonstrations de *capoiera* dans la rue ont été décrites comme des espaces rituels pour l'expression de l'identité noire (Lewis, 1992). Enfin, la religion *candomblé*, issue des religions d'Afrique de l'Ouest, est pratiquée par des individus de toutes les couleurs (Prandi, 2000). La culture noire est particulièrement visible dans les « carnivals » nationaux, où l'identité noire fait l'objet d'une grande attention, ne serait-ce que le temps d'une journée (Riserio, 2000). En somme, chacun des espaces culturels fondés sur la culture noire exige des noirs qu'ils insistent seulement sur certains aspects de leur identité : surtout les aspects non violents et non politiques et ceux qui soulignent leur sensualité corporelle.

Malgré la marginalisation historique des identités noires, confinées à ces espaces culturels limités, de récentes recherches suggèrent que la nouvelle génération de jeunes noirs est moins soumise que celle des aînés face aux discriminations raciales. Turner (1985) a par exemple montré que les étudiants noirs sont aujourd'hui plus susceptibles de critiquer le racisme que ne l'étaient ceux des années soixante-dix. De la même façon, Nascimento et Nascimento (2001) ont démontré que l'acceptation généralisée des termes *afro-brasileiro*, *negro* et *afrodescendente* découle du récent succès du Mouvement noir. En outre, les affirmations explicites de « négritude » deviennent de plus en plus fréquentes chez les jeunes noirs, qui sont aujourd'hui plus susceptibles d'utiliser le terme un peu péjoratif de « *negro* » au lieu de celui, plus neutre, de « *preto* » pour décrire leur couleur (Sansone, 1997). Une analyse de la culture des jeunes dans la province de Bahia a fait dire à Sansone (1999) que le Brésil est en cours de « réafricanisation ». Ce qu'il veut dire par là, c'est que la concurrence engendrée par la mondialisation, la modernité, la libéralisation de l'éducation et l'augmentation du chômage ont suscité chez les jeunes une approche de leur couleur de peau différente de celle qu'avaient leurs parents. Les emplois manuels ou dans le secteur de l'artisanat qui étaient disponibles pour la génération de leurs parents n'existent plus. L'éducation libérale a réussi à faire reculer l'analphabétisme chez les noirs, mais elle a également fait gonfler les attentes et les espoirs de la nouvelle génération de jeunes privés de leurs droits. La propagation de la culture noire américaine et la rhétorique internationale prônant le multiculturalisme ont contribué à l'intensification de ces espoirs. Dans le même temps, le taux de chômage est plus élevé que jamais, et les quelques emplois qui sont encore accessibles aux noirs se trouvent dans le secteur des services et requièrent des employés une servilité totale vis-à-vis des employeurs. De tels emplois sont incompatibles avec la nouvelle identité noire qui insiste sur le respect et l'autodétermination.

Sansone suggère que les jeunes noirs ont développé, en accord avec ces facteurs, toute une variété de stratégies pour gérer la situation. Ceux qui disposent d'une éducation supérieure se sont orientés vers le petit commerce d'éléments

13 Pelé, par exemple, considéré par beaucoup comme le meilleur footballeur de l'histoire du pays, a un teint de peau très sombre.

électroniques importés du Paraguay. D'autres se sont lancés sur la scène folklorique (danse, chant, etc.). Les moins éduqués se sont tournés vers le crime et les autres sources illicites de revenu. La majorité demeure toutefois au chômage, en raison de la stigmatisation grandissante des emplois dits « sales » (c'est-à-dire « serviles »), qui affectent l'estime de soi, en particulier dans la relation avec les groupes pairs et les membres du sexe opposé. En somme, les jeunes noirs du Brésil sont aujourd'hui bien moins « satisfaits » de vivre dans la pauvreté que ne l'étaient leurs parents. Un désir irrépressible s'est affirmé d'agir de façon « moderne » par rapport à ce qu'ils considèrent comme l'attitude « arriérée » de la génération de leurs parents. Les écrits de Sansone (1997 ; 1999) suggèrent que les nouvelles conceptions de la consommation, des comportements, de l'habillement, de la musique, de la danse et de l'usage de la religion sont toutes liées aux tendances socioéconomiques et culturelles mentionnées plus haut. La consommation ostentatoire est devenue un moyen populaire d'indiquer à ses pairs que l'on va « devenir quelqu'un » ou que l'on fait « partie de quelque chose » – élément qui rejoint les observations de Lamont et Molnár (2002) concernant les noirs américains. De même, les coiffures telles que les *dreadlocks* ont aidé les individus à affirmer leur identité noire, en plus des nouvelles façons de danser et de marcher (Sansone, 1999). Les jeunes Brésiliens noirs préfèrent le reggae (samba-reggae), le hip-hop (*funqui*) et la musique funk à la musique *samba* traditionnelle de la génération de leurs parents. En outre, ils se sont mis à utiliser les symboles et les objets de la religion *candomblé* comme affirmation explicite de leur identité. D'autres ont manifesté un regain d'intérêt pour la théologie de la libération professée par l'Église catholique (Burdick, 1999). D'autres encore se sont mis à pratiquer le bouddhisme. Mais même si l'identité noire est devenue plus visible, elle reste attachée aux aspects « informels » de la vie. Si l'analyse de Sansone est correcte, les espaces culturels noirs demeurent noirs « en eux-mêmes », mais pas « pour eux-mêmes » (Sansone, 1997). Il est toutefois important de noter que le travail de Sansone se limite à la province de Bahia, et que la cohérence de l'identité noire dans d'autres régions du Brésil demeure une question importante à laquelle manquent encore beaucoup de réponses.

