

РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ

Кризис современной идентичности и доминирующие стратегии идентификации в границах этноса, нации, массы*

А. В. КОСТИНА

(МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ)**

Crisis of Modern Identity and Dominating Strategies of Identification within Ethnos, Nation, Mass

A. V. KOSTINA

(MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES)

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА: ГРАЖДАНСТВО КАК ОСНОВА ИДЕНТИФИКАЦИИ

Совершенно иные принципы осуществления процессов идентификации характерны для национальной культуры. Национальная культура, точно так же как и нация, — достаточно сложный социальный феномен, именно этим объясняется многообразие подходов к их трактовке. Однако в контексте выделенной проблемы можно обозначить два из них, где нация рассматривается либо как социально-политическое (гражданское) сообщество (Геллнер, 1983; Андерсон, 1991), а национальная культура

соответственно в большей степени соотносится с политической и экономической сферами ее развития (где однородность нации обеспечивается государством через предоставление гражданства представителям различных этнических сообществ и через создание общей «гражданской религии» — мифов, воспоминаний, символов, передаваемых стандартным языком через образовательные учреждения (Smith, 1986: 149–150)), либо как социально-этническая общность, тесно связанная с этническими корнями, уходящими в глубь доиндустриальных отношений (Ibid.), а национальная культура выступает как соотносимая с ее духовной

* Окончание. Начало в №4 за 2009 г.

Статья подготовлена при поддержке РФФИ в рамках проекта «Формирование национально-культурной идентичности в современной России» (проект № 09-06-00372-а).

** Костина Анна Владимировна — доктор философских наук, доктор культурологии, заведующая кафедрой философии, культурологии и политологии Московского гуманитарного университета. Тел.: (495) 374-61-81. Эл. адрес: anna_kostina@inbox.ru

сферой — традициями, языком, религией, мифологией, историей, ментальностью, — формирующейся в длительном процессе ее генезиса (Март, 1993). Если первый тип национальной культуры является типично западной моделью, то второй более характерен для Востока, где этнические связи по-прежнему выступают как мощное средство консолидации (Smith, 1986: 149–150). И все-таки, когда речь идет о нации, имеется в виду именно гражданское сообщество, которое принципиальным образом отличается от этнической общности.

Идентичность в границах нации задается не общим происхождением, не принадлежностью к определенному месту развития, не тождеством интересов людей — и прежде всего интересов добрососедского развития и обороны от врагов. Идея нации неотделима от идеи свободы, символ которой представляет суверенное государство. Эта суверенность нации связана с тем, что ее концепция появилась в период разрушения просвещением и революцией религиозной и социально-политической иерархичности династической империи. То есть нация предстает не только как формальная инстанция суверенности, но как содержательная инстанция идентификации (Малахов, 2001: 96).

Этимологи отметили, что уже к началу XVII в. понятие «нация» обозначало жителей страны независимо от этнонациональной принадлежности и выступало как синоним менее специфичных социальных категорий, таких как «народ» или «граждане» (Коннор, 2000: 61). Кроме того, нация основана не только на гражданстве, но и на общности законов и правовых институтов, объединяющих ее членов общим кодексом, едиными правами и обязанностями, без поправок на этническое происхождение или религиозные предпочтения. Иными словами, национальная идентичность складывалась изначально как основанная на политических принципах. Французская Декларация прав человека и гражданина провозгласила, что «источник всего суверенитета находится в основном в нации; никакая группа или ин-

дивид не может осуществлять власть, если она не исходит определенно оттуда» (цит. по: Коннор, 2000: 61–62). Определив народ как источник политической власти, эта доктрина сделала народ и государство практически синонимами.