L'importance des processus de catégorisation dans le contexte brésilien peut être mesurée au fait que la signification attachée à la négritude (ou « *blackness* ») varie selon que l'on considère les dimensions socio-économique, démographique, culturelle, historique et politique de la question. Pour notre propos, il est particulièrement important de noter que les catégories utilisées pour définir la négritude brésilienne varient aussi sur plusieurs dimensions.

La définition externe de la négritude comme démocratie raciale (i.e. sa signification telle que définie par les non-noirs) est contestée, mais largement partagée, et elle met l'accent sur les diverses contributions faites par les populations noires d'origine africaine à la culture brésilienne dans son ensemble. Cette définition a le soutien des communautés nationales et internationales, comme l'indique la création de la Journée nationale de la conscience noire (avec la reconnaissance des Nations Unies) qui célèbre les contributions faites par les noirs brésiliens à leur société.

Cette définition externe est fréquemment différente des définitions internes utilisées par les noirs brésiliens pour représenter qui ils sont, comme l'illustre le fait que le mouvement noir ne définit pas la négritude de façon cohérente. Aussi, les jeunes

afro-brésiliens semblent prendre la culture noire américaine pour modèle alors que, vue à plus long terme, la culture noir brésilienne semble plutôt s'inspirer de l'Afrique. De nouvelles études détaillées des aspects internes et externes de l'identité de la population afro-brésilienne doivent être réalisées avant que l'interaction entre ces deux niveaux puisse être comprise avec plus de précision.

Conclusion

Il n'est pas facile de comparer la discrimination à laquelle ont à se confronter les citoyens palestiniens d'Israël, les Catholiques de l'Irlande du Nord, les Québécois francophones du Canada, et les « *Negros* » du Brésil. Cependant, il est clair que dans aucun cas, une conception bipolaire opposant « nous » et « eux » n'est appropriée pour décrire ces conflits.

La création d'une Journée nationale de conscience noire au Brésil, la quasi-victoire du deuxième référendum pour l'indépendance au Québec, et l'adoption du *Good Friday Agreement* en Irlande du Nord sont des événements qui peuvent être interprétés comme des preuves de succès relatif des stratégies de reconnaissance de populations stigmatisées. Que de nouvelles formes d'identités palestinienne-israéliennes soient devenues un objet d'étude signale aussi un certain mouvement vers une reconnaissance de ce groupe, et ce malgré la faillite des négociations israélo-palestiniennes symbolisée par l'émergence de la deuxième intifada.

Pour les citoyens palestiniens d'Israël et les Catholiques d'Irlande du Nord, le processus de reconnaissance peut être décrit comme un mouvement pour la transformation des stéréotypes et un rejet de la représentation insistant sur leur diversité interne. La simple désignation de citoyens palestiniens d'Israël en tant qu'« arabes » ou « arabes israéliens » suggérerait qu'ils étaient soit intrinsèquement à l'extérieur de la société et non-inclus dans l'État ; soit participants de plein droit à la démocratie israélienne. Ces présupposés étaient démentis de façon patente par le vécu quotidien de la majorité des citoyens palestiniens d'Israël. De même, désigner les Catholiques irlandais comme des « républicains » n'était pas adéquat alors que nombre d'entre-eux n'étaient pas favorables à la réunification de l'Irlande. Certains étaient aussi très déterminés à préserver les éléments religieux de leur identité, tout en éprouvant de la sympathie à l'égard des mouvements politiques non-partisans ou encore en revendiquant choisissant des identifications régionales ou plus englobantes comme Anglo-Saxons, Celtes, ou Européens.

Dans le cas du Brésil, la multitude de termes utilisés par les noirs et par les non-noirs pour désigner les Afro-Brésiliens révèle bien à quel point leur identité collective demeure un enjeu social, et combien les frontières entre groupes demeurent plus fluides que ce n'est le cas en Israël et en Irlande. Pour ces Afro-brésiliens, tout comme pour les francophones québécois, le travail d'affirmation de leur identité collective n'est pas autant entravé par une violence interethnique forte et par le contrôle constant exercé sur les frontières du groupe (Lamont et Bail 2005). Cependant, une analyse empirique plus détaillée des dynamiques entre les dimensions

internes et externes de l'identité dans les quatre cas qui nous concernent devra être produite avant que nous puissions pousser plus loin leur comparaison.

Nous espérons que cette discussion préalable contribuera à une compréhension approfondie de l'importance des catégories dans le processus de reconnaissance sociale. Nous sommes convaincus que la politique de la reconnaissance ne doit pas seulement s'analyser en détaillant *qui* mérite reconnaissance, mais aussi *comment* cette reconnaissance a été (ou sera) obtenue.

Les catégories que les groupes sociaux et les universitaires créent devraient être davantage prises en considération dans les discussions normatives des conditions de l'égalité. Ici, une perspective comparative peut être d'une grande utilité, car la comparaison peut révéler divers modèles culturels et stratégies pour obtenir la reconnaissance, dont certains auraient échappé aux philosophes. Elle peut aussi mettre en évidence divers modes d'interaction entre définitions externes et internes des identités collectives, et comment ces dernières se transforment à travers cette dynamique. Ce nouveau prisme de questionnement peut ouvrir un ensemble inédit de questions pour la philosophie politique et la sociologie empirique de l'égalité.

Traduit de l'anglais par Manuel Benguigui

Références bibliographiques

- AL-HAJ Majid (1988) The Arab Internal Refugees in Israel : The Emergence of a Minority within the Minority, *Immigrants and Minorities* 7 : 149-165.
- AL-HAJ Majid (1995) *Education, Empowerment and Control — The Case of the Arabs in Israel*, Albany : State University of New York.
- ALLEN Luther A. (1997) Thinking as a Quebec Canadian : Charles Taylor and the 1995 Referendum, *Quebec Studies*, 24 : 55-73.
- ARAB ASSOCIATION FOR HUMAN RIGHTS (HRA) (2003) The Unrecognized Villages in the Negev : Update 2003, Regional Council for the Unrecognized Villages in the Negev, Nazareth, Israel. [http://www.arabhra.org/HRA-RCUV % 20CESCR % 20Report. pdf](http://www.arabhra.org/HRA-RCUV%20CESCR%20Report.pdf)
- ARMONY Victor (2002) Des Latins du Nord ? L'Identité culturelle Québécoise dans le contexte panaméricain, *Recherches Sociographiques*, 43 (1) : 19-48.
- BELL Desmond (1987) Acts of Union : Youth Sub-Culture and Ethnic Identity amongst Protestants in Northern Ireland, *British Journal of Sociology*.
- BELLEROSE Charles et BEAUCHEMIN Jacques (2002) Communauté nationale et définition du sujet politique : analyse de deux grandes consultations populaires au Québec 1967-1995, *Québec Studies*, 28 : pp. 27-55.
- BEN-HABIB Seyla (1996) *Democracy and Difference : Changing Boundaries of the Political*. Princeton Univ. Press.
- BERNIER, Léon et BÉDARD Guy (2000) Américanité-américanisation des Québécois : quelques éclairages empiriques, *Quebec Studies*, 29 : 15-24.
- BOUCHARD Gérard (1994) Les stratégies ethniques : intégration, accommodation et militantisme, le cas des francophones de la Rivière-la-Paix, *Canadian Ethnic Studies*. 26 (2) : 124-140.
- BOUCHARD Gérard et LACOMBE Michel (1998) *Dialogue sur les pays neufs*, Les Éditions du Boréal, Montréal Québec.