Конечно, национальная идентификация, формирующаяся посредством приобщения к единому анклаву информации, значительно «абстрактнее» той, что создается в рамках этноса. Здесь личностная коммуникация заменяется на опосредованную, а реальная общность — кровная, территориальная, религиозная, психологическая — на воображаемую. В своем определении нации как «воображаемого политического сообщества» Б. Андерсон исходит из того, что «члены даже самой маленькой нации никогда не будут знать большинства своих собратьев-по-нации, встречаться с ними или даже слышать о них, в то время как в умах каждого из них живет образ их общности» (Андерсон, 2001: 31). Фактически Б. Андерсон развивает подход Ренана, отмечающего, что идентичность этих сообществ создается не только на способности создавать и помнить общую историю, выступающую в качестве окрашенного сакральностью прецедента, но и на способности забывать то, что разъединяет, — прежде всего то время, когда отдельные группы еще не были единой нацией (Renan, 1882: 271). Автор также принимает позицию Э. Геллнера относительно того, что национализм не есть пробуждение наций к самосознанию: он изобретает нации там, где их не существует (Андерсон, 2001: 31).

Именно эта способность нации выступать в качестве «воображаемого сообщества» позволяет исследователям высказывать суждение о том, что существование нации в качестве высшей инстанции суверенитета и предельного основания легитимности достаточно проблематично. Единственное, что может сделать власть в этой ситуации, — создать подобный субъект идентификации, построив нацию как этнически (или «этнокультурно») гомогенное сообщество (Малахов, 2001: 98). Действительно, нация в ка-

честве культурно-исторического образования — это конструкт гораздо более естественный, чем нация как абстрактный политико-правовой институт. Именно подобная «двойная» идентичность и придает нации ту прочность, которая позволяет выступать ей более устойчивым образованием, чем те, что создаются в рамках этнической культуры.

Однако национальная культура в условиях глобализации существенно трансформировалась, вызвав появление и распространение новых транснациональных культурных практик. Тенденции культурной унификации и гомогенизации, весьма отчетливо проявляющиеся в современном мире, позволяют предположить, что формирующаяся в настоящее время наднациональная, глобальная культура в своем основании имеет еще большую, чем это возможно в рамках национальной культуры, степень общности и открывает еще большие возможности для диалога культур. Рассматривая особенности этой глобальной культуры, английский социолог Э. Смит выделяет такие черты этой «космополитической» или «гибридной» культуры, как универсальность, техничность и вневременность (Smith, 1995: 20–24). Автор доказывает, что формирующаяся культура обладает гораздо большей универсальностью, чем самые великие империи и цивилизации, за границами которых всегда оставались те культуры и народы, что принципиально от них отличались. Эта планетарная культура уже сейчас обладает такой чертой, как отсутствие пространственной и временной специфики, отсутствие «исторического фона, ритма развития, ощущения времени и последовательности» (Smith, 1995: 21). Наконец, сегодняшняя глобальная культура выступает как первая сугубо техническая цивилизация, опирающаяся на глобальные системы массовых коммуникаций, где единый стандартизированный формат взаимозависимых сетей обуславливает социальную стандартизацию. Эта культура распространяется классом технической интеллигенции, заменяющей предшествовавших ей «гумани-

стических и часто националистических интеллектуалов» (Smith, 1995: 21).

Однако практика показывает, что стремление нивелировать культурные различия, превратить поликультурный мир в монокультурный сопровождается весьма негативными процессами. Они заключаются в нарочитой архаизации культуры, в подчеркивании и выделении специфически-локального, противопоставляемого универсальному, в намеренной консервации элементов этнической культуры и этнического сознания, в идеализации ее наиболее традиционных и консервативных элементов, а также тех форм, в которых она существовала как замкнутое, локальное образование. Если обратиться к социокультурной практике России, то можно с уверенностью констатировать, что активизация этнической культуры и ее конфликтные отношения с национальной культурой особенно обострились в связи с распадом Советского Союза и социалистического лагеря. Эти процессы не только спровоцировали последнюю волну глобализации, но и привели к формированию того комплекса предпосылок (среди них — интенсивные процессы миграции и маргинализации и соответствующие им явления социальной, политической и культурной напряженности), который обусловил взрыв националистических настроений и живой интерес к собственным этнокультурным истокам.