- BOURDIEU Pierre and WACQUANT Loïc (1999) On the Cunning of Imperialist Reason, *Theory, Culture, and Society*, 16 : pp. 41-58.
- BOWERSOCK G. W (1988) Palestine : Ancient History and Modern Politics, *Blaming the Victims*, E. Said and C. Hitchens eds. London : Verso, pp. 181-191.
- BREEN, Richard (2000) Class Inequality and Social Mobility in Northern Ireland, 1973-1996, *American Sociological Review*.
- BRUBAKER Rogers and COOPER Fred (2000) Beyond Identity, *Theory and Society* 29 : 1-47.
- BRUBAKER Rogers and COOPER Fred (1996) Who wants a United Ireland ? Constitutional Preferences among Catholics and Protestants, in *Social Attitudes in Northern Ireland : the Fifth Report*.
- BUCKLEY Anthony D. and KENNEY Mary Catherine (1995) *Negotiating Identity : Rhetoric, Metaphor, and Social Drama in Northern Ireland*, Smithsonian Institution Press : Washington.
- BURDICK John (1999) What is the Color of the Holy Spirit ? Pentecostalism and Black Identity in Brazil, *Latin American Research Review* 34 (2) : 109-131.
- BURGESS Thomas Paul (2002) *Community Relations, Community Identity and Social Policy in Northern Ireland*. Edwin Mellen Press : Lewiston, NY.
- BURTON Frank (1979) Ideological Social Relations in Northern Ireland, *British Journal of Sociology*.
- CARVALHO José Jorge de (2000) The Multiplicity of Black Identities in Brazilian Popular Music, in *Black Brazil : Culture, Identity, and Social Mobilization*, Larry Crook and Randal Johnson eds. UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, 261-295.
- CASTONGUAY Charles (2002) « Assimilation linguistique et remplacement des générations francophones et anglophones au Québec et au Canada », *Recherches sociographiques*. 43 : 149-182.
- CORMACK R.J. and Osborne R.D., (1994) The Evolution of a Catholic Middle Class in *New Perspectives on the Northern Ireland Conflict*, Adrian Guelke ed. Ashgate : Vermont.
- COVIN David (1996) The Role of Culture in Brazil's Unified Black Movement, Bahia 1992, *Journal of Black Studies*, vol. 27 (1), 39-55.
- COVIN David (1990) Afrocentricity in O Movimento Negro Unificado, *Journal of Black Studies* vol. 21 (2), 126-144.
- CRONIN Mike (1999) *Sport and Nationalism in Ireland : Gaelic games, soccer and Irish identity since 1884*, Four Courts Press : Dublin.
- CUCCIOLETTA Donald and DESBIENS Albert (2000) L'Américanité, the Dual Nature of Québécois Identity, *Quebec Studies*, 29 : 3-14.
- DAHL Robert A (1967) *Pluralist Democracy in the United States*, Rand McNally : Chicago.
- DAVIS Thomas C (2003) The Irish and Their Nation : A Survey of Recent Attitudes, *The Global Review of Ethnopolitics*. 2 (2) : 17-36.
- DEANE Seamus (1994) The Production of Cultural Space in Irish Writing, *Boundary 2*. 21 (3) : 117-144.
- DORAIS L.J. et PILON-LÉ L. (1987) Les communautés cambodgienne et laotienne de Québec, *Research document n° 5*, Quebec City : Anthropology Department, Laval University.
- DZIDZIENYO Anani (2000) Africa-Brazil : Ex Africa Semper Aliquid Novi in *Black Brazil : Culture, Identity, and Social Mobilization*, Larry Crook and Randal Johnson eds., UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, 105-142.
- ELBEDOUR Salman, BASTIEN David T. and CENTER Bruce A. (1997) Identity Formation in the Shadow of Conflict : Projective Drawings by Palestinian and Israeli Arab Children from the West Bank and Gaza, *Journal of Peace Research* 34 (2) : 217-231.
- ELMER Greg and ABRAMSON Bram (1997) Excavating Ethnicity in *Québécois, Québec Studies*, 23 : pp. 13-28.

- FONTAINE Pierre-Michel (1985) Blacks and the Search for Power in Brazil, in *Race, Class, and Power in Brazil*, Pierre-Michel Fontaine, éd., Center for Afro-American Studies, University of California, Los Angeles, pp. 56-72.
- FORTIN Anne (2001) Penser à partir de Dumont la religion catholique dans la société québécoise, *Recherches Sociographiques*, 42 : 239-252.
- FOURNIER Marcel (2001) Quebec Sociology and Quebec Society : The Construction of a Collective Identity, *Canadian Journal of Sociology*, 26 (3) : 333-347.
- FRASER Nancy (2003) *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Verso : London.
- FRAZER Grace and MORGAN Valerie (1999) *In the Frame : Integrated Education in Northern Ireland : Implications of Expansion* University of Ulster Press : Coleraine.
- FREYRE Gilberto (1945) *Brazil : An Interpretation*, New York, Knopf.
- GAGNON Nicole (2000) Comment peut-on être Québécois ? *Recherches sociographiques*, 12 (3) : 515-566.
- GHANEM As'ad. (2001) *The Palestinian-Arab Minority in Israel, 1948-2000*, State University of New York Press : Albany.
- GITLIN Todd (1995) *The Twilight of Common Dreams : why America is wracked by culture wars*, Henry Holt : New York.
- GRENIER Line (1997) Je me souviens'... en chansons : articulations de la citoyenneté culturelle et de l'identitaire dans le champ musical populaire au Québec, *Sociologie et sociétés*, 29 (2) : 31-47.
- GUDYKUNST William B., TING-TOOMEY Stella and CHUA Elizabeth (1988) *Culture and Interpersonal Communication*, Sage Publications : Newbury Park, California.
- GUILBERT Lucille (1993) La tradition des contes et la culture québécoise, in *La Construction d'une culture : Le Québec et l'Amérique française*, Gérard Bouchard ed., pp. 145-160.
- GUIMARÃES Antonion Sérgio Alfredo (1993) Operários e mobilidade social na Bahia : análise de uma trajetória individual, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22 (8) : 81-97.
- GUIMARÃES Antonio Sérgio Alfredo (2001) The Misadventures of Nonracialism in Brazil, in *Beyond Racism : Race and Inequality in Brazil, South Africa, and the United States*, eds. : Charles V. Hamilton, Lynn Huntley, Neville Alexander, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães and Wilmot James. Lynne Rienner Publishers : London, pp. 157-185.
- HANCHARD Michael (2003) Acts of Misrecognition : Transnational Black Politics, Anti-imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, *Theory, Culture & Society*, 20 (4) : 5-29.
- HANDLER Richard (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, The University of Wisconsin Press : Madison, Wisconsin, USA.
- HARRIS Marvin (1970) Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity, *Southwestern Journal of Anthropology*, 26 : 1-14.
- HARRIS Marvin, CONSORTE Josildeth Gomes, LANG Joseph and BYRNE Bryan, (1993) Who are the Whites ? Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil, *Social Forces*, 72 (2) : 451-462.
- HASENBALG Carlos (1979) *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, Brazil : Graal.
- HEALEY Mark Alan (2003) Powers of Misrecognition : Bourdieu and Wacquant on Race in Brazil, *Neplanta : Views from the South*, 4 (2) : pp. 391-401.
- HEENAN Deirdre (2004) Culture in Northern Ireland in *Social Attitudes in Northern Ireland : The Ninth Report*, Katrina Lloyd, Paula Devine, Ann Marie Gray and Deirdre Heenan eds. Pluto Press : London : 81-91.
- HERZOG Hanna (1995) Penetrating the System : the Politics of Collective Identities in *The Elections in Israel -1992*, A. Arian and M. Shamir eds., Albany : State University of New York, pp. 81-102.

- HERZOG Hanna (1999) A Space of Their Own : Social-Civil Discourses among Palestinian Israeli women in Peace Organizations, *Social Politics : International Studies of Gender, State and Society* 6 : 344-369.
- HERTZ-LAZAROWITZ (2003) Arab and Jewish Youth in Israel : Voicing National Injustice on Campus, *Journal of Social Issues*, 59 (1) : 51-66.
- HOBSON Barbara (2003) *Recognition Struggles and Social Movements : contested identities, agency, and power*, Cambridge University Press : Cambridge, England.
- HOFMAN J. (1974) National Images of Arab Youth in Israel and the West Bank, *Megamot*, 20 (3) : pp. 316-324.
- HOWE Leo (1998) Scrounger, Worker, Beggarman, Cheat : The Dynamics of Unemployment and the Politics of Resistance in Belfast, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3) : 531-550.
- HUTCHINSON John (1987) Cultural Nationalism, Elite Mobility and Nation-Building : Communitarian Politics in Modern Ireland, *The British Journal of Sociology*.
- HOUT Michael (1986) Opportunity and the Minority Middle Class : A Comparison of Blacks in the United States and Catholics in Northern Ireland, *American Sociological Review*, 51 (2) : 214-223.
- JARMAN Neil (2003) From Outrage to Apathy ? The Disputes over Parades, 1995-2003, *The Global Review of Ethnopolitics*, 3 (1) 92-105.
- JENKINS Richard (1996) *Social Identity*. New York : Routledge.
- JOHNSON Ollie A. (1998), Racial Representation and Brazilian Politics : Black Members of the National Congress, 1983-1999, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 40 (4) : 97-118.
- JONES Christopher M. (2001) Quebec Song : Strategies in the Cultural Marketplace, *Quebec Studies*, 31 : pp. 50-60.
- JOY Richard J. (1992) *Canada's Official Languages : The Process of Bilingualism*, Toronto : University of Toronto Press.
- JUTEAU Danielle (2002) The Citizen Makes an Entrée : Redefining the National Community in Quebec, *Citizenship Studies*, 6 (4) : 441-457.
- JUTEAU Danielle (1992) The Sociology of Ethno-National Relations in Quebec, in *Deconstructing a Nation : Immigration, Multiculturalism and Racism in '90s Canada*, Vic Satzewich, ed. Fernwood Publishing, Halifax, Nova Scotia.
- JUTEAU Danielle (1994) Multiples francophonies minoritaires : multiples citoyennetés, *Sociologie et sociétés*, 26 (1) : 33-45.
- JUTEAU Danielle, McANDREW Marie and PIETRANTONIO Linda, (1998), Multiculturalism à la Canadian and Intégration à la Québécoise : transcending their limits in *Blurred Boundaries : Migration, Ethnicity, Citizenship*, Rainer Bauböck and John Rundell eds., Ashgate : Brookfield USA.
- KANAANEH Rhoda Ann (2003) Embattled Identities : Palestinian Soldiers in the Israeli Military, *Journal of Palestine Studies*, 3 : pp. 5-20.
- KELLEY Robin D. G. (1997) *Yo' Mama's Disfunktional ! Fighting the Culture Wars in Urban America*, Beacon Press : Boston.
- KIMMERLING Baruch (1992) Sociology, Ideology, and Nation-Building : The Palestinians and Their Meaning in Israeli Sociology, *American Sociological Review*, vol. 57 (4), 446-460.
- LAMBKIN B.K. (1996) *Opposite Religions Still ? Interpreting Northern Ireland After the Conflict*, Ashgate : Brookfield, VT.
- LAMONT Michèle (1989) « The Power-Culture Link in a Comparative Perspective. » *Comparative Social Research*, 11 : 131-150.
- LAMONT Michèle and MOLNÁR Virág (2002) Social categorization and group identification : how African-Americans ashape their collective identity through consumption, in *Innovation by Demand : An Interdisciplinary approach to the study of demand and its role in innovation*,