В границах России, которая изначально формировалась как полиэтническое государство, эта проблема приобрела особую остроту именно в последние два десятилетия, что связано с застойным состоянием экономической сферы, с низким уровнем жизни населения, с централизацией управления и — как следствие этого — со стремлением периферийных субъектов восстановить национальное достоинство; в политико-идеологической сфере — с открытием эпохой гласности таких фрагментов советской истории, как депортация и репрессии; в культурной сфере — с активизацией деятельности по защите памятников культуры и истории, с отстаиванием прав коренных языков, с ос-

бым вниманием к национально-этническим истокам. Оценивая процесс национального возрождения как позитивный, вместе с тем необходимо отметить, что он носит явный этнический оттенок, а возрождение этнонациональных оснований сопровождается явлениями, со всей очевидностью свидетельствующими о снижении значимости национальной культуры и национального государства в современных общественных процессах.

Сегодня идет процесс активного обособления национально-этнических культур, о чем свидетельствует тот факт, что территориальная целостность и культурное единство национального государства сталкиваются с требованиями отделения и признания политического суверенитета, которые исходят от местных или региональных представителей иных культурных идентичностей. Показатель этого процесса — наличие и политический вес движений деволюционистов, регионалистов и сторонников независимости во многих развитых странах. Великобритания столкнулась с движениями в поддержку независимости в Шотландии, Северной Ирландии и Уэльсе. Аналогичные мощные движения имеются в Италии (Легга (Legga) Ломбарда), Испании (движение басков и каталонцев), Канаде (в провинции Квебек), Бельгии (между районами, населенными валлонцами и фламандцами) (Хелд, Гольдблатт, Макгрю, Перратон, 2004: 439).

При этом национальная принадлежность человека утрачивает значимость, более же существенной начинает осознаваться его принадлежность этническая. Соответственно этническое самосознание в большой степени связано с происхождением человека, осознающего свою причастность к общим для членов определенной этнической группы предкам и к общей территории проживания, наделяемой сакральными мифологическими смыслами. Национальное же самосознание определяется степенью причастности человека к тем ценностям, которые являются генеральными и смыслообразующими в рамках культуры, и степенью включенности индивида в ее семиотическую систему.

Национальное самосознание, как правило, бывает обусловлено этническим. Однако это вовсе не означает их тождества, характерного для мононациональных государств. У. Коннор отмечает, что уже к началу XVII в. понятие «нация» обозначало жителей страны независимо от этнонациональной принадлежности и выступало в качестве синонима таким категориям, как «народ» и «граждане» (Connog, 1994: 377–400). В многонациональных же государствах этническое и национальное самосознание часто не совпадают — в частности, французская национальная культура включает в себя элементы эльзасской, баскской, бретонской, каталонской, фламандской и многих других этнических культур. При этом представители одного государства могут осознавать себя «по крови» и «по культуре» как принадлежащих разным культурным мирам. В глазах же представителей иных национальных культур они — вне зависимости от принадлежности к определенной этнонациональной группе — воспринимаются как носители той культуры, которая доминирует в рамках национального государства. Именно эти — национальные маркеры — являются определяющими при совокупном обозначении всех представителей Италии — итальянцами, Америки — американцами, России — россиянами (или русскими по национальному языку). Эта тенденция приводит к существенным семантическим абберациям самого понятия «нация», применяемого по отношению, к примеру, к американскому народу, который в строгом смысле слова нацией (сопоставимой с японской, бенгальской или немецкой) не является¹.

Подобное напряженное противостояние отдельных этнокультурных сообществ отражает утрату того чувства культурного единства, которое всегда было составляющей культурной идентичности европейского менталитета. Более того, сама идея наций и национальной культуры — это идея европейская, которая распространилась в Азии, Африке и на Ближнем Востоке благодаря распространению европейского влияния на

мировую систему. Потенциальные возможности этого нового способа социальной организации отразились и на остальном мире, существенно повлияв на интенсивность и силу антиколониальных движений в XX в. Поэтому вполне естественно, что именно в рамках европейской цивилизации формируется то чувство сопричастности, общей судьбы и духовного родства, которое объединяло различные народы, обладающие этнокультурной спецификой, но подключенных посредством письменности к ценностям более высокого порядка — причем не общечеловеческим, но общеевропейским. Как писал Э. Гуссерль, «как бы ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся «у себя дома»» (Гуссерль, 1995: 302). Однако если это ощущение цивилизационного единства было присуще европейцам вплоть до конца 1980-х годов, когда 47% населения европейских стран считали себя преимущественно европейцами, а 41% против 36% полагали, что их страна выигрывает от членства в ЕЭС, то к середине 1990-х годов 45% признались в том, что в их чувстве национальной принадлежности нет вообще никакой европейской составляющей. А около 90% европейцев отметили, что идентифицируют себя в первую очередь со своей национально-этнической общиной и со своим регионом (Reif, 1993), что, безусловно, свидетельствует не только о наличии, но и о доминировании дифференцирующих устремлений.