- Andrew McMeekin, Ken Green, Mark Tomlinson and Vivien Walsh eds. Manchester, UK : Manchester University Press, pp. 88-111.
- LATOUR Bruno (1987) *Science in Action : How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge : Harvard University Press.
- LEWIN-EPSTEIN Noah, and Semyonov Moshe (1993) *The Arab Minority in Israel's Economy — Patterns of Ethnic Inequality*, Boulder : Westview Press.
- LEWIS John L. (1992) *Ring of Liberation : Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira*, Chicago, University of Chicago Press.
- LUSTICK Ian S. ed. (1994) *Arab-Israeli Relations : Historical Background and Origins of the Conflict, Volume One* Garland Publishing Inc. New York.
- MACALLISTER Ian and O'Connell Declan (1984) *The Political Sociology of Party Support in Ireland : A Reassessment, Comparative Politics*.
- MARX E. (1967) *The Bedouin of the Negev*, Praeger : New York.
- MCCANN (1995) Music and Politics in Ireland : The Specificity of the Folk Revival in Belfast, *British Journal of Ethnomusicology*, 4 (Special Issue) : 51-75.
- MCADAM Doug, TARROW Sidney and TILLY Charles (2001) *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press.
- MCNAMEE Peter and LOVETT Tom, (1987) *Working Class Community in Northern Ireland*, Ulster People's College : Belfast.
- MELUCCI A. (1996) *Challenging Codes : collective action in the information age*, Cambridge University Press : Cambridge, England.
- MIAMI and DAKAR (1987) Pan-Africanism, Negritude and the African Experience in Brazil, in *Africans in Brazil : A Pan-African Perspective*, Abdias Do Nascimento and Elisa Larkin Nascimento eds. Africa World Press, Inc. Trenton, NJ. pp. 81-118.
- MITCHELL Claire (2004) Is Northern Ireland Abnormal ? An Extension of the Sociological Debate on Religion in Modern Britain, *Sociology*, 38 (2) : 237-254.
- MOISE Léna Céline et BOURHIS Richard Y. (1994) Langage et Ethnicité : Communication Interculturelle à Montréal, 1977-1991, *Études Ethniques Au Canada*, 26 : pp. 86-107.
- MORRIS Raymond (1994) Les francophones hors Québec, bons à penser ?, *Sociologie et sociétés*, 26 (1) : 99-115.
- NAKHLEH Khalil (1977) Anthropological and Sociological Studies on the Arabs in Israel : A Critique, *Journal of Palestine Studies*, vol. 6 (4). 41-70.
- NASCIMENTO Abdias do and NASCIMENTO Elisa Larkin (2001) Dance of Deception : A Reading of Race Relations in Brazil, in *Beyond Racism : Race and Inequality in Brazil, South Africa, and the United States*, eds. : Charles V. Hamilton, Lynn Huntley, Neville Alexander, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães and Wilmot James, Lynne Rienner Publishers : London, pp. 105-156.
- NEATHERY-CASTRO Jody and ROUSSEAU Mark O. (2002) Québec, Francophonie, and Globalization, *Quebec Studies*, 32 : 15-35.
- NIC CRAITH Máiréad (2002) *Plural Identities, Singular Narratives : The Case of Northern Ireland*, Berghahn Books : New York.
- NIC CRAITH Máiréad (2003) *Culture and Identity in Northern Ireland*, Palgrave MacMillan : New York.
- NIENS Ulrike and CAIRNS Ed (2002) Identity Management Strategies in Northern Ireland, *The Journal of Social Psychology*, 142 (3) : 371-380.
- OLIVEIRA Ney dos Santos (1996) Favelas and Ghettos : Race and Class in Rio de Janeiro and New York City, *Latin American Perspectives*, 23 (4) : 71-89.
- O'REILLY Camille C. (1999) *The Irish Language in Northern Ireland*, Macmillan Press : London.
- PERES Y. and Yuval-Davis N. (1969) Some Observations on the National Identity of the Israeli Arab, *Human Relations*, vol. 22 (3), pp. 219-233.

- POTVIN Maryse (1997) Les jeunes de la deuxième génération haïtienne au Québec : entre la communauté 'réelle' et la communauté 'représentée', *Sociologie et sociétés*, 24 (2) : 77-101.
- PRANDI Reginaldo (2000) African Gods in Contemporary Brazil : A Sociological Introduction to Candomblé Today, *International Sociology*, 15 (4) : 641-663.
- QANA'ZE' G. (1985) National Identity in Our Local Literature, *Al-Mawakib*, 2 (3-4) 6-21 (en arabe).
- RABINOWITZ Dan (1997) In and Out Territory, in *Grasping Land : Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, State University of New York Press : Albany. 177-201.
- RIBEIRO Luiz, DE QUEIROZ Cesar and TELLES Edward E. (2000) Rio de Janeiro : Emerging Dualization in a Historically Unequal City, in *Globalizing Cities : A New Spatial Order ?* Peter Marcuse and Ronald van Kempen eds, pp. 78-94.
- RISÉRIO Antônio (2000), Carnival : The Colors of Change, in *Black Brazil : Culture, Identity, and Social Mobilization*, Larry Crook and Randal Johnson eds., UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles, pp. 249-259.
- ROSENFELD Henry (1994) The Class Situation of the Arab National Minority in Israel, in *Palestinians Under Israeli Rule, Volume Nine*, Ian S. Lustick ed. Garland Publishing : New York, pp. 206-240.
- ROUHANA Nadim, and SULTANY Nimer (2003) Redrawing the Boundaries of Citizenship : Israel's New Hegemony, *Journal of Palestine Studies*, 33 (1) : 5-22.
- ROUHANA Nadim (1989) The Political Transformation of the Palestinians in Israel : From Acquiescence to Challenge, *Journal of Palestine Studies*, vol. 18 (3), pp. 38-59.
- ROUHANA Nadim (1997) *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State*, Yale University Press : New Haven.
- SANSONE Livio (1997) The New Politics of Black Culture in Bahia, Brazil, in *The Politics of Ethnic Consciousness*, Cora Govers and Hans Vermeulen eds., St. Martin's Press, New York, pp. 277-309.
- SANSONE Livio (1999) From Africa to Afro : Use and Abuse of Africa in Brazil, South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) : Amsterdam/Dakar, Vinlin Press : Selangor Malaysia.
- SHERIF Muzafer (1961) O. J. Harvey, B. Jack White, William R. Hood, Carolyn W. Sherif. *Intergroup Conflict and Cooperation : The Robbers Cave Experiment*. University Book Exchange, Norman, Oklahoma.
- SHIRLOW Peter (2003) 'Who Fears to Speak' : Fear, Mobility, and Ethno-sectarianism in the Two 'Ardoynes', *The Global Review of Ethnopolitics*, 3 (1) : 76-91.
- SIDANIUS Jim and PRATTO Felicia (2001) *Social Dominance : An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*, Cambridge University Press.
- SILVA Nelson do Valle (1978) *White-Nonwhite Income Differentials : Brazil, 1960* Ph. D. Dissertation, The University of Michigan.
- SKIDMORE Thomas E. (1993) Bi-Racial U.S.A. vs. Multi-Racial Brazil : Is the Contrast Still Valid ? *Journal of Latin American Studies*, 25 (2) : 373-386.
- SMELSER Neil J. (1962) *Theory of Collective Behavior*, The Free Press : New York.
- SMITH, David J. and Gerald Chambers. 1991. *Inequality in Northern Ireland*. Clarendon Press : Oxford.
- SMITH Heather J. and LEACH Colin W. (2004) Group membership and everyday comparison experiences, *European Journal of Social Psychology*, 34 : 297-308.
- SMOOHA Sammy (1976) Ethnic Stratification and Allegiance in Israel : Where Do Oriental Jews Belong ?, *Il Politico*, vol. 41 (4), pp. 635-651.
- SMOOHA Sammy and CIBULSKI Ora (1978) *Social research on Arabs in Israel 1948-1976 : Trends and an Annotated Bibliography*, Turtledove Publishing : Ramat-Gan.