Свидетельством уменьшения значения национальной идентичности является и разрушение политической, религиозной и культурной идентичности, когда человек теряет способность сопоставлять свой образ мира с общепринятым в рамках определенной общности. Разрушение национальной идентичности приводит к формированию новых идентичностей, основанных на иных принци-

пах самоидентификации. Так, если в 60-е годы М. Маклюэн предсказывал объединение человечества при помощи средств массовой коммуникации в «глобальную деревню», то практика показывает, что сегодня возрастает количество новых интегрирующих социальных структур, подобных «деревне фанк».

Если говорить о политико-культурной идентичности, то в послевоенный период (и до распада СССР) в развитых капиталистических странах она характеризовалась идеей «свободного Запада», в странах «второго мира» — в терминах социализма, в странах «третьего мира» — в терминах «развития». Сегодня разрушенная в эпоху холодной войны политико-культурная идентичность, как отмечает Н. Стивенсон, замещается феноменом так называемого культурного гражданства, основанного на общности потребления.

Что касается религиозной идентичности, то здесь можно выделить две тенденции. Как считает Р. Селлерс, в рамках первой рационализация и технологизация мира сопрягаются с ростом религиозности. Вторая тенденция — это явление религиозного синкретизма, стремление посещать более чем одну церковь (так, в Северной Америке это 9% американцев). Откликаясь на эти потребности, многие церковные общины используют в своих обрядах сочетание традиций индейских племен, буддистской терпимости ко всем формам жизни, католической веры в ангелов, приверженности мормонов идее общей семьи, ритуалов лютеранской церкви. Наиболее яркий пример подобного синкретизма, как считает автор, — движение приверженцев «Нового Века». Здесь принципиальным представляется тот факт, что возрождение в современную эпоху религиозного сознания, пребывающего в сумеречном состоянии с XVIII в., происходит именно в названных формах. В них проявляется стремление обратиться не к тем религиозным системам, которые формируют социокультурные общности, подобные нациям (каковой была христианская цивилизация эпохи Средневековья) и которые способны объединять людей разных этносов («от эл-

линов до иудеев»), но к различным неформальным движениям, религиозным братствам и общинам, представляющим варианты официальной религиозной доктрины, а также к языческим культам. Важно то, что эти религиозные движения функционируют по типу субкультурных образований, направленных на поддержание собственной идентичности, осуществляемой, как правило, посредством вытеснения из сознания его членом чувства общности — причем не только религиозной, но и культурной².

*ПОТРЕБЛЕНИЕ КАК ОСНОВА
ИДЕНТИФИКАЦИИ В МАССОВОМ
ОБЩЕСТВЕ*

В массовом обществе актуальной формой культуры становится массовая культура. Несмотря на вполне обоснованную критику массовой культуры как не способной к формированию индивидуально-личностного начала в человеке, необходимо отметить, что именно она становится зачастую чуть ли не единственным механизмом включения человека в социальную среду, его социализации и социокультурной адаптации, механизмом формирования у него чувства сопричастности к иным субъектам и социальным общностям. Социализация индивида под воздействием его социального окружения, основанная на выполнении социально значимых функций, способствующих накоплению индивидуального опыта и развитию его задатков и способностей, зачастую остается тем уровнем, где человек выступает исключительно как существо общественное. Конечно, ориентация человека на достижение внешних результатов и стремление выработать у себя черты и качества, не только санкционированные общественными группами, институтами и отдельными индивидами, но и ожидаемые, требуемые, часто приводит к незрелости тех качеств личности, где человек выступает как индивидуальность. При этом его экзистенциальные установки и ориентации, система личностных смыслов, самосознание остаются не развитыми, не позволяя человеку выступать в качестве самоож-

дественного существа, обладающего ярко выраженной персональной идентичностью.

Массовый человек детерминирован стратегиями потребления, а его гражданство определяется в меньшей степени формальными правами, чем товарами на глобальном рынке (Стивенсон, 2002: 7). О том, что одним из наиболее мощных факторов формирования культурной идентичности является потребление, свидетельствуют Э. Озбудун, Е. Ф. Кейман, изучающие различные аспекты влияния глобализации на современное турецкое общество. Авторы отмечают, что, несмотря на существенные различия между социальными группами, подходы к потреблению у них идентичны, и значительное увеличение числа людей, усвоивших эти универсальные модели потребления, повлекло за собой «макдональдизацию турецкого общества» (Озбудун, Кейман, Фуат, 2006: 336). О культурной идентичности подобного индивида, по мнению Н. Стивенсона, можно говорить в той степени, в которой общество делает доступным для всех своих граждан «семиотический материал культуры, позволяющий сделать социальную жизнь осмысленной, критично отнестись к доминирующим практикам и признать существование внутренних различий на основе терпимости и взаимного уважения». Как отмечает автор, культурное гражданство неизбежно ориентировано по осям «включенности (принадлежности) — исключенности (неприятя)». Исключенность из культурного гражданства сопрягается с исключенностью из полного членства в национальном сообществе и из жизни нации. Активное же участие в национальной жизни предполагает вовлечение в актуальную для системы совокупность смыслов и представлений маргинализированных социальных групп. В национальном государстве эта общность и вовлеченность осуществляются через систему образования (Э. Геллнер), в массовом обществе — через систему СМИ и культурную индустрию (Н. Стивенсон).

Появление подобного субъекта согласно Ж. Бодрийяру знаменует конец социального, ибо никакие общественно-политические

трансформации не способны вызвать у этого индивида проявлений гражданской активности. Современный обыватель — человек массы — процедуры идентификации осуществляет «интерпассивно» (С. Жижек), и тот факт, что его индивидуальная и социальная активность не «управляется» извне, а «контролируется» и «соблазняется» (Ж. Бодрийяр), подчиняясь «машинам желания» (Ж. Делез, Ф. Гваттари), отнюдь не изменяет сущности его безличностной природы. Здесь, конечно, необходимо учитывать те изменения, которые произошли в массовом обществе и его основном презентанте — массе. Масса сегодня — это совокупность обезличенных индивидов, стремящихся к полной неразличенности с социальным целым, но объединенных не участием в той или иной деятельности, а общностью потребляемой информации, имиджей и стереотипов, создающих единство картины мира и системы ценностей.

Но вне зависимости от характера массы можно отметить, что у массовизированного индивида для идентичности с обществом, государством и нацией у нет оснований — он находится вне поля свободы, а следовательно, гражданской ответственности. Отождествление себя с другими людьми человек массы осуществляет не на основе гражданства, а на основе единства эмоциональных переживаний, установления общих — потребительских — ценностей, взглядов, стратегий отношения с миром, формируемых под влиянием информационной среды и культурной индустрии. Они выполняют функцию посредника между человеком и обществом, так как массовизированный индивид эпохи сетевых коммуникаций лишен традиционных внутригрупповых связей, а социум утрачивает возможность сообщать подобной личности свою специфическую групповую культуру (Дилигенский, 1994: 92). Непосредственное общение при этом заменяется опосредованным средствами массовой коммуникации.

Подводя итоги, можно обобщить, что идентичность в границах этнической культуры определяется преимущественно стратегиями подчинения индивида социальному

целому. Незрелость и неконституированность личности как социокультурного феномена здесь отражается, в частности, в языке, носители которого могут обозначать себя именем конкретного социального статуса или выполняемой ситуативной роли (см.: Можейко, 1999: 862). При этом личность предстает в качестве разделенной, рассредоточенной, коллективной, где каждый индивид представляет не от себя лично, но от имени племени, рода, этноса, группы. В этих условиях самоидентичность проявляется крайне слабо, и, напротив, степень идентификации человека с социальным целым максимальна вплоть до неразличенности Я и Рода. Конечно, этническая культура, возникшая вместе с появлением этноса, и та, которая существует до сегодняшнего времени в виде культуры квазиэтнических субкультурных общностей, существенно различаются. Однако, если сущность культуры связывать с тем типом личности, тем субъектом исторического действия, которого она производит, эту культуру можно рассматривать как определенную целостность, имплицитно имея в виду ее исторические формы, но намеренно пренебрегая ими для сохранения единства замысла и стройности теоретического конструкта.