- SMOOHA Sammy (1984) *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel*. Institute of Middle Eastern Studies, The Jewish-Arab Center at the University of Haifa.
- SOREK Tamir (2003) Arab football in Israel as an 'integrative enclave', *Ethnic and Racial Studies*, 26 (3) : 422-450.
- STEELE Claude and CROCKER Jennifer (1998) Social Stigma, *Handbook of Social Psychology*, edited by Daniel T. Gilbert, Susan. T. Fiske, & Gardener Lindzey, Boston : McGraw-Hill, pp. 504-553.
- STENDEL Ori (1996) *The Arabs in Israel*, Sussex Academic Press : Brighton.
- SULEIMAN Ramzi and BEIT-HALLAHMI Benjamin (1997) National and Civic Identities of Palestinians in Israel, *The Journal of Social Psychology*, 137 (2) : 219-228.
- TAJFEL Henri (1982) *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press : Cambridge, England.
- TAYLOR Charles (1994) *Reconciling the Solitudes : Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Guy Laforest ed. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- TELLES Edward E (2004) *Race in Another America : The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton University Press : Princeton, New Jersey.
- TELLES Edward E. (2003) U.S. Foundations and Racial Reasoning in Brazil, *Theory, Culture, & Society*, 20 (4) : 31-47.
- TILLY Charles (2004) Social Boundary Mechanisms, *Philosophy of the Social Sciences*, 34 (2) : 211-236.
- TURNER John C. and GILES Howard (1981) *Intergroup Behavior*, Basil Blackwell : Oxford.
- TODD Jennifer (2004) Social Transformation, Collective Categories and Identity Change, *ISSC scussion Paper Series*, Institute for the Study of Social Change, University College, Dublin, Ireland.
- TURNER J. Michael (1985) Brown into Black : Changing Racial Attitudes of Afro-Brazilian University Students, in *Race, Class and Power in Brazil*, Pierre-Michel Fontaine, ed., Center for Afro-American Studies, University of California, Los Angeles, pp. 73-94.
- U.S. NATIONAL ACADEMY OF SCIENCE (2004) *Measuring Racial Discrimination*, Washington, D.C. : National Research Council, National Academy Press.
- VIEIRA Rosangela Maria (1995) Black Resistance in Brazil : A Matter of Necessity in *Racism and Anti-Racism in World Perspective*, Bowser, Benjamin ed., pp.227-240.
- WALTER Bronwen (1986) Ethnicity and Irish Residential Distribution, *Transactions of the Institute of British Geographers*.
- WATSON Iarfhlaith (1996) The Irish Language and Television : National Identity, Preservation, Restoration and Minority Rights, *The British Journal of Sociology*, 47 (2) : 255-274.
- WIMMER Andreas (2005) *Elementary forms of ethnic boundary making : A processual and interactionist approach*, Working Paper, Department of Sociology, UCLA.
- WINANT Howard (2002) The Modern World Racial System in Transition, in *Rethinking Anti-Racisms : From Theory To Practice*, Floya Anthia and Cathie Lloyd Eds, New York, Routledge, pp. 100-110.
- WINDANCE-TWINE France (1998) *Racism in a Racial Democracy : The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press : New Jersey.
- YIFTACHEL Oren (1998) Jews and Druze in Israel : state control and ethnic resistance, *Ethnic and Racial Studies*, 21 (3), pp.476-506.
- ZOLBERG Aristide and Litt Woon LONG (1999) Why Islam Is Like Spanish : Cultural Incorporation in Europe and the United States, *Politics & Society*, 27, pp. 5-38.
- ZUREIK Elia (1979) *The Palestinians in Israel : A Study in Internal Colonialism*, London : Routledge and Kegan Paul.

Sur les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective

Michèle LAMONT et Christopher A. BAIL

Faisant appel aux études récentes portant sur la reconnaissance et l'identité sociale, nous analysons les changements dans la catégorisation de l'identité collective des groupes stigmatisés en Israël, en Irlande du Nord, au Québec et au Brésil. Alors que la littérature sur la reconnaissance tend à présumer une opposition nette entre « nous » et « eux », l'analyse de la littérature empirique démontre la complexification et la multiplication des catégories d'identité. Dans les quatre cas nous avons observé le processus de reconnaissance, en explorant les transformations de la signification des frontières internes et externes de l'identité collective pour ses membres ainsi que pour ceux qui lui sont extérieurs. Nous soutenons que la nature conditionnelle de la reconnaissance devrait conduire les chercheurs à considérer non seulement les composantes normatives du conflit ethnique mais aussi, en leur accordant une importance particulière, le langage et la catégorisation qui fondent ce type de débat.

On the Boundaries of Recognition. Internal and External Categories of Collective Identity

Michèle LAMONT and Christopher A. BAIL

Drawing upon recent advances in the study of recognition and social identity, we trace changes in the categorization of collective identity among stigmatized groups in Israel, Northern Ireland, Québec, and Brazil. While the recognition literature commonly assumes an opposition between « Us » and « Them », a review of these empirical cases illustrates the full complexity of identity categories in each of the four cases. We focus on the *process* of recognition in each case while highlighting the significance of internal and external boundaries of collective identity. We argue that the contingent nature of recognition should lead scholars to consider not only the normative components of ethnic conflict, but more importantly the language and categories which form the basis for such debates.

En las fronteras del reconocimiento. Las categorías internas y externas de la identidad colectiva

Michèle LAMONT y Christopher A. BAIL

Fundándonos en estudios recientes sobre el reconocimiento y la identidad social analizamos los cambios de categorización de la identidad colectiva de grupos estigmatizados en Israel, en Irlanda del Norte, en el Québec canadiense y en Brasil. Cuando la literatura sobre reconocimiento presume una oposición neta entre « nosotros » y « ellos » el análisis de los estudios empíricos demuestra la complicación y la multiplicación de las categorías de identidad. En los cuatro casos que hemos observado el proceso de reconocimiento, explorando las transformaciones la significación de las fronteras internas y externas de la identidad colectiva para sus miembros como para los que son exteriores a ella. Consideramos que la naturaleza condicional del reconocimiento debe llevar a los investigadores a analizar no solo a los componentes normativos del conflicto étnico sino también, dándoles una importancia particular, el lenguaje y la categorización que fundan este tipo de debate.