В рамках национальной культуры процедуры идентификации задаются как извне — обществом, так и изнутри — самой личностью. Если говорить о человеке как носителе индивидуального начала, то его самоидентичность и обуславливается, в сущности, его автономией, свободой и способностью нести ответственность за свои поступки. Естественно, максимальная степень близости личности и общества определяется теми отношениями, где индивид выступает в качестве гражданина, а общество — в качестве гражданского общества, существующего в границах национального государства. Национальная культура, надстраиваясь над культурой этнической, основывается также на территориальном, религиозном и культурном единстве. Однако более важным средством идентификации здесь становится общность зако-

на и то чувство братства, требуемое республикой, которое, как утверждал еще Монтескье, связано с социальной, гражданской гомогенностью (Шадсон, 1994: 82). Здесь и формируются «воображаемые сообщества», где идентичность определяется не столько генеалогией — общим происхождением или мифом о таковом, сколько гражданством — общностью законов и правовых институтов.

В массовом обществе с массивизированным индивидом в качестве его основного типа личности доминируют адаптационные стратегии, компенсирующие этому субъекту отсутствие традиции и основанные на процедурах потребления. Адаптация личности в массовой культуре представляется в варианте пассивного подчинения социальным нормам, где личность полностью или частично нивелируется, а целью ее развития становится не выявление индивидуального, но растворение личностного начала во всеобщем-массовом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь нельзя не согласиться с У. Коннором, который заявляет, что, «кем бы ни был американский народ... он не нация в первоначальном смысле этого слова» (см.: Коннор, 1994: 89).

² Осознавая существование религии как одной из форм культуры, включаемой в культурное целое, представляется необходимым подчеркнуть различие специфики этой общности, существующей как идеальный конструкт, где идентификация религиозная имеет существенное отличие от идентификации культурной.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Андерсон, Б. (2001) Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.

Геллнер, Э. (1983) Нации и национализм. М.

Гуссерль, Э. (1995) Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. Антология. М.

Дилигенский, Г. Г. (1994) Историческая динамика человеческой индивидуальности // Одиссей. 1992. М.

Коннор, У. (2000) Нация — это нация, это государство, это этническая группа, это... // Этнос и политика. М.

Малахов, В. (2001) Скромное обаяние расизма и другие статьи. М.

Можейко, М. А. (1999) «Я» // Новейший философский словарь. Минск.

Озбудун, Э., Кейман, Е. Фуат. (2004) Культурная глобализация в Турции. Актеры, дискурсы, стратегии // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М.

Стивенсон, Н. (2002) Глобализация, национальные культуры и культурное гражданство // Глобализация: Контуры XXI века : реферативный сб. Ч. 3. М.

Хелд, Д., Гольдблатт, Д., Макгрю, Э., Пerratон, Д. (2004) Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / пер. с англ. В. В. Сапова и др. М. : Праксис.

Шадсон, М. (1994) Культура и интеграция национальных обществ // Международный журнал социальных наук. № 3 (6). Август.

Connor, Walker (1994). Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton, NJ : Princeton University Press.

Mann, M. (1993) The Sources of Social Power. Vol. 2 : The Rise of Classes and Nation-states, 1760–1914. Cambridge : Cambridge University Press.

Reif, K. (1993) Cultural Convergence and Cultural Diversity as Factors in European Identity. Garcia.

Renan, E. (1882) Qu'est-ce qu'une nation? Conference faite en Sorbonne, le 11 mars 1882. Paris : Calmann-Levy.

Smith, Anthony D. (1986) The Ethnic Origins of Nations. Oxford ; N. Y. : Basil Blackwell.

Smith, Anthony D. (1995). Nations and Nationalism in a Global Era. Cambridge : Polity Press.